والحمد
لله على اتمامه والصلوة
والسلام على
خير خلقه
محمد
وآله المنتجبين.

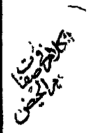
مجلد ثانی از کتاب ذرایع الاحلام
با کمال سعی و اهتمام بطوریکه منظور نظر ممدوح
بصر علمای اعلام و فقهای کرام اکثر الله امثالهم بوده است بحسن
واتمام رسید بحسن توجه و مباشرت جناب مستطاب عمدة العلماء العظام
وقدوة الافاضل الکرام مروج الشریعة آقا میرزا حسن نجم آبادی سلمه الله تعالی جناب
مستطاب عمدة الافاضل و زبدة المحصلین المشتغلین السید السند الزاهد
المعتمد آقا میر عبد العظیم سلمه الله تعالی که بعد از مقابله و تصحیح جهد بلیغ و سعی موفور نمودند
از علو همت این ثقه ... مکرر تصحیح فرمودند شکر الله مساعیهما الجمیلة و در دار
الطباعه بخصوص جناب عمدة الاشراف زبدة الاماثل والاشباه الاستاد الماهر فی الطباعة
آقا مشهدی اسد آقای تبریزی دام تاییده و توفیقه و بسعی و اهتمام والد الاستاد آقا محمد معطی
بحلیه طبع محلی آراسته یامر ... که مطبوع طباع علمای اعلام و طلاب ذوی العز
الاحترام گردد مأمول آنکه علمای اعلام هرگاه اثری از ... و دهشه
بر خطایا انسانی که لازمه ماهیت انسان است و نقش ... بقلم اغماض
اصلاح فرمایند که الانسان محل السهو والنسیان ... ابن ...
... السلطنة ... جناب
مستطاب عمدة الاعاظم ... آقا میرزا ...
آقا ... محمد ...
مبارک شد
طالب ...
باتمام ...
... ۱۳۱۶



بيان معنى الحيض لغة وشرعا

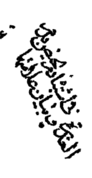
الفصل الثاني في الحيض

وهو يشتمل على بيانه وما يتعلق به قوله لنا الأول فالحيض هو الدم الذي له تعلق بانقضاء العدة ولقليله حد لا ريب ولا اشكال في ان استعمال الحيض في الدم المخصوص ليس من تصرف الشارع وانما هو من تصرفات اهل اللغة بل يترائى من كلمات جملة منهم انه حقيقة فيه لغة فانه في الصحاح ابتدء في البيان بقوله حاضت المرأة تحيض حيضا ومحيضا فهي حائض وحائضة ايضا عن الفراء الى ان قال وحاضت السمرة حيضا وهي شجرة يسيل منها شيء كالدم انتهى فان الابتداء بذلك لا يخلو عن الدلالة على كونه حقيقة بل تعقيبه بقوله وحاضت السمرة يعطي ان ذاك اصل بالنسبة الى هذا الاستعمال الاخير وان هذا ماخوذ من ذاك ولم يتعرض ابن الاثير في النهاية لغير استعماله في الدم المخصوص اصلا وقال في القاموس حاضت المرأة تحيض حيضا ومحيضا ومحاضا وهي حائض وحائضة من حوائض وحيض سال دمها والمحيض اسم ومصدر قيل ومنه الحوض لان الماء يسيل اليه انتهى فان الابتداء به ونقل القول بان الحوض ماخوذ منه يفيد اصالته وان كان ما نقله من القول ساقطا من حيث كون الحيض يائيا وكون الحوض واويا نعم قال في المصباح في المعتبر سمي حيضا من قولهم حاض السيل اذا اندفع فكانه لمكان قوته وشدة خروجه في غالب احواله اختص بهذا الاسم الى ان قال ويجوز ان يكون من رؤية الدم كما يقع حاضت الارنب اذا رات الدم وحاضت السمرة اذا خرج منها الصمغ الاحمر انتهى وهو يعطي كون استعمال الحيض في الدم المخصوص متفرعا عن غيره عكس ما استفدناه من كلمات الاولين ويوافقه عبارة الذكرى حيث قال فيها وهو لغة السيل بقوة من قولهم حاض الوادي اذا سال بقوة ويسمى محيضا للاية وطمثا وهو كثير في الاخبار وشرعا قال فيها انه الدم الى اخره وقال واقتصر في جامع المقاصد على قوله الحيض لغة السيل بقوة يقال حاض الوادي اذا سال بقوة وشرعا دم يقذفه الرحم اه وكيف كان وليس المتصرف في استعماله في الدم المخصوص على تقدير كونه ماخوذا من غيره من الشارع وانما هو من اهل اللغة ولا اشكال ايضا على التقدير المذكور في بلوغه حد الحقيقة كما لا يخفى على من تدبر في كتب اللغة وفي مواضع الاستعمال فنسبة هذا المعنى الى الشرع في مقابل مطلق المعنى اللغوي مما لا وجه له كما وقع في كلام جملة منهم فالوجه انه لا خلاف بين اللغة والشرع في ان دم الحيض هو الدم المخصوص المخلوق لتربية الولد به على حد تربية النبات والاشجار بالماء لانه يتغذى به من سرته على حد استمدادهما بالماء من عروقهما فاذا وضعت المرأة الحمل خلع الله تعالى عنه صورة الدم وكساه صورة اللبن غالبا لاغتذاء الطفل فاذا خلت من حمل ورضاع بقي ذلك الدم بلا مصرف فيستقر في مكانه ثم يخرج في اوقات خاصة بحسب مزاجها في الحرارة وهو امر معروف بين الناس له احكام كثيرة عند الاطباء كمهاجرة الحائض مهاجرة تامة من طائفة من الامم الخالية الا ان تشخيص مصاديق هذا الدم على وجه منضبط لما خفي على غير العالم بما في الارحام كشف الشارع عنها ببيان بعض خواصها وبيان بعض الامور المنافية لها كالدخول في الخمسين او تجاوز الدم عن العشرة او نقصانه عن الثلثة او وقوعه بعد الحيضة الاولى باقل من العشرة او نحو ذلك فاطلاق الحيض عند اهل اللغة الجاهلين بالشرع على هذه الدماء المعدودة في الشرع من الاستحاضة انما هو بزعم كونها مصاديق لذلك الدم المخصوص المعهود جهلا منهم بحقيقة الحال ومما يؤيد اتحاد المعنى اللغوي والشرعي بل يدل عليه قوله تعالى يسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض حيث علق سبحانه حكم الاعتزال على حقيقة المحيض الواقع في سؤالهم واذ قد عرفت ذلك فاعلم ان الدم في عبارة المصنف بمنزلة الجنس وتعلقه بانقضاء العدة يخرج ما عدا النفاس من الدماء فان له تعلقا بانقضاء العدة في الحامل من زنا فانه لو طلق الحامل من زنا منه او من غيره اعتدت بالاشهر لا بوضع الحمل اتفاقا ولو كان الحمل بانها مع الحمل او وضعت قبل انقضاء الاشهر اعتدت بالاقراء ونفاسها معدود من الحيض ولم يعتبر الوضع لان حمل الزنا كالمعدوم ثم انه قال في ظ كالمتعلق بانقضاء العدة على وجه اما بظهوره او بانقطاعه قال في الذكرى وعنى به الخلاف في تفسير القرء انتهى وخرج النفاس بالقيد الاخير اذ ليس لقليله حد فيجوز ان يكون لحظة قوله وهو في الاغلب يكون اسود عبيطا حارا يخرج بحرقة العبيط بالعين والطاء المهملتين قال في الصحاح العبيط من الدم الخالص الطري انتهى والمراد بالحرقة هنا اللذع الحاصل للفرج بسبب الدفع والحرارة وقد صرح بما ذكره العلامة



بها لا ينافي وجوب رجوعها الى الصفات حتى في غير صورة الاستمرار لاندفاعه بمنع ما يوجب عموم الحكم بعد رجوع الضمير الى المرأة المشتبهة باستمرار
الدم عليها واما الثاني فلمنع دلالة سياق ذكر صفات الحيض الا على لزوم الحكم بالحيضية عند الاشتباه بالاستحاضة ايضا وجوده لا نفيها
حيث انتفت كما هو محل الكلام مضافا الى ان تخلف هذه الصفات وجودا وعدما في كثير من الموارد يمنع عن ارادة سوقها مساق اعطاء
القاعدة والميزان كما لا يخفى واما الثالث فلان الظاهر من الاستحاضة في تلك الاخبار على ما يساعد عليه تتبع الاخبار سؤالا
وجوابا بل بتصريح اهل اللغة هو الدم المتصل بدم الحيض بل الكثير من قسميها كما في شرح المفاتيح وعن الصحاح استحيضت المرأة اي
استمر بها الدم بعد ايامها وعن المغرب استحيضت المرأة استمر بها بل لو انكرنا استعمال هذا اللفظ في العرف وفي الاخبار في المعنى الاعم
من ذلك بحيث يشمل مثل الدم المرئي في يوم واحد لا غير او الخارج من غير البالغ او من اليائسة لم نتعد مجازا فانه قد استعمل في كلام الفقهاء
في كل من المعنى الاعم والاخص كما صرح به في الروض تبعا للعلامة في النهاية بل ربما فسرها بعض الاصحاب بخصوص المعنى الاخص قال
في الوسيلة الاستحاضة دم اصفر بارد تراه المرأة بعد ايام الحيض واكثر ايام النفاس انتهى و(ح) فما ذكر فيه صفات دم الاستحاضة
انما اريد به اعطاء القاعدة والميزان لتمييز دم الاستحاضة المختلط بدم الحيض لاختلاط اشتباه في فاقد العادة ولا كلام فيه كما سيجيء
واما الرابع فستعرف الجواب عنه في قاعدة الامكان وفي مسئلة الاستظهار انتهى وانت خبير بما فيه اما اولا فلان مراده وان
كان هو ان مجرد ذكر اوصاف الحيض مع قطع النظر عن اوصاف الاستحاضة في مساق المعيار والميزان لا يدل على انتفائه عند انتفائها
لكن يرد عليه ان تسليم كونها معيارا ايضا ينافي منع الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء اذ ليس معنى المعيار والميزان الا ذلك فلو اريد منع
الانتفاء عند الانتفاء كان اللازم منع كونها معيارا او ميزانا واما ثانيا فلانا وان كنا نسلم استعمال الاستحاضة بمعنى استمرار
الدم بعد ايام حيضها في الجملة ولكنا نمنع من انحصار الاستعمال في ذلك فقد قال في القاموس المستحاضة من يسيل دمها لا من الحيض
بل من عرق العاذل انتهى وفي مجمع البحرين حاضت المرأة تحيض حيضا ومحيضا وتحيضت اذا سال دمها في اوقات معلومة فاذا استمر
الدم من غير عرق الحيض فهي مستحاضة انتهى وقد عرفت ان دم الحيض انما يجيء من قعر الرحم فالعرق الذي يجري هو منه لا بد وان يكون
في قعر الرحم وعرق العاذل غيره فالاستحاضة تستعمل في رؤية الصفرة التي هي غير دم الحيض وان كان رؤيتها ابتدائية من دون
استمرار الدم ومن هنا قال في ط الاستحاضة هي الدم الاصفر البارد الذي لا تحس المرأة بخروجه منها في غالب الاحوال او ما
زاد على اكثر الحيض او النفاس وهي عشرة ايام انتهى وقال ابن ادريس ره في السرائر المستحاضة هي التي ترى الدم بعد اكثر ايام الحيض وبعد
اكثر ايام النفاس وبعد استبانة حملها على ما حققناه واسلفنا القول فيه وبعد خمسين سنة والستين وتغير عادتها وبعد تجاوز عادتها
الايام واستمراره على ما قدمنا فيكون ما عدا العادة استحاضة وان كان بعضها في العشرة الايام هذا مع استمراره وتجاوزه العادة
والعشرة الايام ففي جميع هذه الاحوال هي مستحاضة وكذا اذا رات الدم اقل من ثلثة ايام فهي ايضا مستحاضة انتهى وليت شعري انه ان
اختص الاستعمال بمستمرة الدم فالعبارة التي عبر بها عن رؤية الدم الاصفر الذي هو غير الحيض والنفاس اية لفظة وما هي مع كونه موضوعا
من موضوعات الاحكام الشرعية ومن اي دليل استفاد الفقهاء حكم ذلك الدم مضافا الى ما سيحكيه هو (ره) عن دعائم الاسلام في باب
الاستحاضة من تفسيرها بان دمها يكون رقيقا يعلوه صفرة ودم الحيض الى السواد وله غلظة ودم الحيض حار يخرج بحرارة شديدة ودم
الاستحاضة بارد يسيل وهي لا تعلم وعن الرضوي ان دم الحيض كدر غليظ منتن ودم الاستحاضة دم رقيق وضعفهما متميز بالشهرة
كما صرح به هو (ره) هناك بل نزيد على هذه الجملة ونقول ان قوله (ع) في صحيحة اسحق بن جرير ان كان ايام حيضها دون عشرة ايام استظهرت بيوم
واحد ثم هي مستحاضة جوابا عن سؤالها بقولها ما تقول في المرأة تحيض فيجوز ايام حيضها لا يصح ان يراد به انها مستمرة الدم لعلمها
بكونها مستمرة الدم وسؤالها عنها ولا ان يراد به انها بحكم مستمرة الدم لعدم علمها بحكمها اصلا ولهذا سالت عنها فيتعين ان يكون المراد
انها ذات الدم المعروف بدم الاستحاضة المعروف حكمها اعني ما قرره الفقهاء لها بامتيازها عن الحيض و(ح) نقول ان دم الاستحاضة في جميع
اخبار المتقدمة قد اريد به ما هو المعنى المعروف المقابل للحيض وقد ذكر الاوصاف فيها للحيض ولدم الاستحاضة في مقابله فذكر اوصاف
الحيض وحدها وان لم تصلح ان يكون معيارا لمقيد انتفاء الحيض عند انتفائها الا ان ذكر اوصاف الحيض وذكر اوصاف الاستحاضة في مقابلها
يكون معيارا للثبوت كل موصوف عند ثبوت صفته وللانتفاء غير (ح) غاية ما هناك انه وقع تفريع حكم بعض ما هو من افراد دم الاستحاضة
بقول مطلق اعني الدم الذي استمر بالمرأة على ذلك المعيار والميزان الكلي وتفريع بعض الافراد على الكلي لا يقتضي تخصيصه بذلك الفرد

كتاب الطهارة



فلنذكر قوله وقد تشتبه بدم العذرة فيعتبر بالقطنة فإن خرجت القطنة مطوقة فهو العذرة العذرة بضم العين المهملة وسكون الذال
المعجمة البكارة بفتح الباء اعلم انه قد اختلف كلماتهم في هذه المسألة فمنهم من اعتبر العلامة في الطرفين فجعل التطوق علامة العذرة
والانغماس علامة للحيض كالشيخ في ط حيث قال ومتى اشتبه دم الحيض بدم العذرة ادخلت قطنة فان خرجت منغمسة بالدم فذلك
دم حيض وان خرجت مطوقة فذلك دم عذرة انتهى وابن ادريس في السرائر فانه قال فان اشتبه دم الحيض بدم العذرة في زمان الحيض
فلتدخل المرأة قطنة فان خرجت منغمسة بالدم فذلك دم حيض وان خرجت مطوقة فذلك دم عذرة انتهى ومثلهما ابن حمزة في
الوسيلة والعلامة ره في التذكرة وحكى هذا القول عن غيرهم ايضا ومنهم من لم يعتبر بذلك في شيء من الطرفين وهو المحقق الاردبيلي ره
فانه قال في ذيل قول العلامة ره وهو في الاغلب اسود الخ ما صورته كونه كذلك مستفاد من الوصف والنص واما كونه من اليمنى واليسرى و
عند الاشتباه بغيره وتميزه بذلك في امثاله من العذرة بالتطوق وعدمه فغير واضح وان ورد به النص مع اختلافه كما حكي لكن ليس بحيث
يعمل عليه ولا ينظر الى غيره فالمرجع حصول الظن بالصفات المذكورة لا بمجرد التطوق والا فالمرجع هو الاصل والاحتياط وامثاله ويحمل الرواية على
ذلك انتهى ومنهم من جعل التطوق علامة للعذرة ولم يجعل الانغماس بمجرده علامة للحيض كالمحقق ره في المعتبر حيث قال ولو جاء بصفة
دم الحيض واشتبه بدم العذرة حكم انه للعذرة ان خرجت القطنة مطوقة بالدم روى ذلك زياد بن سوقة ثم ساق الروايتين ثم قال ولا ريب انها
اذا خرجت مطوقة كان من العذرة وان خرجت مستنقعة فهو محتمل فاذن يقضى انه من العذرة مع التطوق قطعا فلهذا اقتصر في الكتاب على
الطرف المتيقن انتهى وهو ظاهر كلامه ره هنا وفي النافع من حيث انه اقتصر على بيان الحكم بكونه للعذرة بالتطوق ونسج على هذا المنوال
في القواعد ونقل عن الشهيد ره في البيان وابن فهد في الموجز احتج ارباب القول الاول بصحيحة زياد بن سوقة قال سئل ابو جعفر ع عن رجل
اقتض امرأته او امته فرأت دما كثيرا لا ينقطع عنها يوما كيف تصنع بالصلاة قال تمسك الكرسف فان خرجت القطنة مطوقة بالدم فانه
من العذرة تغتسل وتمسك معها قطنة وتصلي وان خرج الكرسف منغمسا بالدم فهو من الطمث تقعد عن الصلاة ايام الحيض وقال في الوسائل
بعد ذكرها المراد بالغسل هنا غسل الجنابة وهو ظاهر فان دم العذرة لا يوجب غسلا وصحيحة خلف بن حماد قال دخلت على ابي الحسن
موسى بن جعفر ع بمنى فقلت له ان رجلا من مواليك تزوج جارية معصرا لم تطمث فلما افتضها سال الدم فمكث سائلا لا ينقطع نحوا من
عشرة ايام وان القوابل اختلفن في ذلك فقال بعضهن دم الحيض وقال بعضهن دم العذرة فما ينبغي لها ان تصنع قال فلتتق الله
فان كان من دم الحيض فلتمسك عن الصلاة حتى ترى الطهر وليمسك عنها بعلها وان كان من العذرة فلتتق الله ولتتوضأ ولتصل
ويأتيها بعلها ان احب ذلك فقلت له وكيف لهم ان يعلموا ما هو حتى يفعلوا ما ينبغي قال فالتفت يمينا وشمالا في الفسطاط مخافة ان يسمع
كلامه احد قال ثم نهد الي فقال يا خلف سر الله فلا تذيعوه ولا تعلموا هذا الخلق اصول دين الله بل ارضوا لهم ما رضي الله لهم من ضلال
قال ثم عقد بيده اليسرى تسعين ثم قال تستدخل القطنة ثم تدعها مليا ثم تخرجها اخراجا رفيقا فان كان الدم مطوقا في القطنة فهو
من العذرة وان كان مستنقعا في القطنة فهو من الحيض قال خلف فاستحفني الفرح فبكيت فلما سكن بكائي قال ما ابكاك قلت جعلت فداك
من كان يحسن هذا غيرك قال فرفع يده الى السماء وقال اني والله ما اخبرك الا عن رسول الله ص عن جبرئيل عن الله عز وجل وهذه الرواية
رويت باسانيد متعددة مع اختلاف في المتن [illegible] والمعصر بالعين والصاد المهملتين على وزن مكرم المرأة التي اشرفت على الحيض
وقوله ولم تطمث معناه لم تحض وقد ذكر الروايتين في مشرق الشمسين وكتب في الحاشية ما نصه مطوقا بصيغة اسم [illegible]
عليها في الحديث السابق من قوله فان خرجت القطنة مطوقة بصيغة المفعول انتهى ويجوز ان يكون بصيغة اسم المفعول اي صورت
بصورة الطوق وقوله وعقد بيده اليسرى تسعين قد فسره في مشرق الشمسين بقوله لعل المراد به انه ع وضع ظفر مسبحته اليسرى على
المفصل الاسفل من ابهامها ولعله ع انما آثر العقد باليسرى مع ان العقد باليمنى اخف واسهل تنبيها على انه ينبغي لتلك المرأة ادخال القطنة بيدها
اليسرى صونا لليد اليمنى من مزاولة امثال هذه الامور كما كره الاستنجاء بها وفيه ايضا دلالة على ان ادخالها يكون بالابهام صونا للمسبحة عن
ذلك بقي هنا شيء لا بد من التنبيه عليه وهو ان هذا العقد الذي ذكره الراوي انما هو عقد تسعة لا عقد تسعين فان اهل الحساب
وضعوا عقود اصابع اليد اليمنى للآحاد والعشرات واصابع اليسرى للمئات والالوف وجعلوا عقود المئات فيها على صورة عقود
العشرات في اليمنى من غير فرق كما تضمنته رسائلهم المشهورة فلعل الراوي وهم في التعبير او ان ما ذكره اصطلاح آخر في العقود
غير مشهور انتهى وقوله ع ثم تدعها مليا بفتح الميم وكسر اللام وتشديد الياء المثناة التحتانية اي وقتا طويلا احتج القول الثاني بما رواه

اليه القائل به اعني المحقق الاردبيلي ره من كون الاخبار ليست مما يتعين العمل بها وان اخبار الصفات هي المرجع ح والظاهر انه اراد توهين الاخبار
باعتبار السند والا فدلالتهما لا اغماض فيه حجة القول الثالث ما اشار اليه المصنف ره في ذيل كلامه من انه مع تحقق الاستنقاع وانتفاء التطوق
يبقى الحيض محتملا فلا يتعين الحكم به واعترضه الشهيد ره في الذكرى بقوله قلنا ثبوت الحيض فيه انما هو بالشرائط المعلومة ومفهوم الخبرين انه
ملتبس بالعذرة لا غير انتهى ومحصله ان المفروض دوران الامر في الدم المذكور بين الحيض والعذرة فلا وجه لعدم الحكم بالحيضية بعد نفي
العذرة بالانغماس واعترضه ايضا في ك بعد نقل كلامه بقوله وفي هذا الكلام نظر من وجهين احدهما ان المسئلة في كلام المصنف ره في المعتبر مفروضة
فيما اذا جاء الدم بصفة الحيض ومعه لا وجه للتوقف في كونه مع الاستنقاع حيضا لاعتبار سند الخبرين وصراحتهما في الدلالة على الحكمين ومطابقتهما
للروايات الدالة على اعتبار الاوصاف وثانيهما انه ره صرح بعد ذلك بان ما تراه من الثلثة الى العشرة يحكم بكونه حيضا وانه لا عبرة بلونه ما
لم يعلم انه لقرح او لعذرة ونقل عليه الاجماع وهو مناف لما ذكره هنا من التوقف في هذه المسئلة اذ المفروض فيها انتفاء العلم بكون الدم
للعذرة بل انتفاء الظن بذلك باعتبار استنقاعه كما هو واضح انتهى وتصدى بعض المحققين ره لتوجيه كلام المصنف ره بما لا ينافي فتوى الجماعة
فقال ثم انه لا اشكال في الحكم بالعذرة بمجرد التطوق ولا في الحكم بالحيض مع الانغماس اذا علم انتفاء الثالث كما هو ظاهر الروايتين او كان
الدم مما يحكم عليه شرعا بالحيضية على تقدير القطع بانتفاء العذرة لان نفي العذرة لانتفاء التطوق ملزوم لثبوت الحيض لفرض منع
الخلو بينهما اما قطعا او شرعا اما لو لم يقطع بانتفاء الثالث وكان مما لا يحكم بحيضيته لو قطع بانتفاء العذرة فالتحقيق انه لا حكم عليه
بالحيضية بمجرد الانغماس والمحصل من ذلك انه انما يحكم بنفي الحيض بمجرد التطوق واما ثبوته بمجرد الانغماس فلا بل يرجع المراة ح الى علمها
او الى القواعد المقررة في الحكم بالحيضية على الدماء على اختلاف الواقع بين الاصحاب فاذا رات المبتداة هذا الدم المشتبه وخرجت القطنة
مستنقعة كان تحيضها قبل مضي الثلثة مبنيا على مسئلة تحيض المبتداة بمجرد رؤية الدم فاذا قلنا فيها بالتحيض مطلقا او مع فقد صفات الحيض
فلا يحكم على هذا الدم المشتبه بالحيضية بمجرد الاستنقاع وهكذا ثم قال والى ما ذكرنا نظر المحقق ره في المعتبر ثم ساق عبارة المص ره التي نقلنا
ثم قال وغرضه ان مع الاستنقاع فهو قابل للحيضية فيحكم عليه بها مع ما عدا دليل خارجي عليها لا بمجرد الاستنقاع فانه لا يوجب الا احداث
احتمال الحيضية في مقابل التطوق الى ان قال بل هذا مراد كل من ذكر الحكم بالحيضية مع الاستنقاع ايض كما هو المحكي عن الاكثر لان الظاهر
من قولهم لو اشتبه الحيض بالعذرة انهم فرضوا الكلام فيما لو تردد الامر بين العذرة والحيض اما بعلم المراة او من شهادة القوابل كما في الصحيحة
الاولى يعني صحيحة خلف بن حماد واما الفرض كون الدم مما يحكم عليه شرعا بالحيضية مع ارتفاع احتمال العذرة فان التامل في الحكم بالحيضية
مع الاستنقاع ح غير معقول من العاقل لان المفروض كون الدم مع قطع النظر عن احتمال كونه للعذرة مما يحكم شرعا بكونه حيضا والمفروض
انتفاء احتمال العذرة بالاستنقاع فلا وجه للتامل في كونه حيضا ولاجل ما ذكرنا قيد الحلي ره في السرائر هذا الدم بما اذا كان في ايام الحيض
ثم حكى عنه العبارة التي حكيناها عن السرائر في صدر المسئلة ثم قال وبالجملة فحال الانغماس والتطوق هنا في المراعاة كحال الجانب في مسئلة القرحة
الاتية حيث انه يحكم بعدم الحيضية مع الخروج عن الايمن على احد القولين ومع الخروج عن الايسر فهو قابل للحيضية يرجع فيه الى قواعد الحيض
ثم فرع على ذلك ظهور عدم اتجاه ما اعترض به جماعة من المتاخرين على المص في عدم جزمه بالحيضية مع الانغماس ثم حكى الاعتراضات الثلثة
على الترتيب حكيناه ثم قال ويندفع الاول ان ما عنونه في المعتبر غير مفروض فيما اذا دار الامر بين الحيض والعذرة ليلزم من انتفاء الثاني
ثبوت الاول وان كان ظاهر الروايات دوران الامر بينهما حيث فرض فيها استمرار الدم الى ايام حيث ان الحكم بالحيضية ح عند العلم
بعدم العذرة لاجل الاستنقاع وعدم القرحة بحكم الفرض اجماعي ظاهرا على ما سيجيء مع ان ظاهر الصحيحة الثانية ربما كان وقوع الدم
في ايام حيضها الا ان اصل المسئلة غير مختصة بهذه الصورة فان منها ما اذا راته قبل مضي الثلثة كيف ولزوم الحكم بالحيضية من نفي
العذرة عند العلم بنفي الثالث بديهي لا يخفى على احد فضلا عن مثل المحقق ره ويندفع الثاني بان مجرد اتصاف الدم بالاوصاف لا يثبت حيضيته
ولذا اختار المحقق وجماعة عدم تحيض المبتداة برؤية الدم قبل مضي الثلثة ولو كان الدم بصفة الحيض واما الصحيحتان فقد عرفت اختصاصهما
بصورة يحكم على الدم فيها بالحيضية من جهة الوجدان او من جهة الشرع فلا يدل على حكم غيرها ويندفع الثالث بان حكمه بحيضية ما تراه
المراة من الثلثة الى العشرة ودعواه الاجماع عليه لا ينافي عدم الحكم بها في بعض صور المسئلة مثل ما اذا لم يمض ثلثة فان معقد الاجماع
المذكور كما سيجيء مختص بما بعد الثلثة الى العشرة كيف مع ان المحقق وجماعة حكموا في المبتداة بعدم التحيض وبالجملة فالظاهر ان المحقق ره
لم يخالف الاصحاب في هذه المسئلة بل ولا واحد منهم وانما توهم من توهم مخالفته لهم من جهة ما راى من ظاهر اطلاق سائر الاصحاب الحكم

بالحيضية مع الانغماس حكم المحقق الثاني بانه مع الانغماس محتمل للحيضية وقد عرفت مصب اطلاق الاصحاب حيث فرضوا المسألة فيما لو اشتبه
الحيض بالعذرة وظاهره الدوران بينهما ومراد المحقق حيث فرض المسألة فيما لو جاء الدم بصفة دم الحيض وهو لا يستلزم الدوران
وعلى ما ألفته لهم فالتحقيق ما ذكره المحقق الثاني وحاصله انه اذا لم يكن الدم بحيث يحكم عليه وجدانا وشرعا بالحيضية مع فرض انتفاء
العذرة فلا دليل لهم على الحكم عليه بها بمجرد الانغماس لما عرفت من اختصاص الاخبار بصورة كون الدم محكوما بالحيضية عند فرض انتفاء العذرة
ويمكن ان يقال ان مقتضى اطلاق الحكم بالحيضية في الروايات بمجرد الانغماس شموله لما لم يعلم مع ذلك بخروج الدم من الرحم وقاعدة الا
مكان لا يجري في هذه الصورة كما سيجيء فتعين ان يكون الحكم مستندا الى نفس الانغماس لا اصالة الحيضية وان المحقق الثاني لا يرى
اصالة التحيض في المبتدأة قبل مضي الثلاثة مع ظهور رواية زياد بن سوقة فيه الا ان يدفع الاول بان الانغماس جعل معرفا لكون الدم
من الرحم لانه الغالب فيه فيحكم بالحيضية لقاعدة الامكان ويدفع الثاني بان رواية زياد بن سوقة ظاهرة في ازيد من يومين اذ
لا يقال ان الدم لا ينقطع يوما على طريق السالبة الكلية مع كونه في يومين وكذا لا ينقطع يومها بناء على بعض النسخ فانه مثل قولك
فلان لا ينام ليله وبالجملة فمورد الرواية لا ظهور له فيما ينافي مذهب المحقق في المبتدأة مع انه يكفي عدم دلالتها على مذهب المشهور
القائلين بالتحيض بمجرد الرؤية فافهم انتهى واقول اما ما ذكره من تحقيق المقام وتصويره على صورتين احديهما صورة الدوران
والاخرى صورة قيام احتمال ثالث وان حكم الاولى هو البناء على الحيضية بانتفاء التطوق وثبوت الانغماس وان حكم الثانية هو
البناء على كون الدم للعذرة بمجرد التطوق واحتمال الحيضية عند انتفائه وثبوت الانغماس وتوقف الحكم بها على اجتماع شرائط الحيض
عند كل على حسب مذهبه فهو كلام جيد لا غبار عليه واما ما ذكره من توجيه كلام المصنف وحمله على الصورة الثانية فهو مما
لا وجه له لان الموجه قد اعترف في مواضع من كلامه بان الروايات ناظرة الى صورة الدوران والمصنف بعد ما ذكر عنوان المسألة وحكم بها
على حسب مذاقه قال روى ذلك زياد بن سوقة عن ابي جعفر ع وخلف بن حماد عن ابي الحسن الماضي ع قال قلت رجل تزوج جارية او اشترى
جارية فلما افترعها مكثت اياما فبعض قال انه من الحيضة وبعض قال انه من العذرة كيف لها ان تعلم من الحيض او من العذرة قال تستدخل قطنة ثم
تخرجها فان خرجت مطوقة فهو من العذرة وان خرجت مستنقعة بالدم فهو من الطمث انتهى فلو كان كلام المصنف ناظرا الى الصورة الثانية لم يكن
وجه لجعل ما ذكره مؤدى الرواية ولعل ما ذكره من قوله ويمكن ان اطلاق الحكم بالحيضية في الروايات بمجرد الانغماس يشمل ما لو لم يعلم مع ذلك بخروج
الدم من الرحم الخ فيتجه عليه انه بعد الاعتراف بكون موردها صورة الدوران لا يبقى مجال للاطلاق الشامل لما لم يعلم بخروج الدم من الرحم الا ان
يقال ان هذا مبني على الاغماض عن كونها ناظرة الى صورة الدوران ولعل ما ذكره بقوله ويدفع الثاني بان رواية زياد بن سوقة الخ ففيه انه مبني
على كون لفظة يوما او يومها قيدا في النفي ومن المعلوم ان هذا الكلام لو عرض على اهل التعارف لا يفهمون منه الا كونه قيدا في المنفي خصوصا
بناء على نسخة يومها فلا يكون من قبيل فلان لا ينام ليله ثم انه بعد دلالة الرواية على الحكم في المورد الخاص لا بد من العمل بها في موردها وان لم
نقل بتحيض المبتدأة بمجرد رؤية الدم فتحصل من جميع ما ذكرناه انه لا بد من العمل بالروايات في موردها لصحتها وصراحتها والرجوع الى القاعدة
في غير صورة الدوران كما ذكره وذلك لو حبيبه تنبيهات الاول انه قال في الذكرى ذكر الشارح قدس سره في الشرح ان طريق معرفة التطوق وعدمه ان
تضع قطنة بعد ان تستلقي على ظهرها وترفع رجليها ثم تصبر هنيئة ثم تخرج القطنة اخراجا رفيقا وقال في روض الجنان ان مستند هذا الحكم روايات
من اهل البيت ع لكن في بعضها الامر باستدخال القطنة من غير تقييد بالاستلقاء وفي بعضها ادخال الاصبع مع الاستلقاء وطريق الجمع
حمل المطلق على المقيد والتخيير بين الاصبع والكرسف الا ان الكرسف اظهر في الدلالة ثم قال وما ذكره ره لم اقف عليه في شيء من الاصول ولا
نقله ناقل في كتب الاستدلال والذي وقفت عليه في هذه المسألة روايتا زياد بن سوقة وخلف بن حماد المتقدمتان وهما خاليتان عن
قيد الاستلقاء وادخال الاصبع فالاظهر الاكتفاء بما تضمنته الرواية الثانية من وضع القطنة والصبر هنيئة ثم اخراجها برفق انتهى وهو
في محله انه ليس في الروايات على اختلاف متونها واسانيدها مما ذكره الشارح عين ولا اثر وهذا اول صاحب ك فيما اورده عليه جماعة
مما تأخر عنه وزاد في ثوى على ذلك ما نصه ولا يبعد عندي ان منشأ المشار اليه هو رواية الفرجة الآتية الآمرة فيها بالاستلقاء ووضع
الاصبع فربما جرى على خاطره وقت الكتابة ان مورد الرواية هو افتضاض البكر وزوال العذرة فعدها في جملة روايات المسألة وجمع
بينهما بما ذكره من غير ان يراجعها وجرأتي لا اقدام على الاستعجال بامثال هذا المقال غير عزيز في كلامهم انتهى وزاد في الجواهر ان
الشارح لعله لم يرد ذلك على سبيل الوجوب وهو غريب الثاني انه لا فرق في ظاهر النص والفتوى بين كون الاشتباه ناشئا عن احتمال الدم في اول

الامر بالحيض والعذرة وبين كونه ناشئاً عن احتمال طرو الحيض بعد تحقق دم العذرة مع العلم ببقاء العذرة او مع احتمال انقطاعها اما اذا تحقق
الحيض بقاؤه واحتمل انقطاعه بعد طرو العذرة فالذي حكاه في الجواهر عن ظاهر بعض مشايخه هو الحكم باصالة الحيض واستصحابه والاقرب الرجوع
الى الاختبار المذكور ووافقه بعض المحققين حيث استظهر عدم دخول هذا الفرض تحت النص وقوى الرجوع فيه الى استصحاب الحيض من غير
اختبار وضعّف من ذلك صاحب الجواهر استناداً الى ان الظاهر من الادلة كون ما ذكر من التطوق والانغماس معياراً في تمييز الحيض عن العذرة فيجب الرجوع
اليه عند الاشتباه مطلقاً ومنه المفروض قلت ما اختاره هو الاقوى ويدل عليه مضافاً الى اطلاق بعض الروايات ما في احدى روايات خلف بن
حماد من قوله قلت لابي الحسن الماضي جعلت فداك رجل تزوج جارية او اشترى جارية طمثت او لم تطمث او في اول ما طمثت فلما افترعها سال الدم
الخ فان الظاهر من قوله او في اول ما طمثت انها في حال حيضها المبتدأ به وقد افترعها هذا كله في صورة تحقق الافتضاض والشك في حال الدم واما
لو شككت في تحقق اصل الافتضاض فالاقوى هو العمل بالاستصحاب واصالة الحيض وعدم وجوب الاختبار لان المعلوم من النص والفتوى بالاختبار
المذكور انما هو صورة العلم بالافتضاض الثالث انه ذكر غير واحد من الاواخر ان ظاهر الاصحاب والاخبار وجوب الاختبار فلو اشتغلت بالعبادة
بدونها كانت عبادتها فاسدة وان طابقت الواقع الا اذا فرض غفلتها عن وجوب الاختبار ولو تعذر الاختبار لكثرة الدم فان كان هناك
سابق وكان هو الحيض جرى هناك استصحاب حكمه ولا مانع منه لتعذر حكم النص وكون اصالة الحيض لو حكمنا بها غير مخالفة له وان لم يكن هناك
سابق او كان السابق هو العذرة ففي البناء على اصالة الحيض او عدمه وجهان الرابع انه ذكر بعض المحققين انه لو اشتبهت الاستحاضة لذات
العذرة بها ففي الحكم بالاستحاضة مطلقاً لانها الاصل بعد امتناع الحيض او بشرط عدم التطوق لما يستفاد من الرواية من ان التطوق امارة
العذرة مطلقاً او عدمه مطلقاً لخروج المورد عن الرواية ومنع اصالة الاستحاضة وجوه احسنها اوسطها قوله وكل ما تراه الصبية قبل بلوغها
تسعاً فليس بحيض المراد ببلوغ التسع اكمالها كما صرح جماعة بدعوى الاجماع عليه وعدم الخلاف فيه من اصحابنا الامامية ويدل عليه
روايات منها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال قال ابو عبد الله ع ثلث يتزوجن على كل حال وعد منها التي لم تحض ومثلها لا تحيض قال
قلت وما حدها قال اذا اتى لها اقل من تسع سنين وفي رواية اخرى له عنه ع قال اذا اكمل لها تسع سنين امكن حيضها ومفهومها انتفاء
امكان حيضها عند انتفاء اكمال تسع سنين والظاهر ان المراد بالتسع وما قبلها ما هو كذلك على وجه التحقيق دون التقريب كما صرح به بعضهم
لاصالة الحقيقة واصالة عدم المسامحة العرفية واحتمل العلامة ره في نهاية الاحكام الاكتفاء بالتقريب فانه قال فيها والاقرب انه تحقيق
لا تقريب مع احتماله فان قلنا به فلو كان بين رؤية الدم واستكمال التسع ما لا يسع لحيض وطهر يكون ذلك الدم حيضاً والا فلا انتهى واعلم
ان المراد بالسنة ما يحصل به الدور الى ذلك الوقت من اليوم الذي ولدت فيه من الشهر المعين كما لو ولدت مثلاً عند الظهر من اليوم
الخامس من رجب فاذا دار الدور الى خصوص ذلك الوقت من ذلك اليوم تمت سنة كاملة وهكذا ولا يقدح فيه التلفيق كما لا يقدح نقيصة
شيء من الاشهر عن ثلثين يوماً والمحكم في ذلك العرف فتكون كلها هلالية واما احتمال جعل هذا المنكسر شهراً عددياً دون باقي الاشهر
او احتمال جعل السنة كلها عددية بسبب ذلك فهما ضعيفان وكذلك احتمال عدم جريان التلفيق في اليوم فلا يحتسب او يحتسب بيوم كامل او
يفرق بين القليل والكثير في الاحتساب او التلفيق فالحق ما ذكرناه اولاً بدلالة العرف تنبيه ذكر في ك ما نصه وهنا سؤال مشهور
وهو ان المصنف وغيره ذكروا ان الحيض للمرأة دليل على بلوغها فكيف يجتمع ذلك مع حكمهم هنا بان ما تراه قبل التسع فليس بحيض وما الدم
الذي يعلم به البلوغ واجيب بحمل ما هنا على من علم سنها فانه لا يحكم بكون الدم السابق على اكمال التسع حيضاً وحمل ما سيأتي على من جهل سنها
مع خروج الدم الجامع لاوصاف الحيض فانه يحكم بكونه حيضاً ويعلم به البلوغ كما ذكره الاصحاب ونقلوا فيه الاجماع انتهى واعترض بعض المحققين
على الجواب بعد حكايته عن بعض من عاصره بان ظاهر الاشكال على الوجه الذي قرره انما يرد على ظاهر كلامهم حيث جعلوا الحيض دليلاً
مستقلاً على البلوغ في مقابل السن نظير خروج المني بالنسبة الى الخمسة عشر المذكور وحاصل ما ذكره من الجمع جعل الحيض كاشفاً عن تحقق
التسع فالعلامة هي كمال التسع لا غيره الا انه قد يعلم بالتاريخ وقد يستكشف عنه بالحيض فلم يندفع الاشكال عن ظاهر كلامهم الا بتأويله
فتامل مع ان مقتضى اشتراط الحيض باكمال التسع هو عدم الحكم بالمشروط الا بعد تحقق الشرط فمع الشك فيه فضلاً عن نفيه بحكم الاصل
لا بد من الرجوع الى اصالة عدم المشروط ولو منع من كون البلوغ شرطاً بدعوى كون الصغر مانعاً فاللازم عند الشك ايضاً الرجوع الى اصالة
استمرار المانع وعدم تحقق الحيض ودعوى ان عموم الحكم بالتحيض على الدم مطلقاً او بشرط اتصافه بصفة دم الحيض يرجع اليه في المقام لسلامته
عن مزاحمة ما دل على ان الحيض لا يحصل قبل التسع نظراً الى انه يستكشف تحقق التسع من جهة الحكم بالحيضية عن الدم المرئي لاجل العموم المذكور مدفوع



بانه لو سلم العموم المذكور فانما هو في المرأة والفرض الشك في كون ذات الدم المفروضة امرأة نعم يمكن التمسك في الدم الجامع للاوصاف الخارج من
شك في بلوغها التسع بالاخبار الكثيرة الدالة على ذكر اوصاف الحيض فانها وان لم تدل على الانتفاء عند الانتفاء كما مر وسيأتي الا انها
ظاهرة في الوجود عند الوجود ولا يعارضها ما دل على عدم تحيض الصغيرة لما عرفت من انا نستكشف من حيضية هذا الدم بهذه الاخبار
عدم صغرها الثاني ان يقال ان مفاد اخبار الاوصاف هو الرجوع اليها عند الاشتباه بالاستحاضة بمعنى استمرار الدم لا مطلقا الاقوى الاقتصار في
علامية البلوغ على ما علم حيضيته عادة بالاوصاف والقرائن او يقال ان العلامة للبلوغ عندهم الدم الجامع لجميع شرائط الحيض عدا
البلوغ كما يقال نظير ذلك في كون الحيض علامة لعدم الحمل واستبراء الرحم عنه عند من يجعل الحمل من موانع الحيض قال في المحكي التذكرة الحيض
في وقت الامكان دليل البلوغ لا نعلم فيه خلافا انتهى قوله وكذا لو قيل فيما يخرج من الجانب الايمن يعني انه لو قيل فيما يخرج من الجانب
الايمن بعدم كونه حيضا نظرا الى ان من شان دم الحيض هو الخروج من الايسر اعلم ان الكلام في اختصاص الحيض بجانب من الايمن والايسر لا
يقع تارة بالنسبة الى ذات القرحة واخرى بالنسبة الى غيرها اما الاول فتوضيحه انه قد اختلف فيه كلامهم فمنهم من ذهب الى اختصاص
الحيض بالجانب الايسر وهؤلاء هم الاكثر بل وصف مقالتهم بالشهرة في كلام جملة من الاواخر ومنهم من ذهب الى اختصاصه بالجانب الايمن و
هو ابن الجنيد وحكي موافقته في ذلك عن الكليني ره وابن طاوس ره والشهيد في س والذكرى وعن كاشف الغطاء ومنهم من توقف
بل لم يعتبر الجانب بالمرة كما في المستند عن المعتبر وظاهر المنتهى والمحقق الاردبيلي ره وك والفاضل النراقي والد صاحب المستند ره وجمع من
متاخري المتاخرين بل حكي عن والده نسبته الى اكثر المتاخرين ومنشأ الخلاف اضطراب متن الحديث والاختلاف في نقله فعن الكافي
عن محمد بن يحيى رفعه عن ابان قال قلت لابي عبد الله ع فتاة منا بها قرحة في جوفها والدم سائل لا تدري من الحيض ام من دم القرحة
فقال مرها فلتستلق على ظهرها ثم ترفع رجليها ثم تستدخل اصبعها الوسطى فان خرج الدم من الجانب الايمن فهو من الحيض وان خرج
من الجانب الايسر فهو من القرحة وعن الشيخ ره في التهذيب انه نقل الرواية بعينها وساق الحديث الى ان قال فان خرج من الجانب
الايسر فهو من الحيض وان خرج من الجانب الايمن فهو من القرحة فمن ذلك وقع الخلاف بينهم فمنهم من رجح نقل الشيخ ره بانه اثبت لموافقتها لما
ذكره المفيد والصدوق في المقنعة والفقيه الذي ضمن صحته فانه وكونه مستخرجا من الكتب المشهورة ولما ذكره والده في رسالته التي كانت
مرجع جميع من تاخر عنه عند اعواز النص كما صرح غير واحد ولما ذكره الشيخ ره في النهاية مع ان عمله فيها على ما صح عنده من الرواية على ما قيل
والمحكي عن الفقه الرضوي وفيه كما عبر بعبارته في الفقيه واسنده الى رسالة والده فان اشتبه دم الحيض بدم القرحة فربما كان في جوفها قرحة فلتستلق
الى اخر ما حكي عن التهذيب ايضا فالى الشهرة العظيمة بين القدماء والمتاخرين بينهما بعد ملاحظة رجوع الشهيد ره في البيان عما في الدروس والى الشهرة
بين النساء انه المعروف عندهن كما حكي عن بعض شرح المفاتيح وكونه موافقا لما روي من ان الحائض اذا ارادت ان تستبرئ نفسها الصقت بطنها
الى جدار ورفعت رجلها اليسرى فانه يدل على ان الحيض في الايسر كما نبه عليه في جامع المقاصد لعله لما ذكر كلا او بعضا قال في المعتبر ان ما في
الكافي لعله سهو من الناسخ ومنهم من رجح نقل الكليني ره بما هو معروف من ضبطه وتقدمه في الحديث وعارض ما حكيناه عن المعتبر عن ابن
طاوس من ان الحكم بكون الايسر علامة للحيض انما هو موجود في بعض نسخ التهذيب الجديدة والقطع بانه تدليس بل عن الذكرى ان كثيرا
من النسخ الجديدة للتهذيب موافق لما في الكافي فيمكن ح ان يقال ان رواية الكافي حجة سالمة عن الاضطراب والمعارض بل لا اضطراب ولا تعارض
انما هو في نسخ تهذيب بعضها مع بعض واما رواية رفع الرجل اليسرى في الاستبراء فمعارضة برواية اخرى دالة على رفع الرجل اليمنى عند الاستبراء
وان كانت الاولى اصح مع ان في دلالتها على المطلوب تاملا ونظرا واما حكاية الشهرة بين النساء فهي معارضة بما حكاه في المستند عن والده
من ان كل امرأة رايناها وسالناها اعترفت بعدم ادراك جانب الخروج مضافا الى ما قيل من ان القرحة غالبا في طرف الامعاء والقلب واما
دعوى الشهرة العظيمة بين القدماء والمتاخرين فقد اجيب عنها بان الشهرة بين ارباب الحديث غير ثابتة وبين اهل الفتوى ناشئة من
الترجيحات الاجتهادية مع ان تعيين متن الرواية بالشهرة في الحقيقة قول بحجية الشهرة فقط اذ ليس المقام مقام الانجبار ولا من قبيل تعارض
الاخبار ومن هنا يعلم ان تعيين متن الرواية بموافقته للفقه الرضوي ايضا لا وجه له لان المتن امر توقيفي لا يثبت الا بالنقل خصوصا
مع كون الفقه الرضوي ادنى مرتبة من الاخبار الضعيفة المسندة من جهة عدم ثبوت سنده ومن جهة اشتماله على امارات توهن صدوره
عن الامام ع كما قرر في محله وكذا الحال في موافقته للفتاوى فانها لا تعين المتن خصوصا فتاوى الشيخ ره فقد قيل انها مضطربة واذا عرفت
ذلك علمت ان المسئلة محل اشكال وفيه لان ما ذكره هؤلاء من كون رواية الكافي حجة سالمة عن المعارض ووقوع التعارض بين نسخ تهذيب بعضها

مع بعض معارض بما حكاه في الجواهر عن بعض المحققين انه قال اتفقت نسخ التهذيب على المشهور وان كانت هذه الدعوى في غاية الغرابة اذ لا اتحاد
للوثوق على اتفاق النسخ وكيف كان فطريق الحكم في المسألة غير واضح وقد اجاد المصنف ره في المعتبر حيث قال بعد ذكر الروايتين على الوجهين
ونقل القولين فاذن الاقوال مضطربة ولا محصل لها وقول ابن الجنيد ره ليس كل ما تضمنته رواية الكليني ره والرواية مقطوعة مضطربة
فلا اعمل عليها انتهى ووافقه صاحب ك فانه قال الاجود اطراح هذه الرواية كما ذكره المصنف في المعتبر لضعفها وارسالها واضطرابها ومخالفتها
للاعتبار لان القرحة يحتمل كونها في كل من الجانبين والاولى الرجوع الى حكم الاصل واعتبار الاوصاف انتهى وحكى عن صاحب الذخيرة متابعته
في ذلك واما ما ذكره بعض المحققين ره بعد ذلك من ان العمل على المشهور لافادة الشهرة الظن بصدور رواية التهذيب بل لو قيل بحجية الشهرة
هنا بناء على كشفها قطعا عن صدور رواية ظنية لم يكن بعيدا كما ثبت في الاصول انتهى فوجه المنع عليه غير خفي وكذا ما ذكره بعد نقل كلام
المعتبر والمدارك من ان الرواية وان كان ضعفها بالارسال فلا ينبغي التامل في انجباره بشهرة اصل الرواية بين اهل الرواية والفتوى فلا اشكال فيها من حيث
السند واما اضطرابها من حيث المتن فلا يوجب طرحها لان المفروض بعد اعتبار السند هو الحكم بصدور احدى العبارتين عن الامام فهي
مخصصة لادلة الصفات وغيرها بما عدا صورة اشتباه الحيض بالقرحة فاللازم بعد انتفاء المرجح التخيير لا الطرح والرجوع الى العمومات الا انك
قد عرفت ان رواية التهذيب لا تخلو من رجحان انتهى وذلك لان قوله عنهما اشتهر بين اصحابنا انما هو من قبيل المطلقات دون العمومات
ومثل ما نحن فيه مما وقع فيه الاضطراب على وجه يزيد للتامل فيه الا الحيرة خارج عما ينصرف عليه الاطلاق قطعا ومن جميع ما ذكرنا ظهر
سقوط ما في الرياض من قوله وقصور الخبرين يغني عن جبره بالفقه الرضوي مع قوة الثاني وحجيته في نفسه منجبر بالشهرة فلا وجه لعدم اعتبار الجانب
بالمرة كما عن المعتبر وظاهر المنتهى والشرايع والاضطراب في متن الخبر مدفوع بما مضى من الترجيح ومخالفة الاعتبار بمعنى امكان وجود القرحة في
الجانبين غير مسموع عند في مقابلة النص لا سيما مع شهادة المتدينة من النسوة بذلك على ما حكاه بعض المشايخ انتهى مضافا الى عدم ثبوت سند
للفقه الرضوي عندنا بل وجوده هنا لا كما فرض في محله فهو عندنا ليس في مرتبة الاخبار الضعيفة المسندة بل ربما امكن ان يقال ان اخبار الضعيفة
اذا وافقها الشهرة انجبرت غالبا من جهة العلم او الظن بانتسابها الى الاصحاب واما الفقه الرضوي فهو من جهة عدم تداوله واشتهاره بحيث الظاهر لا
في الازمنة المتاخرة يحصل الظن بعدم استنادهم اليه في الحكم فيشكل الحكم بانجبار ضعفه بالشهرة كما انه يتجه على ما ذكره من ان مخالفة الاعتبار
غير مسموعة في مقابلة النص انه لو كان مؤدى النص هو الحكم التعبدي محضا لم يكن على ما ذكره غبار واما مع اخباره عن الموضوع الخارجي فيكون مخالفته
للموضوع الخارجي لعيانا موجبا لوهنه وسقوطه الا ان يقال انه بعد بلوغ الرواية مرتبة الحجية لا يصلح مثل ذلك لوهنها اذ لعل الله سبحانه
وهب للقرحة خاصة وهي عدم حدوث القرحة في الايمن منهن كما علمنا بذلك فتامل ويقرب من مسلك صاحب الرياض ره ما ذكره في المستند بعد
ذكر رواية التهذيب والفقه الرضوي بقوله وبالشهرة كما مر تنجبر ضعفها كما ان الاخيرة بجابر بالاحدثية التي هي من المرجحات المنصوصة تترجح
على مرفوعة ابان لمرجوحيته في الكافي بالعكس ان قلنا بتعدد روايتي الكافي والتهذيب وباتحادهما مع سقوط نسخة التهذيب بترجيح الكافي عليها
بالاضبطية والاقدمية او باضطراب النسخة واما ان قلنا باتحادهما او ترجيح نسخة التهذيب او بتكافؤهما فلا يكون للاخيرة المنجبرة معارض لسقوط
النسخة اما بالمرجوحية او بالتكافؤ وبقاء الاخيرة بلا معارض انتهى ملخصا واما الثاني فتفصيل القول فيه انه اختلف اصحابنا
فيه على قولين احدهما انه يختص اعتبار الجانب من الايمن او الايسر كل على مذهبه بالاشتباه بالقرحة فلا يجري في غيره مط وحكى هذا القول
عن الاكثر فلو خرج الدم بصفة الحيض وشرائطه من الجانب المخالف مع عدم القرحة فلا يمنع ذلك عن جعله حيضا وثانيهما انه يعتبر في الحيض مطلقا
وحكى هذا القول عن ابن الجنيد ممن قال باختصاص الحيض بالايمن لانه اخذ في تعريف الحيض الخروج من الايمن وفي تعريف الاستحاضة الخروج من الايسر
واستظهر هذا القول من المصنف ره هنا نظرا الى عدم تقييده القول بنفي الحيضية بصورة الاشتباه بالقرحة ونسب الى العلامة ره في الارشاد
نظرا الى اعتباره الخروج من الايسر في تعريفه حجة القول الاول وجهان الاول ان مقتضى النص انما هو الحكم بالحيضية عند الدوران بينها
وبين القرحة فيجب الاقتصار في تخصيص القواعد المقررة للحيض على مورد النص الثاني استمرار السيرة على عدم مراعاة الجانب مؤيدا بما
حكى عن جالينوس من ان الحيض يخرج من الجانبين لان فم الرحم تارة يميل الى اليمين واخرى الى اليسار حجة القول الثاني امران احدهما
ما ذكره في ك من ان الجانب ان كان له مدخل في حقيقة الحيض وجب اطراده والا فلا انتهى وثانيهما ما ذكره في الجواهر من ان ظهور
الرواية المتقدمة في العموم بالنسبة الى صورة الاشتباه المذكورة وغيرها ثم قال واحتمال اختصاصها بذات القرحة بعيد لكون السؤال فيها
عن ذلك لا يقتضي بالاختصاص لمكان ظهورها في كون ذلك من لوازم الحيض في نفسه وبما سمعت ينقطع الرجوع الى الصفات وقاعدة الامكان

وما يؤيد انه لعل هذه الصفة كغيرها من الصفات منشأها الغلبة بل هو اولى منها بالوضوح لما تقدم سابقاً من ان لها احتمالاً ومع ذلك لا يقدح تخلفها
في الحكم بالحيضية فهل عند الامكان بل بعد تسليم تحكيم قاعدة الامكان في سائر الصفات في غيرها لدلالة الدليل عليه انه يثبت تخلفها المانع
من الحكم بكون الصفرة والكدرة حيضاً في ايام الحيض بخلاف ما نحن فيه نعم الظاهر انه لا يجعل ذلك مميزاً لغير دم القرحة فانه ليس في الادلة ما
يدل على عدم خروج الحيض من الجانب الايسر فيكون الحاصل انه لا يقطع على الخارج من الايسر من حيث كونه كذلك بحيضيته نعم لو كان الاشتباه
منحصراً في القرحة خاصة كان التمييز بذلك متجهاً انتهى واورد على اولهما بان ذلك مجرد اعتبار لا يخصص لعمومات الكثيرة الناطقة
بقواعد الحيض وعلى ثانيهما بمنع ظهور رواية القرحة في كون الخروج من الجانب الايمن او الايسر من لوازم الحيض في نفسه لاحتمال كون الغالب
خروج الحيض من الايسر مثلاً احتمالاً مساوياً فاعتبره الشارع في مورد خاص لمصلحة والانصاف انه متجه واما ما دفعه صاحب الجواهر رحمه الله من انه لو ثبت
تخلف سائر الاوصاف فلذلك اعتبر من باب الغلبة ولم يثبت تخلف هذا الوصف بل يتوقف في مثل ذلك فلا ينهض بدفع هذا الايراد لانه ليس مقصود
المورد اثبات الغلبة والتخلف بل مقصوده ابرام العمل بالنص تعبداً وهذا مما يكفي فيه مجرد احتمال اعتبار الشارع له لو لا الخصوصية في المورد الخاص من
جهة الغلبة لاقتضائه تعبداً كون الخروج من اليسار من لوازم الحيض لا يمكن انفكاكه عنه المستلزم لاعتباره حتى في غير المورد الخاص وهذا مما
لا غبار عليه اذ ليس الموجود في الرواية الا قوله عليه السلام مرها فلتستلق على ظهرها ثم تستدخل اصبعها الوسطى فان خرج الدم من الجانب الايمن او
الجانب الايسر على الاختلاف فهو من الحيض الخ في جواب السؤال عن اشتباه دم الحيض بدم القرحة وهذا الجواب كما يحتمل ان يكون مبنياً على كون الخروج
من جانب معين من الاوصاف اللازمة للحيض كذلك يحتمل ان يكون مبنياً على كونه من الاوصاف الغالبية وقد اعتبره الشارع في مورد خاص تنبيهات
الاول ان ظاهر قول السائل فتاة منا بها القرحة والدم سائل لا تدري من الحيض ام من دم القرحة هو تحقق القرحة ووجودها قبل الشك
في حال الدم سواء كان قد سال منهما الدم الذي يعلم انه منها ام لم يسل وعلى هذا فلو تحقق سبق الحيض وتأخر القرحة او تأخر سيلان الدم
منها وشك في شيء مما تأخر من الدم السائل اما بان يشك بان انقطاع الحيض وقيام دم القرحة مقامه او بان يشك في امتزاجه به كان في ذلك
خارجاً عن مورد الرواية فيتعين الاخذ باستصحاب الحيض فيكون حكم هذه المسألة على خلاف ما حكمنا به في العذرة والفرق اطلاق النص هناك
بخلافه ههنا وبهذا يظهر سقوط ما ذكره صاحب الجواهر بقوله وبالتامل فيما ذكرنا في المسألة المتقدمة يظهر لك جريان جملة مما ذكرنا
هناك في المقام منها امكان جريان اعتبار هذا التمييز مع الشك في اصل وجود القرحة كما ذكرنا في العذرة خلافاً لما يظهر من بعض مشايخنا
انتهى ويعلم مما ذكرناه عدم جريان حكم الرواية بطريق اولى اذا كان اصل وجود القرحة مشكوكاً محتملاً لان ظاهر قوله فتاة منا بها قرحة هو
تحقق القرحة لا احتمالها ومن هنا قال بعض المحققين ان الاكثر وان اطلقوا كون الجانب مميزاً عند اشتباه الحيض بالقرحة الا ان الظاهر انهم
يريدون هذا الاشتباه في خصوص ذات القرحة كما فهمه في الروض من كلامهم ويستفاد من عبارة الصدوقين والروضة لا مجرد احتمال القرحة
وان لم يعلم بها فلا يجب الفحص من الجانب في ان احتمل القرحة فيما يمكن فيه الحيضية انتهى وهو جيد الثاني انه لو دار الامر بين الحيض ودم
القرحة ودم ثالث كالاستحاضة مثلاً فهل يميز الحيض بالجانب فيحكم بالحيضية ام يكتفى بنفي القرحة فيبقى حال الدم مردداً بين الامرين
الآخرين مثلاً لو قلنا بكون الخروج من الايسر مميزاً للحيض من دم القرحة فهل يحكم بخروجه منه بتعيين الحيض ام بنفي القرحة وحدها ويبقى الامر
دائراً بين الآخرين فيه وجهان اوفقهما بالثاني نظراً الى ان الخروج من الايسر وان كان صفة للحيض بحكم الادلة الا ان عدم مشاركة غيره له في تلك الصفة
لم يثبت من الادلة فيجوز ان يشاركه فيها غيره والظاهر ان هذا مراد صاحب الجواهر بقوله نعم الظاهر انه لا يجعل ذلك مميزاً لغير دم القرحة
فانه ليس في الادلة ما يدل على عدم خروج غير الحيض من الجانب الايسر فيكون الحاصل انه لا يقطع على الخارج من الايسر من حيث كونه كذلك
بحيضيته نعم لو كان الاشتباه منحصراً في القرحة خاصة كان التمييز بذلك متجهاً انتهى الثالث انه الحق في كشف الغطاء الجرح الواقع في الجوف
بالقرح معللاً لعدم التمييز بينهما الى اتحادهما في المعنى وانت خبير بعدم مساعدة النص على ذلك وان ما ذكره غير صالح للاستناد اليه في
الاحكام الشرعية الرابع انه ذكر بعضهم ان المدار في مخرج الحيض هو ما تقدم في مخرج سائر الاحداث الخارجة من غير المخرج الطبيعي و
يجري فيه الكلام من التفصيل بالاعتياد وعدمه وهو حسن قوله واقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة وكذا اقل الطهر هذه العبارة
تضمنت ثلث مسائل الاولى ان اقل الحيض ثلثة الثانية ان اكثره عشرة وهاتان مما لا خلاف فيهما والاجماع المنقول فيهما والنصوص
الدالة عليهما فقد بلغا من الاستفاضة الى ما يقرب حد التواتر فروى يعقوب بن يقطين في الصحيح عن ابي الحسن عليه السلام انه قال ادنى الحيض ثلثة
واكثره عشرة وروى صفوان بن يحيى في الصحيح ايضاً قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن ادنى ما يكون من الحيض فقال ادناه ثلثة وابعده عشرة الى غير

الكلام في تحديد الحيض واقله

ذلك على الاستحباب ونقل الشيخ ره في الصحيح عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع ان اكثر ما يكون الحيض ثمان وادنى ما يكون منه ثلثة وهو
مطروح وقد صرح به جماعة من الاصحاب بانه مخالف للاجماع ولهذا قال الشيخ ره انه شاذ اجمعت العصابة على ترك العمل به ثم اوله بالحمل
على محمل بعيد وهو ان المراد ان من عادتها ثمانية ايام اذا استمر بها دمها فان اكثر ما تحتسب لها هو الثمانية التي هي عادتها وقال
في مشرق الشمسين بعد توجيه ترك الاتفاق فيهما بانه لعله ع اعتبر الليالي والمراد ان اكثر عادات النساء ثمانية لا انها اكثر ايام الحيض
انتهى وهذا الحمل قريب بحسب اللفظ بعيد بحسب ملاحظة منصب الامامة اذ ليس مقتضاه الا بيان الامور الشرعية فبيان حال الامور
والموضوعات الخارجية لا يخلو عن بعد وحكى في الحدائق عن المحقق حمل الصحيحة المذكورة على ارادة الاكثر بحسب العادة والغالب في الشرع
واستجوده معللا بان بلوغ العشرة في العادة نادر ولكن لا يخفى ان هذا الحمل لا يزيد على ما قبله وان كان قد عمم فيه لفظ الغالب
في الشرع لان ذلك لا يرفع الكثرة الغالبية وليس فيه افادة حكم شرعي ثم ان المراد بالايام اما ان يكون خصوص ايام التلبس بالدم
او ما هو اعم منها ومن ايام النقاء المتخللة بينها بناء على المشهور من كونها من ايام الحيض شرعا فلو رات ثلثة فانقطع ثم عاد في العاشر وانقطع
كان الاكثر ايام الحيض حقيقة على الثاني وملحقا به شرعا على الاول الثالث ان اقل الطهر عشرة ايام وادعى عليه الاجماع في
الانتصار وقال في التذكرة اقل الطهر بين الحيضتين عشرة ايام ذهب اليه علماؤنا اجمع وفي الذكرى واقل الطهر عشرة ايام باتفاقنا وحكى
الاجماع عليه عن ف والمنتهى وروض الجنان وغيرها ويدل عليه اخبار معتبرة منها صحيحة محمد بن مسلم عن الباقر ع لا يكون القرء اقل من العشرة
فما زاد واقل ما يكون عشرة من حين تطهر لكن مع ذلك يظهر خلافه من الصدوق والشيخ ففي الفقيه فاذا رات الدم خمسة ايام او رات
الدم اربعة ايام والطهر ستة ايام فاذا رات الدم خمسة ايام او رات الدم اربعة ايام والطهر ستة ايام واذا رات الدم لم تصل واذا رات
الطهر صلت تفعل ذلك ما بينها وبين ثلثين يوما فاذا مضت ثلثون يوما ثم رات دما صبيبا اغتسلت واحتشت بالكرسف واستثفرت في
وقت كل صلوة واذا رات صفرة توضأت ومثله في المقنع وقال الشيخ ره في النهاية فان كانت امراة لها عادة الا انه اختلط عليها العادة
واضطربت وتغيرت عن اوقاتها وازمانها فكلما رات الدم تركت الصوم والصلوة وكلما رات الطهر صلت وصامت الى ان ترجع الى حال
الصحة وقد روي انها تفعل ذلك ما بينها وبين شهر ثم تفعل ما تفعله المستحاضة وحكي مثله عن المبسوط وفي النصوص ايضا ما يوافق ذلك
ففي صحيحة يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله ع المراة ترى الدم ثلثة ايام او اربعة ايام قال تدع الصلوة قلت فانها ترى الطهر ثلثة
ايام او اربعة ايام قال تصلي قلت فانها ترى الدم ثلثة او اربعة قال تدع الصلوة تصنع ما بينها وبين شهر فان انقطع عنها والا فهي
بمنزلة المستحاضة ورواية ابي بصير قال سئلت ابا عبد الله ع عن المراة ترى الدم خمسة ايام والطهر خمسة ايام وترى الدم اربعة ايام والطهر
خمسة ايام وترى الدم اربعة ايام والطهر ستة ايام فقال ان رات الدم لم تصل وان رات الطهر صلت ما بينها وبين ثلثين يوما واذا تمت
ثلثون يوما فرات دما صبيبا اغتسلت واستثفرت واحتشت بالكرسف في وقت كل صلوة فاذا رات صفرة توضأت لكن قال المص ره
في المعتبر بعد نقلهما ما نصه قال الشيخ ره في الاستبصار الوجه في هذين الخبرين ان نحملهما على امراة اختلطت عادتها وايام اقرائها او مستحاضة استمر بها
الدم واشتبهت عليها العادة ثم رات ما يشبه دم الحيض ثلثة او اربعة وما يشبه الاستحاضة ثلثة او اربعة وهكذا ففرضها ان
تجعل ما يشبه دم الحيض حيضا والاخر طهرا صفرة كان او نقاء لتستبين حالها وهذا تاويل لا بأس به ولا يقال الطهر لا يكون اقل من
عشرة لانا نقول هذا حق لكن ليس هذا طهرا على اليقين ولا حيضا بل هو دم مشتبه تعمل فيه بالاحتياط انتهى وقال في الجواهر بعد حكاية ما عن
الاستبصار وكان مراده ان مثل هذه المراة المتحيرة التي لا طريق لها الا معرفة دم الحيض من غيره فيحتمل في كل دم تراه ان يكون
حيضا فرضها ذلك فليست تطهر يقينا ولذا استجوده المص ره في المعتبر وعليه يحمل ما في الفقيه والمبسوط وعن النهاية والمقنع
والفتوى بذلك ولعل مرادهم العلامة من الاستبصار ما ذكرنا بل يحتمل انه استثناء من الحكم بان اقل الطهر عشرة ولذا توقف فيه في هي
او لان القاعدة تقتضي في مثل ذلك بالحيض بالدم الاول وكل ما امكن من غيره الى العشرة وما عداه استحاضة لكن لا يخفى عليك
انه لا وجه للاعتماد عليهما بعد معارضتهما لما سمعته من صريح المعول به عندهم انتهى وهو جيد ثم اعلم ان الطهر انما هو محدود في جانب
القلة فليس للاكثر حد بالاجماع كما في التذكرة ويدل عليه صحيحة محمد بن مسلم المتقدم ذكرها حيث قال فيها لا يكون القرء اقل من العشرة
فما زاد واقل ما يكون العشرة من حين تطهر الى ان ترى الدم فانها تضمنت بيان الاقل وانه عشرة وحكم الاكثر وهو عشرة فما زاد من
دون انهاء الى حد وحكي في التذكرة عن ابي الصلاح انه حد الاكثر بثلثة اشهر قال في الحدائق ولم نقف له على مستند انتهى ووجه العلامة

في كره والشهيد في الذكرى بكونه مبنيا على الغالب قوله وهل يشترط التوالي في الثلثة ام يكفي كونها في جملة العشرة الاظهر الاول
هذا مما يتفرع على المسئلة الاولى من المسائل الثلث التي ذكرها في العبارة السابقة على هذه العبارة ولم يذكر شيئا مما يتعلق
بالمسئلتين الاخيرتين ونحن نتعرض للجميع استيفاء لتمام ما ينبغي تحقيقه فنضع الكلام في مقامات المقام الاول في اشتراط التوالي
في الثلثة او الاكتفاء بكونها في جملة العشرة فنقول اختلفوا فيه على اقوال احدها ما ذهب اليه الاكثر من اشتراط التوالي وثانيها ما
ذهب اليه الشيخ ره في النهاية من عدم اشتراطه فانه قال فان رات المراة الدم يوما او يومين فلتترك الصلوة والصوم وان رات الدم
اليوم الثالث او فيما بعد الى اليوم العاشر فذلك حيض وان لم تر بعد ذلك دما الا بعد انقضاء العشرة الايام فان ذلك
ليس بحيض ووجب عليها قضاء الصلوة والصوم فيما تركته انتهى وحكي عن ابن البراج ره في المهذب ومال اليه المحقق الاردبيلي ره واختاره
في كشف اللثام والحدائق وثالثها ما حكي عن الراوندي من اشتراط التوالي في غير الحامل وعدم اشتراطه فيها واستظهر في كشف اللثام من
الوسيلة التردد في اعتبار التوالي لانه قال فيها وللحائض ثلثة احوال اما ان ترى الدم قليلا وهو ثلثة ايام متواليات وروي مقدار
ثلثة ايام من عشرة او كثيرا وهو عشرة ايام او متوسطا وهو ما بين الثلثة الى العشرة انتهى ولا يخفى ان ظاهره ترجيح الاول دون التردد
حجة القول الاول وجوه الاول ما تمسك به في لك وذكره من الاحتياط في العبادة وتوضيحه ما حكي عن بعض من ان الصلوة ثابتة في الذمة
بيقين فلا يسقط التكليف بها الا مع تيقن السبب ولا يقين بثبوته مع انتفاء التوالي وتخصيص العبادة بالذكر مبني على ان غيرها من
احكام الحائض لا يجري فيها قاعدة الاشتغال كحرمة دخول المساجد عليها وحرمة وطيها وحرمة مس كتابة القران عليها ونحو ذلك و
الظاهر ان المراد بقاعدة اليقين في عبارة بعضهم كصاحب الجواهر ره مثلا هو هذا الذي من اليقين بالتكليف وانه لا يسقط الا باليقين بالمسقط
واجيب عنه بوجهين احدهما ما ذكره صاحب الرياض من المنع من ثبوتها في الذمة في المقام ثم قال كيف لا وهو اول الكلام مع ان مقتضى
الاصل عدمه والتمسك بذيل الاستصحاب في صورة رؤيتها الدم المزبور بعد دخول الوقت ومضي مقدار الطهارة والصلوة والحاق ما
قبله به لعدم القائل بالفرق معارض بالتمسك به في صورة رؤيته اياه قبل الدخول ويلحق به ما بعده بالاجماع المزبور ورد بان المراد من
ثبوتها في الذمة انما هو بالخطاب التعليقي المتحقق بالتكليف به قبل دخول الوقت اذ ليس قوله صل اذا دخل الوقت بمجرد اخبار كما عساه يتخيل
بل هو خطاب وتكليف بالفعل عند دخول الوقت ومن هنا يصدق على العبد الذي امره سيده بفعل معلق انه مكلف ومخاطب ولذا يجب على المكلف
في بعض الصور حفظ ما يتوقف عليه الفعل قبل دخول الوقت اذا علم عدمه بعده وعلى ان التمسك باستصحاب البراءة قبل دخول الوقت في
نفي الشغل بعده لا يخلو من تامل ونظر كيف لا مع انا نعلم ان براءتها قبل الوقت انما هو لعدم دخول الوقت الذي ينقطع بمجرد دخول الوقت
نعم لو كان شك في كون الان الثاني من الوقت مشغولا بها سابقة وكانت بريئة قبله امكن جريان هذا الاستصحاب ومنه يعلم فساد ما
ذكره اخيرا من التمسك باصالة العدم على انه كيف يتصور ذلك مع استصحاب الطهارة وثانيهما ما اورده صاحب الحدائق ره من ان ما ذكروه
من ثبوت الصلوة في الذمة بيقين مسلم الا انه قد دلت الاخبار المتفق عليها على انها تسقط بالحيض الذي اقله ثلثة وهي مطلقة شاملة
باطلاقها لما كانت متوالية او متفرقة في ضمن العشرة ومدعي التقييد بالتوالي عليه الدليل وليس فليس بل الادلة بصريحها وظاهرها
عاضدة لهذا الاطلاق واجاب في كشف اللثام عن التمسك بالاحتياط بالمنع من تحققه هنا في العبادات فان تركها عزيمة الثاني ما
تمسك به بعض المحققين من اصالة عدم الحيض الحاكمة على اصالة البراءة واستصحابها مع انه معارض باستصحاب الاحكام التكليفية والوضعية
الثابتة لها قبل رؤية هذا الدم وفيه ان مقتضى اصالة عدم الحيض سليمة عن المعارض فان اصالة عدم الاستحاضة وعدم تعلق احكامها لانا
ان قلنا بثبوت الواسطة بين الحيض والاستحاضة على ما يستفاد من كلام بعض كما سيجيء في باب الاستحاضة فلا تنافي بين الاصلين وان قلنا
بعدم الواسطة بينهما في دم لم يعلم انه نفاس او قرحة وعذرة فاصالة عدم الحيض حاكمة على اصالة عدم الاستحاضة ايضا لان المستفاد من الفتاوى
بل النصوص ان كل دم لم يحكم عليه بالحيضية شرعا ولم يعلم انه لقرحة او لعذرة او نفاس فهو محكوم عليه باحكام الاستحاضة ومعه فاذا
انتفى كونه حيضا بحكم الاصل تعين كونها استحاضة فتامل وكتب هو ره في الحاشية ان وجه التامل هو ان اصالة عدم الحيض لا تثبت ان هذا
الدم ليس بحيض حتى يثبت كونه استحاضة فافهم انتهى ثم قال ولو اغمضنا عن استفادة ذلك من النصوص والفتاوى قلنا ايضا ان نثبت احكام
الاستحاضة من الحكم بوجوب الصلوة بمقتضى اصالة عدم الحيض السليمة عن المعارض في خصوص الصلوة يجب الاغتسال مع عمل القطنة للقطع ببطلان
الصلوة بدونها لانها اما حائض او مستحاضة او يجب تجديد الوضوء لكل صلوة مع عدم الغسل لان الوضوء الواحد لا يرفع حدثا قطعا الا انه رده

الظاهر ان المراد باصالتنا عدم تعلق احكام الحائض بعد ثبوته في مسئلة الحكم الكلي الظاهر ان المراد باصالتنا عدم الحيض في كلام بعضهم مطلق الاصل في كلام بعض الاصحاب فهذا القول لعلي انه هو وهو هذا البعض منه شيد فضله

...تحاشيه
...رسالة الموجود
...ض من جهة ان لا اصل الموضوعي
...ان العدم عليه نعم بان هناك الحال
...يبقى هنا شيء وهو ما ذكره في الحاشية فانه يمكن ... تاعدة رؤيتها دم ه

دفعه بانه لا يرد بما في النصوص والفتاوى من ان كل دم لم يحكم عليه بالحيضية فهو استحاضة الا ان صاحبة الدم اذا حكم عليها بكو
بعد كونها حائضا حكم عليها بكونها مستحاضة وهذا القدر لا يفتقر في اثباته مقتضيا الى توسيط معرفة حال نفس الدم من حيث هو
فلا يكون اصالة عدم الحيض بالنسبة الى اثبات كونها مستحاضة من الاصول المثبتة هذا وبقي هنا امر اخر وهو ان ما ذكره اولا من ان
استصحاب البراءة معارض باستصحاب الاحكام التكليفية والوضعية وانهما يتساقطان مما لا نفهم له وجها لان الثاني حاكم على الاول
فلا وجه للحكم بالتساقط بل اللازم ان الثاني حاكم على اصل البراءة فيكون موافقا لاصالة عدم الحيض الحاكم عليه ايضا الا ان اصالة عدم
الحيض اصل موضوعي واستصحاب الاحكام اصل حكمي فتدبر واشار بقوله ولو اغمضنا عن استفادة ذلك من النصوص والفتاوى الى
انا لو اغمضنا عن كون اصالة عدم الحيض حاكمة على اصالة عدم الاستحاضة وصار الاصلان من قبيل المتعارضين لم يمنع هذا التعارض من
الاخذ باصالة عدم الحيض في خصوص الصلوة لان كلا من المتعارضين يسقط عن الاعتبار بمقدار المزاحمة والاصل الاول مما لا مزاحم له في
اثبات وجوب الصلوة عليها اذ ليس من اثار عدم الاستحاضة سقوط الصلوة فناخذ بمقتضى الاول ونستند في اجراء احكام الاستحاضة
في صلوتها الى العلم الاجمالي بكون الدم حيضا او استحاضة الثالث ما تمسك به صاحب الحدائق وغيره من ان المتبادر من قولهم ادنى الحيض ثلثة
واقله ثلثة كونها متوالية واجاب صاحب الجواهر بالمنع من هذه الدعوى اما اولا فلانه لو نذر المكلف صوما ثلثة ايام على الاطلاق فاللازم بمقتضى
ما ذكروه وجوب التوالي فيها وهو لا يلتزمون به واما ثانيا فلانه لو تم ذلك في الثلثة للزم مثله في العشرة يعني عشرة الحيض لاشتراكهما في الاطلاق
في اخبار هذه المسئلة وهم لا يقولون به واما ثالثا فلانه لو سلم ذلك فانه يجب الخروج عنه بقيام الدليل على خلافه وهو الاخبار واجاب
في الرياض بوجه اخر وهو ان صحته يتوقف على ما ذهب الخصم الى كون الثلثة في ضمن العشرة حيضا خاصة وهو غير معلوم بل مقتضى اطلاق
الاجماعات المنقولة حتى عدم كون الطهر اقل من عشرة كونها مع الباقي حيضا فلا يتم الاستدلال في محل النزاع اذ الكلام ح يرجع الى اشتراط التوالي
في الثلثة الاول من اكثر الحيض اعني لا والا فالاقل لا بد فيه منه اجماعا والجميع مردود اما الاول فبما ذكره بعض المحققين من ان الظاهر
من اطلاق ظرفية الثلثة للحيض في الاخبار استمراره في هذا الزمان وليس هذا من قبيل نذر صوم ثلثة ايام في عدم فهم التوالي منه بل من
قبيل نذر الجلوس في المسجد مثلا ثلثة ايام وقولك اقل مقدار سيلان الدم ثلثة ايام وقولك مرض زيد ثلثة ايام ونحو ذلك مما وقعت المدة
ظرفا لفعل من شانه الاستمرار فانه يفهم منه ان ذكر القدر لبيان استمراره واما الثاني فبانا نلتزم باشتراط التوالي في اكثر الحيض اعني
العشرة ونقول ان اكثر الحيض عشرة متوالية الا ان الشارع جعل النقاء بين الدمين في العشرة في حكم ايام الدم على ما هو كما سيجيء و
اما الثالث فبما ستعرفه من عدم دلالة ما استدل به من الاعتبار على عدم اعتبار التوالي على مطلوب من استدل به واما الرابع فبان ظاهر
لفظ الحيض في قولهم اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة هو ان الاخبار وردت في مقام تحديد ايام الدم قلة وكثرة وكلام اصحابنا في ذلك
انما هو على طبق الاخبار ويؤيد ذلك ما في مرسلة يونس لا بينه ان قلة الحيض وكثرته باعتبار قلة الدم وكثرته وما ورد من ان اقله ثلثة و
اوسطه خمسة واكثره عشرة فالخلاف ح في انه يعتبر التوالي في اقل ايام الدم او لا يعتبر فلا ينافي ذلك كون مجموع العشرة المتحقق فيها
ثلثة متفرقة محكوما بالحيضية عند الشارع مع كونها الفرد الاقل الحيض اعني الدم السائل او سيلان الدم الرابع ما عن المعتبر من ان تقدير
الحيض امر شرعي غير معقول فيقف على مورد الشرع ولم يثبت في المتفرق التقدير الشرعي واجيب عنه بان غاية ما دلت عليه الاخبار هو
ان اقله ثلثة وهي اعم من ان تكون متوالية او متفرقة ومدعي التقييد بالتوالي يحتاج الى الدليل اقول لا يخفى سقوط الاستدلال بهذا
الوجه على كل من القولين لان مقتضاه انما هو عدم الثبوت في القائل باشتراط التوالي يقول انه ثبت اعتبار التوالي و عدم كون المتفرق حيضا

اجيب صاحب الحدائق ه

وبل
القول
مان اقل الطهر
ما في الفقه الرضوي
تركها في اليوم واليومين واجاب
الكلام بما قدمناه عنه فربما هو ظاهر
من عشرة اذا كان في حيضة واحدة فلا بد من حمل هذه … حرم الذي اشار اليه فلم
قوله ع وربما تعجل الدم من الحيضة الثانية والحد بين الحيضتين القرء وهو عشرة ايام بيض فان رات الدم بعد اغتسالها من الحيض قبل
استكمال ايام بيض فهو ما بقي من الحيضة الاولى وان رات الدم بعد العشرة البيض فهو ما تعجل من الحيضة الثانية انتهى وانت خبير بسقوطه لان
الحمل على الغالب يحتاج الى دليل واما ما استشهد به من الكلام الاخر فلا دلالة فيه على حال الثلثة وانما المراد به انه بعدما رات المراة
ما جعلته حائضا ثم اغتسلت فرات قبل استكمال عشرة ايام بيض فما كان متمما للحيضة الاولى ومتصلا بها بضم البياض الذي
بينهما وجعله من جملة ايام الحيض واين هذا من تفرق الثلثة وكون ما بين الدمين طهرا لكن يبقى هنا شيء وهو ان جملة من الاواخر
تمسكوا بالفقه الرضوي في هذا المقام من جهة انجبار ضعفه بالشهرة ولي في ذلك تامل اذ نعلم اسناد الاولين من اهل الفتوى من حكمهم
اليه بل الظاهر عدمه كما لا يخفى على من لاحظ ادلة المتعرضين للاستدلال منهم وموافقة عبارة الصدوق والشيخ وبعض من
ضاهاهما بعد تسليم ظهورها في الاعتماد عليه لا يتاتى منها استناد الاكثر عليه فتدبر السابع ما استدل به بعضهم مما دل من الاخبار و
الاجماع على ان اقل الطهر عشرة بناء على ان لازم القول بعدم اعتبار التوالي في الثلثة جعل النقاء المتخلل بينها طهرا كما صرح به في الروض تبعا
للمحكي عن ابن سعيد في الجامع والعلامة في نهاية الاحكام وفخر الاسلام في شرح الارشاد ولعله من جهة ان الثلثة المتفرقة لو لم تكن مختصة بالحيضة
لم يكن اقل الحيض ثلثة بل ربما يتحقق بها اكثر الحيض كما لو رات الاول والخامس والعاشر فيختص اقل الحيض بالثلثة المتوالية وهو خلاف
المفروض من عدم اعتبار التوالي في الاقل واجيب عنه بوجهين احدهما ما تقدم في الجواب عن الايراد الرابع عن الدليل الثالث من
ان اصحاب القول بالتفرق يريدون بيان اقل ايام رؤية الدم لا مطلق الايام المحكوم فيها بالحيضية وان الاخبار ايضا انما وردت
في مقام تحديد ايام الدم قلة وكثرة وثانيهما ما يشير اليه ما حكي عن شارح الروضة حيث قال واعلم ان للاصحاب هنا مساهمة فان
كون الاقل ثلثة لا يجامع تفرقها فان الظاهر انها حين التفرق تكون الثلثة وما بينها حيضا والا نقص الطهر عن اقله فالاقل لا
يمكن ان يكون الا ثلثة متوالية نعم يتحقق الخلاف في انها مع التفرق هل يكون حيضا ام لا واذا ثبت كونه حيضا كان من افراد الزائد
على الاقل انتهى وحاصله ان محل النزاع ليس في الاقل بل في حيضية الثلثة المتفرقة وان كان من افراد الاكثر الثامن ما تمسك به جماعة
من عموم ادلة وجوب العبادات الشامل للمقام فلا يخرج عن تحتها الا ما علم ويرد عليه ان العمومات مخصصة قطعا بما دل على
حرمة العبادة على الحائض والتخصيص يفيد تنويع العلم فالمراة المستجمعة لشرائط التكليف على قسمين حائض غير مكلفة بالعبادات بل
هي منهية عنها وغير حائض مكلفة بها وقد اشتبه حال من رات الدم ثلثة ايام متفرقة من حيث كونها مصداقا لشيء من النوعين والعمومات
ليس لها قوة رفع الشبهة عن المصاديق وتمييز بعضها عن بعض واجاب عنه في المستند بان العمومات انما خصصت بالحائض المعلوم حيضها
اجماعا بل هي المراد من الحائض قطعا لان الالفاظ وان كانت اسامي للمعاني الواقعية الا انها مفيدة بالعلم هنا اجماعا بل في مطلق
مقامات التكليف وانت خبير بما فيه لان العلم ليس قيدا في الادلة الشرعية وانما هو طريق في الاطاعة فلا يصح جعله قيدا في المخصص
حتى تدخل من اشتبه عليها القيد لعدم العلم بكون ما راته حيضا تحت عمومات التكليف بالعبادة حجة القول الثاني وجوه احدها
اصالة عدم اشتراط التوالي ثانيها اصالة البراءة من العبادات ثالثها الاحتياط في بعض العبادات من جهة كون تركها في ايام الحيض عزيمة
لا رخصة وفي نحو الجماع مع منع تحقق الاحتياط بالاتيان بالعبادات لما عرفت من كون تركها عزيمة رابعها اطلاق النصوص الناطقة بان
اقل الحيض ثلثة نظرا الى عدم تبادر التوالي منها وهذه الوجوه الاربعة قد تمسك بها في كشف اللثام خامسها ما ذكره بعضهم من
التمسك بقاعدة الامكان السادس مرسلة يونس عن بعض رجاله عن الصادق ع قال ادنى الطهر عشرة ايام وذلك ان المراة اول

ماتحض

اذا كانت كثيرة الدم ويكون حيضها عشرة ايام فلا تزال كلما كبرت نقصت حتى ترجع الى ثلثة ايام فاذا رجعت الى ثلثة ايام ارتفع
يكون اقل من ثلثة ايام واذا رأت المرأة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة فان استمر بها الدم ثلثة ايام فهي حائض وان انقطع
عنها الدم بعد ما رأته يوما او يومين اغتسلت وصلت وانتظرت من يوم رأت الدم الى عشرة ايام فان رأت في تلك العشرة ايام من يوم رأت
الدم يوما او يومين حتى يتم لها ثلثة ايام فذلك الذي رأته في اول الامر مع هذا الذي رأته بعد ذلك في العشرة فهو من الحيض وان مرّ بها
من يوم رأت عشرة ايام ولم تر الدم فذلك اليوم واليومان الذي رأته لم يكن من الحيض انما كان من علة اما من قرحة في جوفها واما من
الجوف فعليها ان تعيد الصلوة تلك اليومين التي تركتها لانها لم تكن حائضا فيجب ان تقضي ما تركته من الصلوة في اليوم واليومين
وان تم لها ثلثة ايام فهو من الحيض وهو ادنى الحيض ولم يجب عليها القضاء ولا يكون الطهر اقل من عشرة ايام واذا حاضت المرأة
وكان حيضها خمسة ايام ثم انقطع الدم اغتسلت وصلت فان رأت بعد ذلك الدم ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة ايام فذلك من الحيض
تدع الصلوة وان رأت الدم من اول ما رأت الثاني الذي رأته تمام العشرة ودام عليها عدت من اول ما رأت الدم الاول والثاني
عشرة ايام ثم هي مستحاضة تعمل ما تعمله المستحاضة وقال كل ما رأت المرأة في ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكلما رأته بعد
ايام حيضها فليس من الحيض الحديث وينبغي توضيح قوله ع وان رأت الدم من اول ما رأت الثاني الذي رأته تمام العشرة اه فنقول ان لفظ
الثاني مفعول رأت المقترن به وقوله تمام العشرة ظرف لقوله ان رأت في اول الفقرة ومحصل المعنى انها ان رأت الدم الثاني من اوله في
وقت هو متمم العشرة التي مبدؤها اول يوم الدم الاول عدت ايام الدم الاول وايام الدم الثاني وجعلت حيضها عشرة وعملت فيما
زاد على العشرة عمل المستحاضة وظاهرها ان العشرة عبارة عن مجموع ايام الدم الاول والثاني وما بينهما فما كان من الدم الثاني واقعا
في متمم العشرة حسب حيضا وما زاد على ذلك استحاضة وقال في ئو في تفسير الفقرة يعني ان هذا الدم الثاني من اول ما رأته متمم للعشرة
التي مبدؤها اول اليوم الاول ثم دام وتجاوز العشرة عدت ايام الدم الاول وايام الدم الثاني وجعلت حيضها من عشرة وعملت في
الثاني ما تعمله المستحاضة وفي قوله عدت من اول ما رأت الدم الاول والثاني عشرة ايام اشارة الى ان ما بين الدمين طهر لانها انما
تعد ايام الدم خاصة انتهى ولا يخفى ان كلامه موافق لما قلناه الا ان الظاهر انه جعل تمام العشرة حالا والخ كلامه اعني قوله وفي قوله عدت
اه مخالف لما قلناه ولما ذكرناه الظاهر وما رواه في الكافي في الصحيح او الحسن بابراهيم بن هاشم عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال اذا رأت
المرأة الدم قبل عشرة ايام فهو من الحيضة الاولى وان كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة وما رواه الشيخ في الموثق عن محمد بن مسلم
عن الصادق ع قال اقل ما يكون الحيض ثلثة ايام وان رأت الدم قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى وان رأته بعد عشرة ايام فهو من حيضة
اخرى مستقلة وقال صاحب الحدائق ره في تقريب الاستدلال بالروايتين الاخيرتين انهما ظاهرتان في انه اذا رأت المرأة الدم بعد ما رأته
اولا سواء كان الاول يوما او ازيد فان كان توسط عشرة ايام خالية من الدم كان الدم الثاني حيضة مستقلة وان كان قبل ذلك
كان من الحيضة الاولى والجواب اما عن الاول فبان الاشتراط قد ثبت بما عرفت من الادلة من تبادر التوالي من قولهم ع ادنى الحيض
ثلثة ونحوه واما عن الثاني فبما تقدم ايضا من حكومة اصالة عدم الحيض على اصل البرائة من العبادات ونحو ذلك واما عن الثالث فبان
الاحتياط بترك العبادات انما يتم فيما لو بقي الشك في موضوع واما اذا ارتفع بالاصل الذي هو عدم الحيض ههنا فلا يبقى له مجال واما عن
الرابع فبان الاطلاق قد تقيد بما هو المتبادر من الاخبار الناطقة باقل الحيض والفقه الرضوي لو قلنا بانجباره بالشهرة
او كونه حجة واما عن الخامس فبمنع الامكان بعد قيام الدليل على التوالي مضافا الى ان الظاهر عدم جريان قاعدة الامكان في هذا المقام
وامثاله مما شك في اصل امكان حيضيته لعدم الدليل عليها ح واما عن السادس اعني الاخبار فمرسلة يونس مع ارسالها في اعمّ
السند اخرى بانها مما تركه الاكثر كما في الذكرى ومخالفة للمشهور كما في كلام بعضهم وقال في جامع المقاصد ان ضعفها بالشذوذ وكذا ما
منع من التمسك بها ومثله عن الروض بل حكي عن الجامع ان الكل على خلاف رواية يونس وزاد بعضهم انها مشتملة على ما لا يقول به الاصحاب
من الحكم بحيضية العشرة لذات العادة اذا تجاوزها الدم وانها غير سالمة من التناقض للتصريح فيها بان الطهر لا يكون اقل من عشرة مع ظهور
بعضها في جواز كونه اقل وعن الروايتين الاخيرتين بان ظاهرهما كون حيضية الدم الاول مفروغا عنها ولا تسلم الحيضية الا بعد مضي
ثلثة متوالية كما نبه عليه في المعتبر حجة القول الثالث الجمع بين الاخبار الظاهرة في اشتراط التوالي وبين مرسلة يونس بحمل الاولى على غير
الحامل وحمل الاخيرة على الحامل بدلالة رواية اسحق بن عمار قال سألت الصادق ع عن المرأة الحبلى ترى الدم اليوم او اليومين قال ان كان

عبيطا فلا تصلّ بينك اليومين وان كان صفرة فلتغتسل عند كل صلوتين الحديث وفيه انه يحتمل ان يراد بها الامر بترك الصلوة
الدم وان لزمها القضاء اذا لم يتوال الثلثة تنبيهان الاول انهم اختلفوا فيما يتحقق به رؤية الدم في الثلثة على اقوال احدها الاكتفاء
في كل يوم وقتا ما وان لم يستوعبه وهذا القول مختار جماعة منهم الشهيد الثاني ره فيما حكي عن روض الجنان بل حكاه في لك عن ظاهرهم
وثانيها انه يعتبر وجوده في اول الاول واخر الاخر وفي اي جزء كان من الوسط فابتداؤه في اول الجزء من اول ليلة من الشهر ان يراه
اخر جزء من اليوم الثالث بحيث يكون عند غروبه موجودا وفي اليوم الوسط يكفي اي آن كان ونسب هذا القول الى الفاضل السيد
السيد جعفر ره معاصر الشهيد الثاني ره واستبعده في ك بعد حكايته عن بعض المتأخرين ولكن حكي عن الحبل المتين انه نفي عنه البأس
وثالثها انه يعتبر فيه الاتصال في الثلثة بحيث متى وضعت الكرسف في كل من اجزاء الايام الثلثة وصبرت هنيئة تلوث وزاد بعض
المحققين ره التقييد بقوله ولو بمقدار راس ابرة من الدم وحكي هذا القول عن جماعة منهم ابن فهد في المحرر واختاره في جامع المقاصد
وحكي عن غاية المرام ما نصه اقل الحيض ثلثة ايام بلياليها متتالية بحيث لا يخلو منه الفرج في آن من آنات الثلثة وان قل تارة وكثر
اخرى انتهى حجة القول الاول ما عن روض الجنان من ان ظاهر النص الاكتفاء بوجوده في كل يوم وان لم يستوعبه لصدق رؤيته ثلثة ايام لانها
ظرف له ولا يجب المطابقة بين الظرف والمظروف انتهى واستدل بعضهم لهذا القول بقوله ع في مرسلة يونس فاذا رأت الدم في ايام
حيضها تركت الصلوة الى اخر الرواية حجة القول الثاني ما عن الحبل المتين بعد نقله عن بعض مشايخه المتأخرين ونفي البعد عنه من قوله وانما اعتبر وجود
الدم في اول الاول واخر الاخر عملا بما ثبت بالنص والاجماع من انه لا يكون اقل من ثلثة ايام اذ لو لم يعتبر وجوده في الطرفين المذكورين لم يكن
الا اقل مما جعله الشارع اقل فلا تغفل انتهى حجة القول الثالث ما ذكره في جامع المقاصد بقوله والمتبادر الى الفهم من كون الدم ثلثة
ايام حصوله فيها على الاتصال بحيث متى وضعت الكرسف تلوث به انتهى واوضح منه ما في الجواهر من ظهور النصوص الدالة على ان اقل الحيض ثلثة
ايام اذ هو المتبادر من الظرف بمجرده عن عرف وجرو وقال ايضا بعد ذكر القولين الاخرين في لاريب ان الاقوى الاول لكثير من الاصول والقواعد
والعمومات المتقدمة سابقا مضافا الى ما سمعته هنا ومنه يعرف ما في نسبة الثالث الى الاكثر الى ان قال ويؤيده مضافا الى ما تقدم والى ما قد يدعى انه
الغالب في النساء انه لو اكتفي بذلك لم يصدق ان اقل الحيض ثلثة بل يوم وساعتين الى ان قال ولا ينافي المختار ما سمعته عن التذكرة والنهاية
من ان الدم فترات معهودة لا تخل بالاستمرار مع نقل الاجماع عليه اذ لعل الظاهر بقرينة الاجماع عدم الخروج خارجا الا عند بقاء شيء حتى في
باطن الفرج هذا ما افاده ره والمختار هو ما اختاره هو ره والعمدة هو الوجه الاول واصالة عدم الحيض وقاعدة الاشتغال بعد الاغماض
عن الوجه الاول واما العمومات فالتحدي في رفع الشبهة عن المصاديق كما عرفت انفا واما كون الغالب ذلك في النساء فلا مساس له بالحكم
الشرعي واما انه لو اكتفي بذلك لم يصدق ان اقل الحيض ثلثة بل يوم وساعتين فهو لازم الوجه الاول بل هو عينه فلا وجه لافراده بالذكر
ومما ذكرنا يظهر بطلان ما احتج به للقولين الاخرين مما عدا التمسك بمرسلة يونس واما هي فقد اجيب عنها بانها محمولة على الغالب من
الاستمرار في زمان العادة ثم ان ظاهر جماعة بل صريح جملة هو ان هذا البحث مبني على القول باشتراط التوالي في الثلثة ولكن لا يجري
على القول الاخر ايضا محالة الثاني انه هل يعتبر دخول الليالي في الثلثة على القول باشتراط توالبها اختلفوا فيه على اقوال احدها
دخول الليالي قال العلامة ره في التذكرة اقل الحيض ثلثة ايام بلياليها بلا خلاف بين فقهاء اهل البيت ع ووافقه على ذلك جماعة وينبغي
ان يعلم انه ليس مراد ارباب هذا القول نحو اربع ليال اعني الليلتين الحافتين بالايام الثلثة والمتوسطتين بينها قطعا وانما المراد ثلث ليال
وثلثة ايام كما انه لا اشكال بناء عليه في دخول المتوسطتين وانما الكلام في ان المراد بالليلة الاخرى هي الليلة الاولى او الرابعة
فالظاهر من جماعة هو ان المراد هي الليلة الاولى كما يشهد بذلك عبارة الشهيد الثاني ره حيث قال في بيان ما قدمنا ذكره من القول
الثاني ويعتبر ذلك في تحقق ان يتصل ثلثة دما فيما بينها من غير زيادة ولا نقصان فيعتبر في ذلك انه اذا رأته في اول الجزء من اول الليلة
من الشهر ان تراه في اخر جزء من اليوم الثالث بحيث يكون عند غروبه موجودا هذا وقال في كشف اللثام ما نصه ويعتبر في المنتهى والتذكرة
الليالي فاعتبر ثلثة ايام بلياليها كما في علي وقد يفهم الاجماع من الكتابين ولعله غير مراد ولا دليل على الليلة الاولى نعم ظاهر توالي الثلثة
دخول ما بينهما من الليلتين انتهى فان تعرضه لنفي الدخول عن الليلة الاولى وحينئذ الليلتين يعطي انه فهم من ليلة كل يوم سابقته
وقال في الرياض ثم على المختار هل يعتبر الثلثة ايام بلياليها كما عن الاسكافي وفي المنتهى والتذكرة مع دعوى فيهما الاجماع عليه منهما او
يكفي ما عدا الليلة الاولى كما احتمله بعض المحققين ره ولعله الظاهر من النص اشكال انتهى وقال في المستند ثم هل يعتبر الثلثة بلياليها

يعني ما في نسبة صاحب لك ره الى الاكثر

كما عن الاسكافي والمنتهى والتذكرة ام يكفي ما عدا الليلة الاولى كما احتمله بعض المحققين ظاهر الدليل الثاني لصدق الثلثة ايام بل هو
عدم الخلاف في دخول الليلتين فيها لكان الاقتصار على النهار خاصة ولو رأته اول الليلة الاولى لم ينقص لاجله من الثلثة شيء البتة
انتهى وقال بعض المحققين ره ومما ذكرنا يظهر انه لا اشكال في دخول الليلتين المتوسطتين بين الثلثة لتحقق الاستمرار بدونهما وكذا
ليلة اليوم الاول فالظاهر عدم دخولها كما لا يدخل في ايام الاعتكاف ولا ايام الاقامة لعدم الدليل عليه من الشرع ولا العرف انتهى
ولكن قال في المنهاج والليل الاول ليس داخلا في اقل الحيض كالليل الاول في اكثره واقل الطهر والليل الرابع داخل في الاول كالليل
الحادي عشر في الاخيرين على الاقوى وكلام ولده يعطي ان مراد العلامة ره ومن وافقه هو دخول الليلة الرابعة مع المتوسطتين بدون
الليلة الاولى لانه قال في شرحه ما حاصله ان العبارة المذكورة ما نصه هل يعتبر الثلثة ايام بلياليها كما عليه الاسكافي والعلامة ره
في التذكرة والسيوري في التنقيح والثاني ان في جامع المقاصد الجعفرية والروض والقطيفي في الهادي وغيرهم في غيرها ام يكفي فيها الليلتان
المتوسطتان ولا عبرة بالليلة الاولى والرابعة كما اختاره في كشف اللثام والرياض او لا يعتبر الليالي بل المدار على الايام وحدها
احتمالات بل اقوال اصحها اعتبار الثلثة مع لياليها الثلث المتعقبة لها خاصة والليل الاول على هذا ليس بداخل في تحديد اقل
الحيض وهو ثلثة ايام كالليل الاول في اكثره واقل الطهر وهو عشرة ايام والليل الرابع داخل في الاول كالليل الحادي عشر في الاخيرين
على الاصح الاقوى لظهور ان الظاهر والمتبادر من ثلثة ايام الوارد في الاخبار انما هو الايام الثلثة مع لياليها الثلث المتعقبة وكذا
المتبادر من عشرة انما هو الايام العشرة مع لياليها العشرة المتعقبة لها كما يشهد بها العرف والعادة والاستقراء في التحديدات الشرعية
بل لا اشكال في ان الليل الاول السابق على اليوم الاول خارج عن الثلثة والعشرة قطعا كما لا اشكال في ان الليلتين المتوسطتين
داخلتان في الثلثة وغير العاشرة داخل في العشرة وانما الاشكال في دخول الليل الرابع في الثلثة والحادي عشر في العشرة والظاهر
دخولهما اما الرابع في الثلثة فللاجماع المحكي في المنتهى والتذكرة وجامع المقاصد صريحا او ظاهرا على ان اقل الحيض ثلثة ايام
بلياليها حيث قال في الاول ولايام الحيض طرفا قلة وكثرة فاقل ايامه ثلثة ايام بلياليهن واكثره عشرة وهو مذهب علمائنا اجمع
وفي التذكرة اقل الحيض ثلثة ايام بلياليها بلا خلاف بين فقهاء اهل البيت ع وفي جامع المقاصد لا ريب ان الليالي معتبرة في الايام
اما لكونها داخلة في مسماها او تغليبا وقد صرح بدخولها بعض الاخبار من العامة وادعى المص ره الاجماع على ذلك فالكل نص
في الدخول هذا كلام شارح المنهاج بالفاظه ثانيها دخول الليلتين المتوسطتين لا غير وقد عرفت الاشارة الى انه اختاره في كشف
اللثام وقواه في الرياض مستظهرا عدم الخلاف في دخولها وهو خيرة صاحب الجواهر ره ووافقهم بعض المحققين ره ثالثها عدم
دخول شيء من الليالي حتى المتوسطتين حكى المصير اليه عن صاحب المناهل ره واحتمله والده في الرياض واستظهر التوقف في دخولها
صاحب الجواهر ره عن بعض مشايخه حجة القول الاول وجوه الاول الاصل لان استصحاب وجوب العبادات على المرأة وعدم تحقق
المانع والرافع عنها يقتضي البقاء الا مع تيقن المسقط او الرافع وهو متحقق بالازيد دون الاقل الثاني الاجماعات المنقولة في
المنتهى والتذكرة وجامع المقاصد وقد عرفت التمسك بها من شارح المنهاج الثالث انه لولا ذلك لزم استعمال اللفظ الواحد وارادة
من معنى في استعمال واحد لان اليوم يطلق تارة على اليوم بليلته ولغوي على النهار خاصة وهنا لا يصح الثاني لدخول الليلتين في
الاولين فتعين دخول الليل في الثالثة ايضا والا لزم الجمع بين المعنيين في استعمال واحد وهو غير جائز وحكى الاستناد الى هذا الوجه
عن العلامة الطباطبائي ره في المصابيح الرابع شهادة العرف والعادة الخامس الاستقراء في التحديدات الشرعية وقد عرفت التمسك
بهذين الوجهين في كلام شارح المنهاج حجة القول الثاني اما على عدم دخول الطرفين فهو ان المتبادر من لفظ اليوم انما هو ما قابل الليل
والايام جمعه ودعوى دخول الليالي في مسمى الايام او دخولها تغليبا كما صرح به من المحقق الثاني ممنوعة اما الاولى فلما عرفت من ان
المتبادر من الايام انما هو ما قابل الليالي واما الثانية فلان جميع باب التغليب من باب المجاز كما صرح به التفتازاني فلا يرتكب الا بالقرينة
وهي في المقام مفقودة ودعوى شهادة العرف على دخول الليلة اللاحقة كما صدر من شارح المنهاج ممنوعة واما دعوى الاستقراء
في التحديدات الشرعية كما صدر عنه ايضا فيتجه عليها اولا ان التحديدات الشرعية على خلاف ما ادعاه الا ترى ان من جملتها ايام الاعتكاف وايام
الاقامة ولا يدخل فيهما الليالي اللاحقة كما لا يدخل فيهما الليلة السابقة واما الاجماعات التي نسبها الى المنتهى والتذكرة وجامع المقاصد
فلا تنهض حجة واما ما في جامع المقاصد فلانه لا تنصيص فيه على الاجماع اذ ليس فيه الا نفي الريب وهو لا يعطي الا كونه مقطوعا به عنده ولا يفيد

دعوى الاجماع وهذا عقيبه بحكاية الاجماع عن العلامة ره معبرا عنه بالمصرح وامّا اجماع المنتهى والتذكرة فيحتمل انه راجع الى اصل المسئلة اعني
كون اقل الحيض ثلثة ايام لا الى القيد الذي هو دخول الليالي كما نبّه عليه في كشف اللثام حيث قال وقد يفهم الاجماع من الكتابين يعني المنتهى و
التذكرة ولعله غير مراد انتهى وقد حكى الاعتراف بهذا الاحتمال عن جماعة وتامل في صحة دعوى الاجماع صاحب الرياض ويؤكد هذا
الاحتمال ويرجحه ملاحظة سياق عبارة التذكرة لانه قال فيها اقل الحيض ثلثة ايام بلياليها بلا خلاف بين فقهاء اهل البيت وبه قال ابو
حنيفة والثوري لان النبي ص قال اقل الحيض ثلثة ايام ومن طريق الخاصة قول الصادق ع اقل ما يكون الحيض ثلثة ايام ولان الاصل ثبوت
العبادة فيستصحب الا مع يقين المسقط وقال ابو يوسف يومان واكثر الثالث وقال مالك ليس لاقله حد يجوز ان يكون ساعة لانه لو كان اقله
يوما لكانت المرأة لا تدع الصلوة حتى يمضي كامل وقال احمد وابي ثور اقله يوم وليلة وهو احد قولي الشافعي والثاني يوم به قال الاوزاعي لانه
الوجود عليه وهو ممنوع انتهى فانه تعرضه للاستدلال على اعتبار الثلثة ونقل اقوال العامة في مقابله وعدم تعرضه للاستدلال على
دخول الليالي اقوى شاهد على رجوع نفي الخلاف الى اصل المسئلة مضافا الى ما في الجواهر من حمل قول العلامة ره ثلثة ايام بلياليها
على ارادة الليلتين المتوسطتين ولعله لما اورد عليه من ان التعبير بالليالي بصيغة الجمع واضافتها الى ضمير الايام الثلثة يابى عن ذلك
كبير وفيه لان استعمال صيغة الجمع في الاثنين غير عزيز وجواز الاضافة لادنى ملابسة وقوعهما في اثنائها فهنا تمام الاجمال للانكال
عليه واما على دخول الليلتين المتوسطتين ففيه دلالة العرف على ذلك من جهة اعتبار الاستمرار في الايام الثلثة وليس دخولهما من جهة كون
اليوم حقيقة فيما يدخل فيه الليل ولا من جهة كونه مجازا بل من باب الاستلزام والتبعية وبهذا يندفع الاستدلال على القول الاول بانه
لولا دخول الليلة المتطرفة لزم استعمال لفظ واحد في ازيد من معنى واحد وذلك لان اليوم قد استعمل بالنسبة الى كل من الثلثة في مجرد
النهار ودخول الليلتين المتوسطتين انما هو بالتبع والاستلزام ومن جميع ما ذكرنا ظهر سقوط التمسك بالاصل للقول الثاني وحجة
القول الثالث اصالة عدم اعتبار دخول الليالي مع الشك فيه واطلاق النصوص بان اقل الحيض ثلثة ايام وقد استظهر صاحب
المناهل ره هذا القول من اطلاق اعتبار الثلثة ايام خاليا عن ذكر شيء من الليالي ثم قال وبه يوهن الاجماعات المحكية مضافا
الى منع دلالة العبارات على الاجماع في الليالي بل ظاهرها الاجماع على الايام في مقابل العامة القائل بعضهم بعدم اعتبار الثلثة ايام
وكذا يوهن به عدم الخلاف الذي في الرياض في دخول الليلتين المتوسطتين ولا يتوقف توالي الايام الثلثة على دخول ما بينهما من الليل
وحاصله عدم الدليل على دخول الليل فيكون منفيا بالاصل مع اطلاق النص بان ادنى الحيض ثلثة ايام وبه يسقط ما تمسك به في التذكرة
لدخول الليالي الثلثة من اصل ثبوت العبادة فيستصحب الا مع يقين المسقط انتهى وبما ذكرناه من ان لازم الاستمرار وتابعه هو دخول
الليلتين المتوسطتين ولو بالدلالة الالتزامية يسقط ما ذكره من عدم الدليل على دخول الليل ونفيه بالاصل فتحصل من جميع ما ذكرنا
ان المختار هو القول الاول ثم انه هل يعتبر ثلثة ايام تامات ام يكفي الملفق من جزئي من يومين قال في المستند والظاهر عدم الخلاف
في كفاية اليوم الملفق هنا فلو رأى اول الظهر من اول الشهر تمت الثلثة باول الظهر من الرابع ولم يتوقف على تمامه فتأمل انتهى ويشعر
به كلام بعض المحققين ره بوقوع الخلاف في ذلك لانه بعد اختيار القول بدخول الليلتين المتوسطتين قال نعم لو رأت الدم في اثناء النهار
اعتبر ثلث ليال وتمام ما نقص من اليوم الاول بناء على ما هو الاقوى من كفاية اليوم الملفق انتهى وقال في الجواهر بعد ما حكى عن المبسوط
وغيره من ان التلفيق عند القائلين بكفاية ثلثة ايام متفرقة في ضمن العشرة فيما لو رأت ساعة طهر وساعة دما وهكذا الى تمام
العشرة ورده بان المنساق من ثلثة الايام في ضمن العشرة مبني في هذا التلفيق فكان الاقوى عدم بناء عليه نعم لا يبعد جريان التلفيق
الذي يعده اهل العرف كالحقيقي حتى على المختار كان يكون قد جاءها الدم عند الظهر وانقطع في الثالث عنده ونحو ذلك ثم قال و
من جعل المدار ذلك تعرف انه لا وجه للتلفيق بالجانب كتلفيق النهار بالليل لعدم مساعدة العرف انتهى ومراده ره انه لا يجوز تتميم اليوم
الاول ببعض من الليلة الثالثة لان اهل العرف لا يطلقون على ذلك ثلثة ايام لعدم المشابهة بينه وبين المعنى الحقيقي وحاصله ان ما
دل على ان اقل الحيض ثلثة ايام لا بد وان يراد به ما يطلق عليه عرفا انه ثلثة ايام ولو من جهة المشابهة او التوسع وعلى هذا فلو اريد
جبر نقص اليوم الاول من الليلة الثالثة لم يصدق عليه عند اهل التعارف ثلثة ايام بخلاف ما لو جبر من اليوم الثالث وعلى هذا
فيلفق في صورة الامكان توسط ثلث ليال بين الايام الثلثة بخلاف ما لو كانت الايام تامات فانه يلفق هناك توسط ليلتين
وحكي عن الشيخ الفقيه المحقق محمد بن جعفر العزوي ره في شرح رسالة الدماء انه قال ان الليلة الاولى بناء على عدم دخولها وكذا الليلة الرابعة

لا لكونهما مكملتين فلا تكمل الليلة الاولى اليوم الثالث ولا الليلة الرابعة اليوم الاول وحكى عنه ايضا انه نبه لاحتمال ان ما
اقل الحيض مرة يكون ثلثة ايام وليلتين ومرة اخرى ثلثة ايام وثلث ليال واستبعده الحاكي ولكن لا استبعاد فيه لان لدخول الليلتين
المتوسطتين انما كان بالاستلزام وبالتبع لاجل حصول استمرار الدم ثلثة ايام وفي صورة الانكسار لا محالة يستلزم الاستمرار
توسط ثلث ليال ولا اشكال فيه كيف كان فاللازم اولا هو التعرض لمستند جواز التلفيق فنقول قال في شرح المنهاج التحقيق في هذا ان
يقال ان المراد بثلثة ايام ليس معناها الظاهر منه بالخصوص بل المقصود منه مقدار ثلثة ايام بلياليها الثلث كما هو الشايع في امثاله كما
في قوله سبحانه خلق السموات والارض في ستة ايام ويصح فيه اليوم التام والملفق وما لو كان اليوم سابقا او لاحقا وذلك لانه المستفاد
من الاخبار كحسن ابن مسلم وكلمات الاصحاب ككلام الحلي في السرائر حيث قال واقل ايام الحيض ثلثة ايام متتابعات واكثره عشرة ايام بلا خلاف
بين اصحابنا في هذين الحدين والمقدارين مع ظهور ان اعتبار اليوم التام هنا وفي مثله من الطبيعيات كالنفاس غير معقول بخلاف
التعبديات او نحوها فان اول النهار الحقيقي مثلا لا مدخلية له في خروج الحيض بحسب الطبيعة كيف ولا يكاد يتفق رؤيته كذلك بل من تقدم
او تاخير كذلك فعلى هذا يكون اول التحديد من اول زمان رؤية الدم ليلا كان او نهارا ابتداء او وسطا او غيرهما الى ان يتم ثلثة ايام وثلث
ليال كما قطع به المحقق الخونساري فلو رات الدم في اول المغرب من ليلة السبت واستمر الى عشرة ايام كان اخره غروب يوم الاثنين بلا
اشكال وبعده يكون استحاضة ومما ذكرنا يبين الكلام في سائر التحديدات الواردة في الشرع في الاعتكاف والاقامة وايام الخيار وحق
الشفعة وغيرها انتهى اقول ان اراد ان الشيوع في امثاله والاستعمال فيه لا بد دليل على المراد في هذا المقام فلا يخفى سقوطه وان اراد مجرد
التنظير ورفع الاستبعاد فلا باس به واما حسن مسلم فالظاهر ان المراد به الحسن بابراهيم بن هاشم عن محمد بن مسلم عن الباقر قال اذا رات
المراة الدم قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى وان كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة وانت خبير بانه لا يفيد كون المراد مقدار ثلثة
ايام الا ان يقال ان اطلاقه بحسب الاوقات شامل لما اذا كان في اثناء اليوم وما اذا كان في اوله وان لازم كونه في الاثناء هو ان يعتبر
مقدار ثلثة ايام ولكن لا يخفى ما فيه من الخفاء واما عبارة ابن ادريس فلا دلالة لها على ما رامه لان المراد بالمقدارين هما الثلثة ايام
وعشرة ايام ولما كان مبدؤهما يصح ان يكون هو شيئا من اجزاء اليوم واواسطه فلا دلالة فيهما على ذلك ولعله تخيل ان المراد
بالمقدارين ما يساوي مقدار الثلثة والعشرة واما ما ذكره من ان اليوم التام هنا غير معقول فغايته ما يتاتى منه انما هو عدم
اناطة حكم الحيض به واما تعيين التلفيق فانه لا يتاتى منه لامكان ان يلتزم باسقاط الكسر من اليوم المنكسر والابتداء بحساب الثلثة
ايام مما بعد ذلك المنكسر هذا وقد يدعى ان الغالب في النساء انه لا يبتدئ بهن رؤية الدم الا في اثناء اليوم ويجعل تلك الغلبة قرينة
ودليلا على ان المراد بالايام في مثل قوله ادنى الحيض ثلثة ايام ما هو اعم من ثلثة ايام تامات ومن ثلثة ايام انكسر بعضها وتلفق
من يومين ويدفع بذلك الاشكال عن ان لفظ اليوم حقيقة فيما اكتنف بطلوع الشمس وغروبها وان استعماله في الملفق من نصفي يومين
مجاز ولكن يتجه عليه ما اوردناه على الوجه الاخير لان ذلك انما يتاتى منه مجرد عدم اناطة الشارع حكم الحيض بخصوص رؤية الدم من
اول اليوم واما تعيين التلفيق فلا يتاتى منه لامكان ان يسقط ذلك البعض الذي ابتدئها الحيض فيه ومن يبتدئ بحسابها من اول
اليوم الذي يليه هذا ولكن الانصاف ان المتبادر والمنساق من مثل قوله ادنى الحيض ثلثة ايام ما هو اعم من الايام الصحاح و
المنكسر بعضها ولعل هذا مراد شارح المنهاج حيث قال كما هو الشايع في امثاله ومعلوم ان الظهورات العرفية من الخطابات الملقاة
على طبق العرف متبعة وعلى هذا يجبر المنكسر من يوم اخر ولا مجال لجبره من الليل لعدم صدق اليوم عليه وقد كان دخول الليلتين
المتوسطتين بالاستلزام وبالتبع فلا يدخل شيء منهما في اصل الوقت المقرر في الادلة وربما يتخيل ان اليوم والايام المذكورة
في الادلة ان احتمل فيها ارادة خصوصها فضلا عن التصريح او الظهور فيها كصوم يوم الخميس والزمان الماخوذ في العبادة غالبا لا يخرج
من هذا القسم فالاصل فيه الاقتصار على اليوم الصحيح دون المنكسر الا بدليل واما ما يعلم عدم مدخلية الخصوصية فالاصل فيه كفاية
ما ساواه من الزمان وكل ما ذكر اليوم لبيان الامتداد لا يخرج من هذا القسم غالبا كالتراوح في نزح البئر والخيار ثلثة ايام و
الاقامة عشرة ايام واقل الحيض ثلثة ايام الى غير ذلك لان المراد من ذكر اليوم في امثالها انما هو بيان كمية زمان امتداد الشيء
فيقوم الليل واثنا عشرة ساعة ملفقة مقام النهار اذا ساوى كل منهما اياه في المقدار فلا ينحصر الجابر في خصوص جزء من اليوم
الا ان نصفي اليومين كما انه ليس معنى اليوم حقيقة كذلك نصف من اليوم ونصف من الليل فلا فرق بينهما الا بالتجانس في الضياء وعدمه

وصيرورته حجة للفرق مما لا وجه له كما ان دعوى كون الاول مما يفهمه اهل العرف كالحقيقي غير متجه بعد خروجهما عن المعنى الحقيقي فاذا انكسر يوم
الخميس اذا كان هو الاول يجبر من ليلة الاحد لا من يوم الاحد كما هو مذهب صاحب الجواهر وصاحب الحدائق تخيير بينهما فيه لان علم ان المراد به مقدار
الامتداد الزماني من دون مدخل لليل ولا للنهار في الحكم وان كان هو الاعتبار بالامتداد والغاء الخصوصية الا ان كون ما نحن فيه من
ذلك القبيل مما لا دليل عليه الا ترى ان المذكور في مثل قوله ادنى الحيض ثلثة ايام انما هو الايام واستعماله في الليل وفي ما تلفق منه
ومن النهار مجاز قطعا بل ربما كان استعماله فيهما منكرا في بعض الصور الا ترى ان من دخل المدينة اول الليل فاقام بها ثلث ليال
بينها يومان لا يصح له ان يقول اقمت بالمدينة ثلثة ايام وكذا لو دخلها يوم الخميس قبل الغروب بساعة مثلا فاقام بها ليلة الجمعة وليلة
السبت وليلة الاحد الا انه فيها قبل طلوع الشمس او الفجر بساعة بل لو دخلها يوم الخميس وقت الظهر وخرج ليلة الاحد على الوجه الذي
وصفناه فانه لا يقول اقمت بها ثلثة ايام وان كان لو دخل البلد بعد مضي ساعة من اول يوم الخميس وخرج قبل الغروب بساعة يوم السبت
صح له ان يقول اقمت بها ثلثة ايام من باب المسامحة العرفية لكن لذلك جهة اخرى ربما يأتي التعرض انشاء الله تعالى فالحاصل ان استعمال
اليوم في نصفي يومين لو سلمنا اعتبار الاتصال فيه مجاز قريب واستعماله في جزئي ليلتين او يوم وليلة مجاز منكر ومن المعلوم ان الاول مقدم على الثاني
ولو اريد باضمار المقدار مضافا الى ثلثة ايام في الادلة ليشمل القسمين فهو ابعد من المجاز مع كونه مما لا ينسبق من اللفظ وانا اذا نظرت بعين
الاعتبار وجدت ان الامر في هذا المقام دائر بين المجاز القريب بحسب العرف والاعتبار وبين شيء من المجاز المنكر والاضمار ومن المقرر في الاصول
ان الحقيقة اذا تعذرت تعين اقرب المجازات وان المجاز خير من الاضمار فمن يدعي ان المراد بثلثة ايام عبارة ان مقدارها سواء كان من الليل
او النهار يؤاخذ باقامة الدليل عليه ولا يجدي به مجرد الدعوى ولازم هذه الدعوى هو ان المرأة لو رأت الدم اول الليل واستمر بها الى اخر
الليل الثالث فانقطع كان ذلك حيضا بناء على الاكتفاء بثلثة ايام مع الليلتين المتوسطتين لانه يكون ح ثلث ليال بينها يومان ومثل
هذا لا يكفي عندنا وما ذكرناه هو المعيار في جميع مقادير الشرعية الواقعة في الادلة فان قام دليل من اجماع او غيره على خلاف ذلك في شيء
من ابع حكمه والا كان المتبع ما ذكرناه بقي ههنا شيء ينبغي التنبيه عليه وهو انه بعد القول بالتلفيق لا يظهر اثر للخلاف بين القول بدخول الليلة
الاولى وبين القول بدخول الليلة الثانية لثلثة ايام لانه على القول الاول ان اتفق رؤية الدم في منتصف الليلة الاولى يجبر من الليلة
الثانية وعلى القول الثاني لو انقطع الدم في منتصف الليلة الثالثة يجبر من الليلة الاولى فان لم يكن الكسر بمقدار الجابر او اتفق رأسا
كما لو اتفق رؤيته اول طلوع الشمس وانقطع في منتصف الليلة الثانية لثلثة ايام لم يكن من الحيض هذا ولكن لما كان مقالة اهل القول الاول
موافقة للقاعدة المقررة وهي ان تضاف الليل الى اليوم الذي بعده كليلة الجمعة وليلة السبت كان مخالفة من خالفهم خالية عن الوجه لما
انه قال في الجواهر ان المراد بالثلثة المتوالية في كلامهم تمامها اول الحيض فلا يكفي وجودها في ضمن العشرة في تحيض ما تقدمها من الدم
وان قل كان تكون رأت ستة مثلا من اليوم الاول ثم رأت السابع والثامن والتاسع فيحكم بحيضية الجميع كلا وان تخيله بعض المحصلين من
المعاصرين واعجب منه التمسك بقاعدة الامكان وهي ان سلمت لا تجري في غير معلوم الامكانية سيما بعد ملاحظة كلام الاصحاب
بل كاد يكون كالصريح من بعضهم فانه لا اشكال عندهم انه بناء على اشتراط التوالي متى انقطع الدم لاقل من ثلثة قطع انه ليس بحيض كما
نص عليه في ط وغيره فتأمل انتهى الرابع انه هل يعتبر في تحقق الحيض خروج الدم الى خارج الفرج في الابتداء او في شيء من الاوقات ولو
كان نادرا في يوم من الايام الثلثة ام لا فنقول قد يتراءى في بادي النظر من مثل قولهم في تحديد الاستمرار اقل الحيض ثلثة ايام متتالية
بحيث لا يخلو منه الفرج في ان من انات الثلثة وان قل تارة وكثر اخرى ان ذلك اقل ما يتحقق من الحيض ومقتضاه انه لا يلزم في تحققه ازيد
من ذلك ومعلوم ان الخروج الى خارج الفرج قيد زائد فلا يعتبر في تحققه ولا ينافيه من مثل قولهم في تعريف الحيض بخروجه بحرقة الدلالة
على خروجه الى خارج الفرج لاحتمال ان المراد به ما هو الاعم منه ومن خروجه من الرحم الى المنفذ وان التعبير بالخروج ناظر الى الغالب اذ ليس
ذلك المقام مقام التفصيل ويؤيده ان الحرقة انما تحصل في المجرى لا في المخرج ولكن لازم هذه المقالة هو ان يكون حكم حدث الحيض على
خلاف سائر الاحداث لا ناطتها بالخروج الى الخارج بخلافه ولم اجد من صرح باعتبار الخروج الى الخارج فيه ولا بعدمه نعم ظاهر عبارة
كاشف الغطاء اعتبار بروزه في الابتداء لانه قال في تعداد ما يمتنع فيه الحيض ما نصه رابعها النقصان عن ثلثة ايام متواليات بتميز
فيها الدم من اولها الى اخرها ولو في باطن الرحم بعد البروز ابتداء ويستعلم بادخال القطنة ونحوها انتهى وهو صريح عبارة ولده
في شرح رسالته لانه قال لا يكفي الوصول الى الرحم من دون بروز ابتداء وانتهى والظاهر ان مراده بالرحم ما هو اعم من معناه الحقيقي مراعيا

للتقابل بين الوصول الى الرحم وبين البروز ولا يتوهم ان ما ادعيناه من صراحة العبارة على ما فسرناه بالرحم لا تاسّس فيه المدعى من نفي الكفاية
من دون البروز غاية ما هناك انه يفوت مراعاة المقابلة المذكورة ويلزم منه خلل في العبارة غير قادح في افادة ما هو المطلوب وكان
الاصحاب لم يتعرضوا للبيان احالة على ما هو مسلّم عندهم من حكم الاحداث من ناقضيتها بخروج ما هو في الباطن الى الخارج ولهذا قال الشهيد
الثاني في المقاصد العلية في عدد موجبات الوضوء ما صورته والحيض والاستحاضة باقسامها الثلثة والنفاس بكسر النون والمراد ان
الموجب خروج هذه الدماء الثلثة اذ لا يعقل كونها انفسها هي الموجبة كما مرّ في خروج الفضلتين انتهى فمن ترك البيان قد احاله الى
وضوح الامر وان كان قد صدر من صاحب الجواهر ره في رسالته ما يشعر بخلافه لانه قال ان الاحوط اجراء حكم الحدث عليه مع انصبابه
من محله وان بقي في فضاء الفرج بحيث يمكن اخراجه بالاصبع ونحوه انتهى وذلك لان الاحتياط في امر بلا تم وضوحه ومعلوم انه اراد
بذلك بيان حال الابتداء اذ لا وجه لارادة الاوقات المتاخرة عن البروز لترتب حكم الحدث بتحققه قطعا فلا وجه لجعله من باب الاحتياط
والحاصل ان الاظهر والاقوى كون ناقضية حدثية الحيض بالبروز ابتداءً من قبيل المسلمات عندهم فيلزم اعتباره والحاصل انه قد تقدم
الاشارة الى انه لا بد من كون الايام الثلثة المتوالية تامات وبقي الكلام في ان المدار في التمام كونه كذلك على وجه الحقيقة او كونه كذلك
عرفا فنقول ان الوجه هو الاول الا ان يقوم دليل على خلافه لان الاكتفاء بما نقص بيسير انما هو مبني على المسامحة من اهل العرف
ولا وجه لها هنا لكونه موضوعا شرعيا لا بد من الجريان فيه على ما هو الشأن في سائر المقدرات الشرعية ولكن الذي يعطيه كلام
العلامة في التذكرة هو ان الحيض في ثلث متعادة لا يمنع وقوعه مع كونه حيضا قال ره في اخر مسئلة من مبحث مسائل الاستحاضة ما لفظه قد
بيّنّا ان اقل الحيض ثلثة ايام واختلف علماؤنا في اشتراط التوالي فالاكثر عليه وقال اخرون بعدمه فاذا رات ثلثة ايام متوالية
فهو حيض قطعا فاذا انقطع وعاد قبل العاشر وانقطع فالدمان وما بينهما حيض ذهب اليه علماؤنا وبه قال ابو حنيفة لان اقل
الطهر عشرة ايام ودم الحيض يسيل تارة وينقطع اخرى وانما يثبت للنقاء حكم الطهر اذا انقطع بالكلية وقال مالك واحمد تلفق
فايام الدم حيض وايام النقاء ثم اخذ في بيان ما لو تجاوز ذلك الدم عشرة ايام وذكر الخلاف فيه وقال في ذيل المسئلة وموضع
الخلاف ما اذا كانت ازمنة النقاء زائدة على الفترات المعتادة بين دفعات الدم فان لم يزد عليها فالجميع حيض اجماعا انتهى وذكر
في نهاية الاحكام ما يوضح ذلك فقال في الخاتمة التي عقب بها فصل الاستحاضة ما نصه والفرق بينه يعني النقاء وبين ساعات
الفترة بين دفعات الدم ان دم الحيض يجتمع في الرحم ثم الرحم يقطره شيئا فشيئا فالفترة ما بين ظهور دفعة وانتهاء اخرى من الرحم
الى المنفذ فاذا زاد على ذلك فهو النقاء ولا فرق بين ان يكون قدر الدم اكثر من قدر النقاء او بالعكس او يتساويا انتهى والظ
ان تعقيبه استدخال القطنة بقوله وتصبر هنيئة في مقام بيان كيفية استعلام انقطاع الدم اشارة الى ذلك نظرا الى ان استدخال القطنة قد
يصادف زمان الفترة فلا تتلوث الا ان تصبر هنيئة المقام الثاني فيما يتعلق بكون اكثر الحيض عشرة وهو انه هل يعتبر فيها التوالي ام لا وقد
اجاد بعض المحققين ره في توضيح المقام حيث قال المراد منها الايام المتوالية نظير ما ذكرنا في الاقل او الاعم الظاهر هو الاول ويمكن ابتناء
المسئلة على ما يجيء من ان المراد بالطهر الذي اتفقوا على كون اقله عشرة هو مطلق حال الطهارة للمراة او خصوص الطهر بين الحيضين فعلى
الاول لا يعقل عدم التوالي لان ايام النقاء المتخللة ليس حيضا شرعا وليس كذلك على الثاني سيما على مذهب من لم يعتبر التوالي في الاقل لكن الاقوى
اعتبار التوالي وان قلنا في مسئلة اقل الطهر بان المراد به خصوص ما بين الحيضين لما عرفته من ظهور الادلة في العشرة المتوالية ولم اجد فيما
ذكر ما يخالف القائل الظاهر سوى نهاية المنتهى يعني العلامة ره عدم القائل به حيث قال في احكام التلفيق واذا تجاوز الدم صفة التلفيق الاكثر
فقد صارت مستحاضة كغيرها من ذوات التلفيق ولا قائل بالالتقاط من جميع الشهر وان لم يزد مبلغ الدم عن الاكثر انتهى نعم يظهر من صاحب
الخلاف حيث لم يعتبر التوالي تمسكا باطلاق الاخبار السالم عن مزاحمة ما دل على ان الطهر لا يكون في اقل من عشرة بناء على ما قرره في المسئلة
الاتية من جواز تخلل الطهر بين اجزاء الحيضة الواحدة وان الذي لا يكون اقل من عشرة هو الطهر بين الحيضين فحاصل مذهبه في اقل الحيض
واكثره يرجع الى عدم اعتبار التوالي فيهما وجواز تخلل الطهر بينهما فلو رات خمسة ثم انقطع الدم ثمانية ايام ثم عاد خمسة كان الدم الثاني
عنده من الحيضة الاولى وكانت الثمانية طهرا كما صرح به في هذا الفرض انتهى واول ما نسبه الى صاحب ره وما نسبه الى غيره صحيح لا مجال للا
عليه لكن منشأ مصير صاحب الحدائق ره الى عدم اعتبار التوالي في اكثر الحيض مجرد تخلل الطهر بين اجزاء الحيضة الواحدة لان غيره من ارباب
بالتلفيق يقولون بذلك الا انهم لما اعتبروا تحقق الثلثة المتفرقة في ضمن عشرة ايام لم يفتهم دعوى تحقق اكثر الحيض وهو العشرة مع التفرق

استحالة تحققها مع التفرق في ضمن العشرة فلم يبق مورد لاكثر الحيض الا صورة التوالي واما صاحب الحدائق ره فلما لم يعتبر ذلك امكنه تحقق دعوى العشرة المتفرقة كما يكشف عنه التزامه بان الثمانية بين الخمستين طهر والدمان المحيطان بها حيض في الوجه وذلك ان مجموع ذلك ثمانية عشر يوما فهو قد التزم بتحقق التشقيق من الحيضتين المتفرقتين في ضمن ما زاد على العشرة ويشهد بما ذكرنا من تقييدهم بكون الثلثة في ضمن العشرة والتزامهم بتفرق الطهر كالحيض ما ذكره العلامة ره في نهاية الاحكام في الخاتمة التي وضعها لبيان احكام التلفيق بقوله الاظهر عند علمائنا اشتراط التوالي في الثلثة وقيل بعدمه بل قد تكون ملفقة بشرط ان تكون الثلثة من جملة العشرة فلو انقطع الدم فرات الاول والخامس والعاشر فالثلثة حيض على هذا القول لا غير ولو رات عوض العاشر الحادي عشر فلا حيض اجماعا وكل واحد من ايام الدم ليس حيضا تاما لكن جميع الدماء حيض كامل وكذا ايام النقاء كل واحد منها ليس طهرا كاملا بل الجميع حتى ان العدة لا تنقضي بعود الدم ثلث مرات ولو كان كل قدر من النقاء طهرا كاملا لخرجت العدة بعد ثلثة وكما تلفق الايام فكذا تلفق الساعات وايام النقاء طهر ملفق ويقع الطلاق في ايام النقاء ويخرج عن كونه بدعيا ويحكم فيها بالطهر في الصلوة والصوم والاغتسال ونحوها انتهى المقام الثالث فيما يتعلق بكون اقل الطهر عشرة وهو ان هذا الحكم هل هو على اطلاقه او يختص بما اذا كان بين حيضتين مستقلتين واما الحيضة الواحدة فيقع في اثنائها من الطهر ما هو دون العشرة قطعا وتوضيح المقال انه قال في المحكي عن روض الجنان وعلى هذا القول يعني كفاية تمام الثلثة في جملة العشرة كما قال به الشيخ ره في النهاية لو رات الاول والخامس والعاشر فالثلثة حيض لا غير فاذا رات الدم يوما وانقطع فان كان يغمس القطنة وجب الغسل وان لم يغمسها وجب الوضوء خاصة لاحتمال كونه استحاضة فان رات مرة ثانية يوما مثلا وانقطع فكذلك فاذا راته ثالثة في العشرة ثبت ان الاولين حيض وتبين بطلان ما فعلت بالوضوء اذ قد ثبت ان دم الحيض يوجب انقطاعه الغسل فلا يجزي عنه الوضوء ولو اغتسلت للاولين احتياطا ففي اجزائه نظر انتهى واستشكله صاحب الذخيرة بان الطهر لا يكون اقل من عشرة ايام اجماعا وايضا فقد صرح المصنف ره في المعتبر والعلامة ره في المنتهى وغيرهما من الاصحاب بانها لو رات ثلثة ثم رات العاشر كانت الايام الاربعة وما بينهما من ايام النقاء حيضا والحكم في المسئلتين واحد انتهى ومحصل ما اجاب جمال المحققين ره في حواشي الروضة للدفع فقال ويمكن دفع الاول بان الاجماع لعله يكون في الطهر المتخلل بين الحيضتين لا بين ايام حيضة واحدة والثاني بان قول جماعة من الاصحاب بما نقله لا ينافي قول الشيخ ره بخلافه كيف واصل المسئلة وهو الاكتفاء بالثلثة في جملة العشرة ايضا كذلك فلم لا يجوز مخالفتهم في الفرع ايضا انتهى ومثل ما ذكر من الوجه الاول اقتصر صاحب الحدائق فقال بالتفصيل المذكور واستند فيه الى وجوه احدها ما ذكره بعد ذكر مرسل يونس المتقدم ذكره في المقام السابق من ان ظاهره ان النقاء الذي بين ايام الدم المتفرقة طهر حيث خص الحيض بايام الدم المتقدمة والمتاخرة واشار بعد ذلك الى ما في ذيل تلك المرسلة من قوله ولا يكون الطهر اقل من عشرة فاذا حاضت المراة وكان حيضها خمسة ثم انقطع الدم اغتسلت وصلت فان رات بعد ذلك الدم ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة ايام فذلك من الحيض تدع الصلوة وان رات الدم من اول ما رات الدم الثاني تمام العشرة ايام ودام عليها عدت من اول ما رات الدم الاول والثاني عشرة ايام ثم هي مستحاضة ثم قال لا ريب انه قد استفاضت الاخبار بان اقل الطهر عشرة ايام الا انا نقول نعم وهذا الخبر من جملتها ايضا حيث قال فيه ولا يكون الطهر اقل من عشرة ايام ولكن وجه الجمع بين ما دل عليه الخبر المذكور ونحوه من الحكم بكون النقاء المتخلل بين الثلثة الايام المذكورة هنا طهرا وبين تلك الاخبار بحمل الطهر في تلك الاخبار على ما كان بين حيضتين مستقلتين كما في العدد ونحوها فلا ينافيه ما كان في اثناء الحيضة الواحدة ويشير الى ذلك ما تقدم في صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة التي هي مستندهم في هذا الحكم من قوله ع اقل ما يكون عشرة من حين تطهر الى ان ترى الدم بعد قوله لا يكون القرء اقل من عشرة وقوله ع فان رات بعد ذلك الدم ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة ايام فذلك من الحيض معناه انه اذا كان حيضها خمسة ايام مثلا ثم انقطع الدم فانها تغتسل وتصلي فان عاد الدم بعد مضي عشرة ايام من انقطاعه فلا اشكال في كونه حيضة ثانية لتوسط اقل الطهر بين الدمين وان كان قبل تمام العشرة فانه يكون من الحيضة الاولى وما بينهما طهر كما تقدم في الثلثة المتفرقة نعم انما يحكم بكون الدمين حيضا ما لم يتجاوز الجميع عشرة ايام التي هي اكثر الحيض والا فلو تجاوز كان ما زاد على العشرة استحاضة الى ان قال وفي قوله عدت من اول ما رات الدم الاول والثاني عشرة ايام اشارة الى ان ما بين الدمين طهر لانها انما تعد ايام الدم خاصة انتهى ثانيها صحيحة محمد بن مسلم او حسنته بابن هاشم عن محمد بن مسلم عن الباقر ع قال اذا رات الدم قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى وان كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة ومثلها موثقته وتقريب الاستدلال ان العشرة التي وقع التفصيل فيها في الخبر بكون رؤية الدم قبل تمامها فتكون من الحيضة الاولى او بعده فتكون من الحيضة مستقلة انما هي عشرة الطهر وهي ما بعد رؤية الدم الاولى سواء كان يوما او

يومين او ثلثة ومبدؤها انقطاع الدم الاول واللام في العشرة الثانية عهدية ثم قال وهذا مبني الاستدلال بالرواية المذكورة وعلى ما
ذكروه يلزم ان يكون مبدأ العشرة من اول الدم وهو وان تم ظاهرا بالنسبة الى اول الترديد بين الا انه لا يتم ظاهرا بالنسبة الى الترديد الثاني وهو
وان كان بعد العشرة فانها عبارة من عشرة ايام حينئذ البتة فالمراد بالعشرة في الفقرتين هي العشرة من مدة انقطاع الدم الاول لا من مدة
رؤية الدم ابتداء فيتاتي الحكم بحيضية ما تراه بعد العشرة بالاثبات ما رواه الشيخ رحمه في التهذيب عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سألت الصادق
عن المراة اذا طلقها زوجها متى تملك نفسها قال اذا رأت الدم من الحيضة الثالثة فهي تملك نفسها قلت فان عجل الدم عليها مثل ايام قرئها
قال اذا كان الدم قبل العشرة ايام فهو املك بها وهو من الحيضة التي طهرت منها وان كان الدم بعد العشرة فهو من الحيضة الثالثة وهي املك
بنفسها قال في الحدائق والتقريب فيها كما مر في صحيحة محمد بن مسلم الا ان هذه اظهر في ان الطهر يكون اقل من عشرة ايام وان ما ذكروه من
حمل العشرة الاولى في تلك الرواية على مبدأ الدم الاول لا يجري في هذه الرواية بل المراد بالعشرة فيها في الموضعين هي العشرة للطهر الخالي
من الدم الى ان قال وتقريب الاستدلال بهذه الروايات الثلث بناء على ما ذكرناه زيادة على ما عرفت ان الحكم بكون ما تراه قبل تمام العشرة
من الحيضة الاولى انما يتم على اطلاقه بناء على الحكم بكون ايام النقاء المتخللة طهرا والا فلو فرضنا ان حيضها الاول خمسة ايام او ستة ايام
ثم بعد الطهر والغسل رأت الدم في اليوم السابع او الثامن من طهرها قبل تمام العشرة فانه عم في هذه الاخبار حكم بكون الدم من الحيضة الاولى
فلو حكم بكون النقاء ايضا حيضا كما يدعونه للزم زيادة الحيض على عشرة ايام وهو باطل اجماعا نصا وفتوى رابعها ما في الفقه الرضوي حيث قال
وربما تعجل الدم من الحيضة الثانية والحد بين الحيضتين القرء وهو عشرة ايام بيض فان رأت الدم بعد اغتسالها من الحيض قبل استكمال عشرة
ايام بيض فهو ما بقي من الحيضة الاولى وان رأت الدم بعد العشرة البيض فهو ما تعجل من الحيضة الثانية خامسها ما زاده بعض المحققين رحمه من
صحيحة اخرى لمحمد بن مسلم عن ابي جعفر قال لا يكون القرء اقل من العشرة فما زاد واقل ما يكون عشرة من حين تطهر الى ان ترى الدم وتقريب الا
ستدلال ما ذكره من ان القرء عبارة عما بين الحيضتين كما صرح به في جملة من اخبار عدة الطلاق وفي بعضها انه مشتق من القرء بمعنى الجمع
سمي به لان الدم يجتمع في هذه الايام فاذا جاء وقت الحيض قذفه سادسها ما استدل به بعضهم من مرسلة داود مولى ابي المعزا العجلي عن خبره
عن ابي عبد الله عم قال قلت له امراة يكون حيضها سبعة ايام او ثمانية ايام حيضها دائم مستقيم ثم تحيض ثلثة ايام ثم ينقطع عنها الدم وترى البياض
لا صفرة ولا دما قال تغتسل وتصلي قلت تغتسل وتصلي وتصوم ثم يعود الدم فقال اذا رأت الدم امسكت عن الصلوة والصيام قلت فانها ترى الدم
يوما وتطهر يوما فقال اذا رأت الدم امسكت واذا رأت الطهر صلت فاذا مضت ايام حيضها واستمر بها الطهر صلت فاذا رأت الدم فهي مستحاضة
قد انتظمت لك امرها كله سابعها ما رواه ابن ابي عمير عن يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله عم المراة ترى الدم ثلثة ايام او اربعة ايام قال
تدع الصلوة قلت فانها ترى الطهر ثلثة ايام او اربعة ايام قال تصلي قلت فانها ترى الدم ثلثة ايام او اربعة ايام قال تدع الصلوة تصنع
ما بينها وبين شهر فان انقطع الدم عنها والا فهي بمنزلة المستحاضة ونحوها رواية اخرى ليونس بن يعقوب عن ابي بصير عن ابي عبد الله عم ثامنها
ما ذكره بعضهم من ان صريح جملة من معاقد الاجماع كعبارة الانتصار والغنية والمنتهى والتذكرة هو ان خصوص الطهر الفاصل بين الحيضتين
اقله عشرة ايام قال في الانتصار ومما يشبه انفراد الامامية به القول بان اقل الطهر بين الحيضتين عشرة ايام الى ان قال دليلنا الاجماع
المتقدم انتهى والجواب عن الاول اما عن اول ما ذكره فبانه بعد كون هذه الفقرة جزء من المرسل الغير المنجبر بالعمل مع كونه مضطربا متروكا
عند الاكثر نقول انما استفيد تخصيص الحيض بالدم المتقدم والدم المتاخر من حكمه بانها اذا رأت الدم تركت الصلوة واذا طهرت اغتسلت
وصلت ويمكن ان هذا حكم ظاهري للمراة التي لا تعرف حقيقة امرها وقد كان لها عادة فتغيرت ولا يقتضي هذا كون ذلك الدم حيضا
واقعيا وكون البياض طهرا واقعيا فلا ينافي ذلك ان يحكم عليها بقضاء الصلوات التي اتت بها في جملة من ايام البياض اذا تبين كون
الاول بخصوصه حيضا وكان على وجه اذا ضم الى البياض وشيء من ايام الدم المتاخرة تم عشرة ايام الحيض واما عن ثاني ما ذكره فبما قاله
بعض المحققين رحمه من منع ظهوره في كون مبدأ العشرة من انقطاع الدم لان الظرف في قوله لم يتم لها من يوم طهرت متعلق بالفعل لا قيد
للعشرة نعم لو كان مؤخرا عنها لتعين كونه قيدا لها ومحتمل فيراد بقوله ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة ايام انه لم يتم لها من يوم نقائها الى يوم
الدم الثاني عشرة ايام من اول حيضها يعني ان ايام نقائها لم تكن متممة للعشرة والمراد بالفقرة الثانية على اضطرابها متنا ومعنى هو انه
ان رأت الدم قبل تمام العشرة ولكن دام الدم الى ما بعد العشرة فيجعل متمم العشرة حيضا والباقي استحاضة فيكون موافقا للقول المشهور وفيما
للتصريح على عدم كون الطهر اقل من عشرة هذا ثم قال رحمه ان في حاشية نسخة التهذيب الموجودة عندي المصححة المقروة على الشيخ الحر العاملي بدل قوله طهرت

ولانطباقه على مذهب المشهور واضح ويؤيد ما ذكرناه ان الظاهر من العشرة فى قوله فى الفقرة الثانية تمام العشرة هى عين العشرة المذكورة فى الفقرة الاولى ولا ريب ان المراد تمام العشرة من حين ظهور الدم الاول لا من زمان انقطاعه والانصاف ان الرواية لا يخلو من اضطراب واما ما ذكر اخيرا فبانا نمنع ظهور تلك الفقرة فى اختصاص العدة بخصوص ايام الدم ان لم ندع كون السياق ظاهر فى عد مجموع الايام التى مبدؤها اول رؤية الدم الاول وعن الثانى بالالتزام بان المراد من العشرة انما هى العشرة من حين رؤية الدم الاول فيفيد الحكم بكون ما كان بعد العشرة من الحيضة المستقبلة بما اذا تخلل بين الدمين اقل الطهر وعن الثالث بان الرواية ضعيفة السند مع احتمال ان يراد بقوله فهو من الحيضة الاولى انه من توابعها ناش منها فتكون من ابتدائه لا تبعيضية فان الغالب ان الاستحاضة من توابع الحيض ولا يقدح فى ذلك كونها فى الفقرة الثانية تبعيضية قطعا وهذا هو المناسب لاطلاق الحكم بكونه منها حتى تجاوز الاول او المجموع منهما العشرة او على تقدير كونه بعضا منها لابد من تقييده بما اذا لم يتجاوز المجموع عشرة وعن الرابع بانه لم يثبت اعتباره عندنا وعن الخامس بان غاية ما هناك ان الصحيحة دلت على ان اقل الطهر بين الحيضتين عشرة ايام واما انه يحصل ما دونها بين الحيضة الواحدة فهى ساكتة عنه وعن السادس والسابع بعدم دلالتهما على ما هو المطلوب لان الظاهر ان المرأة المذكورة امرت بذلك لتحيرها واحتمالها الحيض عند كل دم والطهر عند كل نقاء لا انه يتعين لها الامر ان كلا من الدماء حيض فى الواقع وكل نقاء طهر كيف ولو كانت حيضا واحدا لم يتجاوز العشرة بديهة ولو كانت حيضات متعددة لم يفصل بينها اقل من العشرة وعلى هذا يحمل ما عن المقنع والفقيه والنهاية والاستبصار من الفتوى بذلك وعن الثامن بانه هو مخالف للمشهور بل لا طلاق الاجماع فى كون اقل الطهر عشرة كما عرفت غير مرة بل المحتمل ان تقييده بكونه بين الحيضتين فى جملة من كلمات من عرفت لا ينافى ذلك اذ لا طهر الا فيما بين حيضتين وما بين ايام حيض واحد ليس طهرا عندهم مع ان ظاهر العلامة فيما عن المنتهى وصريح ما عن التذكرة وعن الخلاف الاجماع على عدم تحقق الطهر بين ايام حيض واحد فعن المنتهى فى فروع الحيض لو تقدم ان الاصل عندنا ان الطهر لا يكون اقل من عشرة فعلى هذا لو رات بين ثلثة ايام الحيض والعاشر نقاء ثم رات العاشر كان الكل حيضا وليس يكون النقاء طهرا الى احد قولى الشافعى وقال فى التذكرة فان رات ثلثة ايام متوالية فهو حيض قطعا فاذا انقطع عاد قبل العاشر كان الدمان وما بينهما حيضا ذهب اليه علماؤنا اجمع انتهى وقد عرفت فيما تقدم عن ابن سعيد فى الجامع ان الكل على خلاف رواية يونس لكن ظاهر جماعة كالعلامة فى نهاية الاحكام والشهيد الثانى ره فيما حكى عن روض الجنان حكاية القول بكون بعد اعتبار التوالى وكيف كان فلا دليل على اختصاص كون اقل الطهر عشرة بما بين الحيضتين بل لا معنى للتفصيل بين الحيضة والحيضتين بعد فرض كون النقاء المتخلل على كل من التقديرين طهرا اذ لا اثر له شرعا نعم هناك امر واحد وهو انقضاء العدة بالطهر بين الحيضتين وعدم انقضائها بالطهر بين الحيضة الواحدة تنبيهان الاول انه قال بعض المحققين ره لو تنزلنا عن جميع ما ذكرنا من ادلة الطرفين كان المرجع الى استصحاب الحيضة واحكامها واصالة عدم الطهر واحكامه ان لم يكن كل مثل ما لو رات خمسة دما ثم بعد نقاء ثمانية ايام رات دما كان المرجع الى اصالة عدم تحقق الحيض زائدا على الخمسة لان استصحاب الحيض منقطع هنا باتفاق القولين الثانى ان ما عرفت من القول بتحقق الطهر فى اثناء الحيضة الواحدة بما دون عشرة ايام ليس مما اطلق عليه القائلون بعدم اعتبار التوالى فى اقل الحيض على الثلثة لان منهم من يقول بان النقاء المتخلل بين الثلثة المتفرقة فى العشرة حيض وليس طهرا وقد صرح بذلك فى كشف اللثام حيث انه بعد دعوى الاجماع على ان اقل الحيض ثلثة متوالية قال ان ما ذكرناه من الاجماع على ان الاقل ثلثة متوالية مبنى على ان من لم يشترط التوالى يحكم بكون الثلثة فى العشرة وما بينهما من النقاء حيضا لا الثلثة خاصة كما فى شرح الارشاد لفخر الاسلام والروض والهادى وذلك للاجماع على اقل الحيض ثلثة واقل الطهر عشرة ولذا يحكم بدخول المتخلل من النقاء بين ثلثة متوالية وما بعدها الى العشرة فى الحيض ولكن هؤلاء يخصصون تحديد الطهر بما بين حيضتين وبدخول المتخلل بالنقاء بعد الثلثة ويقولون ان الثلثة هنا حيضة واحدة للاجماع والنصوص على ان اقل الحيضة ثلثة ولا دليل على التخصيص انتهى قوله وما تراه المرأة بعد



يأسها لا يكون حيضا وتيأس المرأة ببلوغ ستين وقيل فى غير القرشية والنبطية ببلوغ خمسين سنة قد اشتملت العبارة على حكمين الاول انه لا حيض بعد اليأس وهو مما لا خلاف فيه وهذا قال فى المعتبر ولا حيض مع اليأس ولا مع الصغر وهى التى تنقص عن تسع سنين وهذا متفق عليه وهو مذهب اهل العلم ولو رات دما لما كان حيضا بمعنى انها لا يمنع مما يمنع منه الحائض انتهى الثانى ان اليأس بماذا يتحقق وقد اختلفوا فيه على اقوال احدها انه يتحقق ببلوغ خمسين سنة مطلقا والظاهر ان المراد اكمالها لا مجرد الوصول الى اولها وهذا القول اختاره المصنف فى كتاب الطلاق من هذا الكتاب وحكى عن النهاية والجمل والسرائر والمهذب ثانيها انه يتحقق ببلوغ ستين مطلقا وهو المحكى عن بعض كتب العلامة

ومال اليه في مجمع الفائدة ثالثها التفصيل بين القرشية وغيرها بحصول اليأس بستين في الاولى وخمسين في الثانية وهو خيرة الصدوق في الفقيه
والشيخ في ط والمحقق في المعتبر وفي الحدائق الظاهر انه المشهور بل عن جملة من كتب الاصحاب انه المشهور بل عن التبيان ومجمع البيان نسبته الى
الاصحاب رابعها التفصيل بين القرشية والنبطية وبين غيرهما باعتبار الستين في الاوليين والخمسين في الاخيرة وحكي هذا القول
عن الوسيلة والجامع والتذكرة والبيان خامسها ما حكي عن روض الجنان انه قال فيه انه يوجد في بعض المتون الحكم باليأس بالخمسين بالنسبة
الى العبادة مطلقا وبالستين بالنسبة الى العدة مطلقا ثم قال انه ليس له مرجع يجوز الاعتماد عليه ولا فقيه يقول على مثله يسند اليه اشتماله
على نوع من الاحتياط غير كاف في الذهاب اليه وربما استلزم نقض الاحتياط في بعض موارده انتهى حجة القول الاول صحيحة عبد الرحمن
بن الحجاج عن الصادق ع قال حد التي يئست من المحيض خمسون سنة ورواية احمد بن محمد بن ابي نصر قال قال الصادق ع المرأة قد يئست من المحيض حدها
خمسين سنة ورواها الكليني والشيخ في الضعيف ولكن نقلها المصنف في المعتبر عن كتاب احمد بن محمد بن ابي نصر وعلى هذا فلا يضر ضعف
السند ورواية عبد الرحمن بن الحجاج قال قال ابو عبد الله ع ثلث يتزوجن على كل حال الى ان قال والتي يئست من المحيض ومثلها لا تحيض
قال قلت وما حدها قال اذا كان لها خمسون سنة حجة القول الثاني استصحاب عدم تغير الطبيعة عما كانت عليه من اقتضاء قذف دم الحيض
وقاعدة الامكان ورواية عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله ع في حديث قال قلت التي قد يئست من المحيض ومثلها لا تحيض وما روي في
الكافي مرسلا بعد ذكر رواية احمد بن محمد بن ابي نصر قال وروي ستون سنة ايضا ويحتمل انه اراد رواية عبد الرحمن بن الحجاج فليس
هناك الا رواية واحدة حجة القول الثالث الجمع بين الاخبار ومستند هذا الجمع مرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال اذا
بلغت المرأة خمسين سنة لم تر حمرة الا ان تكون امرأة من قريش واورد على الاستدلال بها انها مع قصور سندها قاصرة الدلالة لعدم صراحتها في
كون الحمرة التي تراها القرشية بعد الخمسين حيضا اذ لا منافاة بين رؤيتها الحمرة وبين عدم اعتبار الشارع تلك الحمرة حيضا مع انه ليس في الخبر ذكر
الستين واجيب عن قصور السند بان مرسلات ابن ابي عمير عندهم بمنزلة المسانيد وعما اورد على الدلالة اولا بان الظاهر ان لفظ الحمرة هنا
كناية عن الحيض وعما اورد عليها ثانيا بانه قال في ط تيأس المرأة اذا بلغت خمسين سنة الا ان تكون امرأة من قريش فانه روي انها ترى
دم الحيض الى ستين سنة ومثله كلام المفيد بزيادة النبطية وستعرف ومراسيل هذين الشيخين لا تقصر عن مرسلات ابن ابي عمير ويجب تقييد
اطلاق مرسلة المذكور بهذه الرواية المرسلة في كلام الشيخين حجة القول الرابع ما ارسله المفيد في كتاب الطلاق من المقنعة بقوله وقد روي
ان القرشية والنبطية تريان الدم الى ستين سنة فان ثبت ذلك فعليها العدة حتى تجاوز الستين انتهى والتحقيق ان يقال ان النبطية لم يثبت
حكمها اذ ليس في ذلك الا رواية ارسلها المفيد واشار في ذيل كلامه الى عدم ثبوتها بقوله فان ثبت ذلك فعليها العدة اه ومن المعلوم عدم العبرة برواية
لم يعتبرها راويها واما دعوى شهرة مضمونها فهي مدفوعة بعدم تعرض ذكر النبطية في كلام كثير ممن استثنى القرشية واما دعوى موافقتها الاستصحاب عدم
انقطاع الحيض عنها اذا شك في ذلك فهي مدفوعة بدلالة رواية ابن ابي عمير على الحصر فلا يبقى مجال للتمسك بالاستصحاب مع قيام الدليل فبقي
الكلام على القولين الاخيرين فنقول ان مرسلة ابن ابي عمير لا تخلو عن الوثوق خصوصا مع تأيدها اخذا بالقدر المتيقن منه فان كونها معروفة بين
الرواة حتى وقع الاستناد اليها وهي الشهرة والنسبة الى الاصحاب المنقولتان وتأيدها بما ارسله الصدوق ره في الفقيه عن الصادق ع بقوله قال
الصادق ع المرأة اذا بلغت خمسين سنة لم تر حمرة الا ان تكون امرأة من قريش وهو حد المرأة التي تيأس من الحيض فح نقول ان الوجه ما ذكره بعض
المحققين من ان الاقوى تقييد اطلاق الخمسين والستين بان نعد الثاني بمرسلة ابن ابي عمير تنبيهات الاول ان النبطية كما لم يتحقق حكمها كذلك
لم يتحقق موضوعها الكلي ولم يعرف شيء من مصاديقه ولو على سبيل الاجمال والشك ولو فرض اتفاقه في مورد فالحكم هناك هو الحكم فيمن شك
في كونها قرشية الثاني ان المراد بالقرشية هي المنتسبة بابيها الى قريش وهي القبيلة المتولدة من النضر بن كنانة بن خزيمة من اجداد النبي ص ولا يعرف
الان منهم الا الهاشميون ويثبت نسب شخص منهم بما يثبت به غيره من الانساب ولا عبرة بالانتساب اليها بالام على المختار وحكي الشهرة عليه عن ص
لانه المتبادر عرفا ولصحة السلب عن المنتسب بالام مع ان الوارد في النص قوله ع الا ان تكون امرأة من قريش وهذا اظهر من لفظ القرشي و
القرشية فيما ذكرناه واما الاكتفاء بالانتساب بالام كما استظهره في الحدائق من جملة من الاصحاب ولعله لاجل ان الصدق الانتساب عرفا وشرعا
ولما ان للام مدخلا شرعا في لحوق حكم الحيض فهو خروج عن ظاهر اللفظ واجتهاد في مقابلة النص الثالث انه قال الشهيد الثاني في الروض
فمن علم انتسابها الى قريش بالاب لزمها حكم القرشية والا فالاصل عدم كونها منها وقال في لك ثم ان قلنا بالفرق بين القرشية وغيرها
فكل امرأة علم انتسابها الى قريش وهو النضر بن كنانة او انتفاؤه عنه فحكمها واضح ومن اشتبه نسبها كما هو الاغلب في هذا الزمان من عدم

العلم بسبب غيرها من هاشميين فالاصل يقتضي عدم كونها قرشية ويعضده استصحاب التكاليف بالعبادة الى ان يتحقق المسقط ثم ان جمال المحققين ره
فصل الاصل في حاشية الروضة تارة بالظهور الحاصل من غلبة عدم كون الانسان هاشميا واخرى باصالة عدم سقوط العبادة ما لم يتيقن المسقط
وثالثة باصالة عدم وجوب العدة ثم استشكل في الظن الحاصل من الغلبة بقوله وقد يشكل ذلك مع استمرار العادة وكون الدم بصفات الحيض ووجوب
اسم الحيض عليه عرفا اذ الظن الحاصل بذلك ليس باضعف من الظن الحاصل بالتبعية للاغلب واستشكل في التمسك باصالة عدم سقوط العبادة
بقوله ويكفي للخروج من الاصل العمومات الدالة على سقوط العبادة برؤية الدم كحسنة حفص بن البختري بابراهيم بن هاشم عن الصادق ع اذا كان للدم
حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة مع معارضتها باصالة البراءة ثم قال واصالة عدم وجوب العدة معارضة باصالة عدم بينونة الزوجة ما لم
ينقض الياس وباصالة عدم حصول الياس كما رجح به الشيخ المحقق علي ره القول بالستين في النبطية ثم اطال الكلام في النقض والابرام بما لا يهمنا
ذكره وقال بعض المحققين ره في ذيل الكلام على النبطية فاذا لم يعلم انتساب المتحلي الى هؤلاء فالاصل عدمه ولا يعارضها اصالة عدم ارتفاع
الحيض كما لا يخفى مع ان هذا الاصل لا يثبت كون الدم الخارج حيضا نعم ينفع في بعض المقامات كوجوب اعتدادها بعد سن لا تحيض وهي
في سن من تحيض ومثل الكلام فيمن شك في كونه هاشميا والاحتياط اولى فلا يترك على حال ثم اشار الى ما حكينا عن جمال المحققين ره ثم
قال لكنه غفل عن ان اصالة عدم الانتساب المعول عليه عند الفقهاء في جميع المقامات اوانه لم يعتبر الاصل ولو كان عدميا في الموضوعات
الخارجية والاقوى ما ذكرناه انتهى وهو جيد متين تتميم ذهب المفيد وابن الجنيد والمص في هذا الكتاب في باب الاستحاضة الى ان الحيض
لا يجتمع مع الحمل فاذا رأت ما كان استحاضة خلافا للاكثر ومنهم الصدوق والسيد والشيخ وابن ادريس والعلامة في جملة من كتبه والشهيد
في الدروس حجة القول الاول وجوه احدها استصحاب عدم الحيضية ثانيها الاخبار وهي منحصرة في صحيحة حميد بن المثنى قال سألت ابا الحسن
الاول ع عن الحبلى ترى الدفعة والدفعتين من الدم في الايام وفي الشهر والشهرين فقال تلك الهراقة ليس تمسك هذه عن الصلوة ورواية
السكوني عن جعفر عن ابيه قال قال النبي ص ما كان الله ليجعل حيضا مع حبل يعني اذا رأت الدم وهي حامل لا تدع الصلوة الا ان
ترى على رأس الولد اذا ضربها الطلق ورأت الدم تركت الصلوة ورواية المقرن المحكي عن علل الصدوق عن ابي عبد الله ع ان سلمان ره
سأل عليا ع عن رزق الولد في بطن امه فقال ان الله تبارك وتعالى حبس عليها الحيضة فجعلها رزقه في بطن امه ثالثها الاخبار المستفيضة
بل المتواترة في استبراء السبايا بحيضة وكذا الجواري المنتقلة ببيع او غيره والموطوءة بالزنا والامة المحللة للغير وفي عدة المسترابة بالحمل
رابعها ما تمسك به لهم ابن ادريس ره حيث قال اجمعنا على بطلان طلاق الحائض مع الدخول والحضور وعلى صحة طلاق الحامل مطلقا ولو كانت
تحيض لحصل التناقض خامسها ما تمسك به لهم في المختلف قال لانه زمن لا يعتادها الحيض فيه غالبا فلا يكون ما تراه فيه حيضا كاليائسة
اجيب عن الاول بانه مع معارضته باستصحاب عدم الاسباب الاخر يندفع بما سيأتي من الاخبار الناطقة بصحة اجتماع الحيض والحمل وعن الثاني
اما عن الصحيحة فبعدم دلالتها على المطلوب لان ما ذكر فيها لم يجمع شرائط الحيض لان الدفعة والدفعتين لا تكون من الحيض واما عن رواية
السكوني فبانها ضعيفة موافقة للتقية لكون المنع من الاجتماع مذهب اكثر العامة كما عن المنتهى واما عن رواية مقرن فبانها مع ضعفها
انما تدل على حبس الحيضة عن ان تدفع مجموعها فلا ينافي بقاء مقدار الكفاية ودفع الزائد كما صرح به في حسنة سليمان بن خالد
الآتية وعن الثالث بانه يكفي في حكمة الاستبراء والاعتداد غلبة عدم اجتماع الحيض والحمل نظرا الى ان مقتضى الطبيعة عدم زيادة الدم عن
المقدار الذي خلق لتربية الولد وتغذيته وهذا المقدار لا بد من احتباسه حال الحمل نعم ربما زاد على ذلك المقدار فيندفع بل ربما يقال
انه لو كان من شرط الحيض عدم الحمل كما يقوله الخصم لم يحكم بحيضية المسترابة والمعتدة الا بعد تحقق عدم كونها حاملا فلو توقف معرفة
عدم كونها حاملا على تحقق حيضها لزم الدور ولكن يمكن ان يدفع بان معرفة كونها حاملا تتوقف على رؤية دم علم استجماعه لشرائط الحيض
عدا عدم الحمل والحاصل ان كون الحيض امارة لعدم الحمل مما لا ينكر فاحتاط الشارع للانساب تارة بثلث حيض واخرى خفف لا احتياطا لبعض المصالح
والحكم مثل تسهيل الامر على الرجل والمرأة فاكتفى بواحدة او ثنتين ولو امتنع اجتماع الحيض والحمل لاكتفى في الكل بواحدة وعن الرابع بالمنع
من كون الحائض لا يصح طلاقها وانما لا يجوز طلاق الغائب عنها في الحيض وعن الخامس بان مثل ذلك لا يصلح للاستناد اليه في اثبات الاحكام
الشرعية لكونه من قبيل الاستقراء او القياس مضافا الى قيام الفرق بين الحامل واليائسة بان اليائسة لا يحصل منها الحيض لارتفاع الحرارة الغريزية
منها رأسا بخلاف الحامل التي يكون لحرارة مزاجها وفور دم الحيض بحيث يفضل عن غذاء الصبي ما تقذفه المرأة من الرحم حجة القول الثاني
وجوه احدها استصحاب الحالة السابقة من قابلية المزاج لقذف الدم من الرحم في اوقات خاصة وهذه الحالة تعد عرفا بل حقيقة امرا مستقلا

عسر القوم للعسر عليهم بالنظ

في السابق مشكوك الارتفاع في الزمن اللاحق وهو شاكر على اشتراط الحيض الى ان يعلم انه لا يثبت كون الدم حيضا فافهم ثانيها العمومات المثبتة
لحيضية الدم في الشرائط او مع الوصف او في ايام العادة ثالثها الاخبار مثل صحيحة ابن سنان عن الصادق (ع) انه سئل عن الحبلى ترى الدم اتترك الصلوة
قال نعم ان الحبلى ربما قذفت الدم وصحيحة صفوان قال سألت ابا الحسن عن الحبلى ترى الدم ثلثة ايام او اربعة تصلي قال تمسك عن الصلوة
وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن (ع) عن الحبلى ترى الدم وهي حامل كما كانت ترى قبل ذلك في كل شهر هل تترك الصلوة قال
تترك الصلوة اذا دام والظاهر ان المراد بالدوام هو الاستمرار الى استكمال اقل زمان الحيض في مقابل الانقطاع بزمان يسير لا يبلغ الى
ذلك المقدار وحسنة سليمان بن خالد قال قلت للصادق (ع) جعلت فداك الحبلى ربما طمثت قال نعم وذلك ان الولد في بطن امه غذاؤه الدم
فربما كثر ففضل عنه فاذا فضل دفعته واذا دفعته حرم عليها الصلوة قال الكليني (ره) بعد ذكرها وفي رواية اخرى واذا كان كذلك تأخر الولادة
وغير ذلك مما سيمر عليك جملة منها انشاء الله تعالى ثم ان القائلين باجتماع الحيض مع الحمل اختلفوا على اقوال احدها ان ذلك انما هو مع عدم استبانة
الحمل واما مع استبانته فلا يجتمع وحكي هذا القول عن الشيخ (ره) في المبسوط بل المحكي عنه (ره) ان عدم الاجتماع في هذه الصورة محل اتفاق في الخلاف
في الاجتماع وعدمه انما هو قبل استبانته وهذا القول قد اختاره ابن ادريس في السرائر بل نسبه الى اكثر المحققين وان كان يظهر منه الخلاف
في الاجتماع وعدمه انما هو بعد استبانة الحمل وان الاجتماع قبلها محل وفاق قال (ره) فيها ما نصه والحبلى الحامل المستبين حملها اختلف قول
اصحابنا واختلف اخبارهم فبعض منهم يقول انها تحيض وحكمها حكمها قبل حملها ومنهم وهم الاكثرون المحصلون يذهبون الى انها اذا رأت دم
الحيض لا تحيض واي دم تراه فهو دم استحاضة وفساد وهذا هو الصحيح وبه افتي واعمل انتهى وهذا هو الذي يظهر من العبارة في المعتبر لانه
قال فيه ما لفظه وقال الشيخ (ره) في الخلاف اجماع الفرقة على ان الحامل المستبين حملها لا تحيض وانما اختلفوا في حيضها قبل ان يستبين حملها
وكذا قال في ط فلهذا قال في الاصل اشهرها انه لا تحيض الا مع استبانة الحمل انتهى قلت يظهر من اختلافهم في محل الخلاف ان الخلاف
في المقامين حجة هذا القول امران احدهما الاجماع الذي ادعاه في الخلاف وثانيهما ما استنهضه بعض المتأخرين وهو الرضوي والحامل اذا
رأت الدم في الحمل كما كانت تراه تركت الصلوة ايام الدم فان رأت صفرة لم تدع الصلوة وقد روي انها تعمل ما تعمله المستحاضة اذا صح لها الحمل فلا
تدع الصلوة والعمل من خواص الفقهاء على ذلك وانت خبير بان شيئا منهما لا يصلح للاستناد اليه اما الاول فلصيرورته موهونا بمصير الاكثر
الى خلافه واما الثاني فلعدم حجيته عندنا خصوصا مع كون ما يصلح دليلا على المطلوب هو ما نسبه الى الرواية وجعل العمل عليه من خواص الفقهاء
مع حكمه في صدر الكلام بخلافه وقال في كشف اللثام وان اريد بالاستبانة مضي عشرين يوما من العادة كما نص عليه في الاستبصار فيؤيده ما
من الخبر ومرادهم بالخبر رواية الصحاف التي ستمر بك انشاء الله تعالى ولكن لا يخفى على من له معرفة بمواقع الكلام ان الاستبانة امر عرفي غير منوط بتلك المدة
فلا وجه لتفسير الاستبانة في الرواية بها بل الظاهر ان الشيخ (ره) لم يرد في غير كتابي الاخبار وهذا لعبرة فيما نعرفه عن النهاية بمضي عشرين يوما
هو مطلق ثم يصح الاستبانة وغيرها ومن ههنا ترى انهم يحكون عنه (ره) قولين احدهما عن النهاية والاخر عن كتابي الاخبار ثانيها يجتمع مع الحمل بعد
استبانته ايضا وينسب هذا القول الى اكثر القائلين باجتماعه مع الحمل وحجة هذا القول ما تقدم من ادلة القول بالجواز باسرها مضافا الى رواية
ابي المعزا قال سألت ابا عبد الله (ع) عن الحبلى قد استبان ذلك منها ترى كما ترى الحائض من الدم قال تلك الهراقة ان كان دما كثيرا فلا تصلين
وان كان قليلا فلتغتسل عند كل صلوتين ومرسلة محمد بن مسلم عن احدهما قال سألته عن الحبلى قد استبان حملها ترى ما ترى الحائض من
الدم قال تلك الهراقة من الدم ان كان دما احمر كثيرا فلا تصلي وان كان قليلا اصفر فليس عليها الا الوضوء ويعني ههنا شيء وهو بيان فائدة القول
بان الحيض يجتمع مع الحمل الغير المستبين قال في المستند تظهر الفائدة في قضاء الصلوة لان في تركها عند رؤية الدم اذ لا ريب في البناء على اصالة عدم الحمل
بل وفي استبانته ثالثها التفصيل بين ما لو كان الدم الذي رأته الحامل متصفا بصفات الحيض فيحكم عليه بالحيضية وبين ما لو لم يكن متصفا بها فيحكم
عليه بها وهذا هو الذي اشار اليه الصدوق في الفقيه بقوله والحبلى اذا رأت الدم تركت وذلك اذا رأت الدم كثيرا احمر فان كان قليلا اصفر فلتصل
وليس عليها الا الوضوء انتهى ومستند هذا التفصيل كما قيل هو الجمع بين الطائفتين من اخبار الجواز والمنع بحمل الاولى على ما لو كان متصفا بصفات
الحيض وحمل الثانية على ما لو لم يكن متصفا بها وربما يستشهد لهذا الجمع بمرسلة محمد بن مسلم المتقدمة في حجة القول الثاني وموثقة اسحق بن
عمار عن المرأة الحبلى ترى الدم اليوم واليومين قال ان كان دما عبيطا فلا تصلي ذينك اليومين وان كان صفرة فلتغتسل عند كل صلوتين و
الرضوي والحامل اذا رأت الدم في الحمل كما كانت تراه تركت الصلوة فاذا رأت صفرة لم تدع الصلوة وقد يجاب عن الاستشهاد بها بان التفصيل
بين المتصف بصفة الحيض وغيره انما هو في تحيض المرأة قبل اكمال الثلثة فلا دلالة فيها على التفصيل في الدم من حيث الحيضية الواقعية وبدل عليها

ذكر الشيخ والشهيد من ان الرواية الاولى مع ان الحيض لا ينقص عن ثلثة ولعل الكثرة والقلة في الرواية الثانية اشارة الى انقطاع الدم بعد زمان يسير
وعدمه فعدم التحيض في القليل من حيث عدم استمرار الدم وعدم توالية في الثلثة الاول مع ان تقييد اخبار المنع بمثل الصفرة في غاية البعد
خصوصا قوله انه لو لم يكن الله يجعل حيضا مع حبل وحاصل هذا الكلام يرجع الى الجواب عن الاستدلال بانه جمع بلا شاهد وانه غير مقبول
وهناك وجه اخر في الجواب بعد الاغماض عن عدم صحة الجمع بلا شاهد وهو اعتبار التكافؤ بين طرفي الجمع وهو في المقام مفقود لقوة تلك الاخبار
من جهة كثرة العدد والاعتضاد بعمل الاكثر رابعها ما ذهب اليه الشيخ ره في النهاية حيث قال والحبلى اذا رات الدم في الايام التي كانت تعتاد
فيها الحيض كان حيضا فان تاخر عنها الدم بمقدار عشرين يوما ثم رات الدم فان ذلك ليس بدم حيض فلتفعل ما تفعله المستحاضة انتهى
وحجة هذا القول على ما حكم به من ان الدم الذي رأته في وقت العادة عموما حيضية ما تراه ايام العادة مط وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع عن الحبلى
ترى الدم كما كانت ترى ايام حيضها مستقيما في كل شهر فقال تمسك عن الصلوة كما كانت تصنع في حيضها فاذا طهرت صلت وموثقة سماعة
قال سألته عن امرأة رأت الدم قال تقعد ايامها التي كانت تقعد استظهرت بثلثة ايام ثم هي مستحاضة وعلى ما حكم به في القسمين صحيحة الحسين
بن نعيم الصحاف قال قلت لابي عبد الله ع ان ام ولدي ترى الدم وهي حامل كيف تصنع بالصلوة قال فقال لي اذا رأت الحامل الدم بعد ما يمضي عشرين
يوما من الوقت الذي كانت ترى فيه الدم من الشهر الذي كانت تقعد فيه فان ذلك ليس من الرحم ولا من الطمث فلتتوضأ وتحتشي بكرسف وتصلي
واذا رأت الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل او في الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة عدد ايامها
التي كانت تقعد في حيضها فان انقطع عنها الدم قبل ذلك فلتغتسل ولتصل قال المحقق ره في المعتبر بعد ذكرها وهذه الرواية حسنة وفيها
تفصيل يشهد له النظر وقال في ك بعد نقلها وهي مع صحتها صريحة في المدعى فيتجه العمل بها وان كان القول الاول لا يخلو من قوة لان الاجماع مط لا يخلو
عن قوة ثم ان صاحب المستند ره بعد حكاية هذا القول عمن تقدم ذكرهم وعن البحار قال ولكنهم مع اثباتهم الحيضة لايام العادة نفوها
عما تاخر عنها بعشرين يوما فسكتوا عما بينهما ويظهر من بعضهم انهم يلحقونه بالعادة ومن اخرانهم يلحقونه بعد العشرين انتهى وهو غريب اذ
ليس في كلام ارباب القول ما يدل على شيء من الامرين نعم لا يحضرني كلام صاحب البحار ره حتى يلاحظ ولكن صاحب ك مع انتصاره للشيخ ره كما
سيجيء عبر هو عن الحكم بقوله ان ما تجده الحبلى في ايام العادة كما كانت تراه قبل فانه يجب الحكم بكونه حيضا وما لم يكن كذلك فلا وهو يعطي ان
جميع ما عدا الواقع في ايام العادة استحاضة وليس حيضا هذا وقد اجيب عن الاستدلال بالصحيح المذكور بوجهين احدهما ما ذكره بعض
المحققين ره مع اعترافه بصحتها بان في مكافئتها لما تقدم من الاخبار الناطقة باجتماع الحيض والحمل هنا واضحا ولكن لا يخفى ان هذا
الجواب بظاهره غير سديد لان تلك الاخبار على قسمين احدهما ما تضمن بيان حكم ذات العادة فحسب كصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج وصحيحة محمد بن
مسلم موثقة سماعة المتقدم ذكرها والاخر ما تضمن قضية جزئية كصحيحة ابن سنان المتضمنة لقوله ع ان الحبلى ربما قذفت الدم ولا تعارض بين
صحيحة الصحاف وبين شيء من هذين القسمين اما الاول فلانه بمنزلة قولنا الانسان الرومي ابيض وهي قضية مفصلة على حد قولنا الانسان
الرومي ابيض والانسان الزنجي اسود ومعلوم انه لا تناقض بينهما لان الثانية افادت ما افادته الاولى مع اثبات حكم مغاير لحكم الاولى لموضوع
مغاير لموضوع الثانية فكذا الحال فيما نحن فيه واما الثاني فلانه بمنزلة قولنا بعض الانسان ابيض وصحيحة الصحاف قضية مفصلة على
حد قولنا الانسان الرومي ابيض والانسان الزنجي اسود ومن البين ان لا تناقض بين القضيتين وقد تقرر في محله انه لا يشترط في المخصص
مكافئته للعام الذي يراد تخصيصه وانما يشترط كونه حائزا للشرائط الحجية فالخبر الموثق الخاص عند من يقول بحجيته يصلح مخصصا للخبر العام
الصحيح وخاص واحد يخصص عمومات المتعددة وهكذا فعدم الاشتراط فيما نحن فيه مما كان قضية مفصلة للقضية الجزئية اولى بالقبول و
يمكن ان يوجه في دفع الاشكال ان التناقض من مثل قوله ع الحبلى ربما قذفت ان هذا الوصف سار في اي حال فرض من حالاتها وحيث قضينا
بتخصيصها بوصف بحال دون حال ولكن الاولى ان يقال ان من جملة تلك الاخبار ما تضمن بيان حال حقيقة حال الحيض مما هو بمنزلة العلة
كحسنة سليمان بن خالد والرواية الاخرى التي حكاها الكليني ره لانهما تضمنتا ان الدم عند الولد في بطن امه وانه ربما كثر ففضل عنه
فاذا فضل دفقته وهذا احالة الامر الى اقتضاء الطبيعة ومعلوم ان اقتضاءها لا ينضبط ولا ينحصر فيما لو كان رؤيتها الدم بعد مضي عشرين
يوما من وقت عادتها فانه في الحقيقة تعبد بان الدم متى كثر ففضل خرج وهذا امر غير قابل للاختصاص بوقت معين لاختلافه بحسب قوة الحرارة
في مزاج التلون بل هو غير قابل للاختصاص حتى بالنسبة الى امرأة خاصة لاختلاف حالها بحسب الفصول والاغذية بل بحسب اختلاف اهوية البلدان
فعلى هذا ينافيه حصر خروجه على وقت خاص وهو ما قبل مضي عشرين يوما من وقت العادة لان مآل الحديثين الى ان حيض الحبلى ما كان الخرج وفي

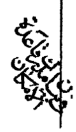
تقوى ... لا تحيض الحامل حيضا صالحا للخروج الا في وقت العادة وهما ما ينافيان ثانيهما ما حكي عن العلامة ره في المنتهى من
ان المرأة اذا تجاوزت عادتها وقتها لا يكون الدم حيضا فالتقييد في الصحيح بقوله ع بعد ما يمضي عشرون يوما ناظر الى الغالب فلا ينافي ذلك
كون بعض افراد الدم المتجاوز عن العادة حيضا فيجري عليه حكمه وانت خبير بانه في غاية البعد ولا مساغ للتصرف في ظواهر الخطابات والالفاظ
الالفاظ بمثل ذلك ثم ان صاحب الذخيرة ره استظهر الشيخ ره حيث قال بعد الحكم بظهور صحيحة الصحاف فيما ذهب اليه ره ما صورته والذي يقرب عندي حمل
الاخبار المتقدمة على هذه الصحيحة بان يقال ان ما تجده الحبلى في ايام العادة كما كانت تراه قبل فانه يجب الحكم بكونه حيضا وما لم يكن كذلك فلا وفي
بعض الاخبار المشار اليها اشارة الى ذلك مثل صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج وصحيحة محمد بن مسلم وبالجملة فاخبار المسئلة ما بين مطلق في ذلك
ومقيد وان كان التقييد في بعضها اظهر من بعض والواجب بمقتضى القاعدة المقررة حمل مطلقها على مقيدها وبه يظهر ان ما اشتهر بينهم
من القول بحيضها مطلقا ليس كذلك انتهى واعترض بعض المحققين بان التقييد في بعض تلك الاخبار انما وقع في السؤال وعلى فرض وروده في
الجواب فلا تنافي بينها وبين المطلقات حتى يوجب تقييدها انتهى وانت خبير بسقوط الجواب والاعتراض عليه جميعا لانا قد بينا ان صحيحة الصحاف والاخبار
الدالة على ان الحبلى قد تحيض متعارضتان على وجه التباين فلا يبقى مجال لما ذكره المجيب من حمل المطلق على المقيد وذلك لانتفاء الموضوع كما لا يبقى
مجال لانكار التنافي بين الصحيحة وبين المطلقات والعجب منه ره كيف ينكر التنافي ههنا مع انه هو الذي منع من التكافؤ في الجواب الاول
وقيام منع التكافؤ وطرح الصحيحة في مقابل تلك الاخبار موقوف على التنافي والا كان اللازم حمل المطلق على المقيد وان اراد بنفي التنافي منع
كون احدهما مثبتا والاخر منفيا ورام بذلك جعلهما من باب العام والخاص اللذين حكمهما عدم تخصيص الاول بالثاني اذا كانا متوافقي
الظاهر اتجه عليه ان قوله ع في صحيحة الصحاف فان ذلك ليس من الرحم ولا من الطمث منفي والمطلقات من قبيل المثبت مضافا الى ان تلك الاخبار
ليست من قبيل العمومات وانما هي من قبيل القضايا الجزئية على ما عرفت من التحقيق ومع الاغماض عنه فهي من قبيل المطلقات هذا والذي يقتضيه
التحقيق ان ههنا اربع صور احديها ان ترى الدم في ايام العادة والثانية ان تراه بعد مضي عشرين يوما من وقت عادتها الثالثة فيما بين
العادة وانقضاء عشرين يوما والرابعة ان تراه قبل ايام العادة بيسير والمذكور في كلام الشيخ ره انما هما الصورتان الاوليان والاخيرتان
مسكوت عنهما واما ما ذكره صاحب الحدائق ره فهو يعطي ثبات حكم جميعها وان الذي تراه المرأة في العادة حيض وقاعدة الاستحاضة وهما مع تخالفهما في
الجملة ليس شيء منهما مدلول صحيحة الصحاف الا ان المذكور فيها اولا هو قوله ع اذا رأت الحامل الدم بعد ما يمضي عشرون يوما من الوقت الذي كانت ترى فيه
الدم من الشهر الذي تقعد فيه فان ذلك ليس من الرحم ولا من الطمث ومفهومه انها اذا رأته قبل مضي عشرين يوما فهو حيض سواء كان فيما بين وقت العادة
وبين عشرين يوما او في وقت العادة ام فيما قبلها بيسير وقد صرح في الصحيحة ببعض افراد المفهوم وهو الاخير ولم يصرح ببعضها وهو الاول وقد حققنا
في الاصول ان ما ترك ذكره من افراد المفهوم عليه حكم ما ذكر من افرادها وعلى هذا فيستفاد من الصحيحة كون الصور الثلث من صور الحيض وعلى هذا يكون
الصحيحة من قبيل المقيد لتلك الاخبار والحاصل قد عرفت مما قدمنا ان التعارض بينها وبين الاخبار الدالة على اجتماع الحيض والحمل من الصحاح و
غيرها انما هو تعارض المتباينين وان الصحيحة غير مكافئة لها من جهة كثرة العدد والاعتضاد بعمل الاكثر فلابد من طرحها ومنها ما حكاه في المستند عن
والده في اللوامع والمعتمد واستظهر من بعضهم مصير بعض من عدا والده اليه من الاكتفاء باحد الامرين من كون الدم متصفا بصفات الحيض و
وقوعه في وقت العادة وظاهر اطلاق الكلام هو ان اي الامرين من الاوصاف والوقوع في وقت العادة قد تقوت في المعتادة كان معتبرا واما غيرها
فلما كان الوقوع في وقت العادة متعذرا في حقها وكانت الاوصاف ممكنة اكتفي بها وحجة هذا القول ان الدم على ثلثة اقسام لانه اما ان يكون
خاليا عن الوصف واقعا في غير وقت العادة واما ان يكون متصفا بالاوصاف فحسب واما ان يكون واقعا في وقت العادة خاليا عن الوصف اما
الاول فلا اشكال في عدم كونه حيضا لان اخبار الاوصاف تنفي حيضيته واخبار العادة ليس لها قوة المعارضة في هذا المورد واما القسمان الاخيران
فيتعارض فيهما اخبار الوصف واخبار العادة فالمتصف الواقع في غير العادة تحكم اخبار الاوصاف بحيضيته واخبار العادة بعدمها و
الواقع في العادة الخالي عن الوصف تحكم اخبار العادة بحيضيته واخبار الاوصاف بعدمها فيتعارض الطائفتان المذكورتان [illegible]
من الرجوع الى الاطلاقات اجتماع الحيض مع الحمل ومقتضاها الحكم في كل منهما بالحيضية وهذه عبارة اخرى عن الاكتفاء باحد
ما ذكره في المستند حجة لهذا القول ثم قال عنه ولدفع توهم الجابر خرق الاجماع المركب قال والذي اره ان الظاهر ان اطلاق
العادة مقيد بوجود الاوصاف ولذا صرح الكل بموافقة الصدوق وقوله للمشهور مع تصريحه باعتبار الصفة بل اشتراط للعادة
في غير وقتها لحيضا انا وجدنا اوصافا انتهى ثم ان صاحب المستند ره بعد تسليم ما ذكر في القسم الاول بقوله لا يخفى ان خلو اخبار الخ

عدت بغير ايام العادة عن بعض الصفات حيث خص تلك العمومات قطعا ولانه قد حكم بحيضية الخالي عن الوصف في غير ايام العادة كما
في بعض بحيضية لانه قال ولهذا اتضح ايضا الرجوع في الخالي عن الوصف في الايام الى المصنف في غيرها الى عمومات الاجماع بعد تعارض اخبار اعتبار
الوصف في الحبلى واخبار حيضية ما في العادة فيها واشتغال كل منهما بالآخر فانما كان ذا ما لو كانت تلك العمومات كسائر عمومات الحيض فارغة عن
في الموردين عن المعارض الاخبارية ولكنه يعارضها في المورد الاول اخبار اعتبار الوصف في الحيض مطلقا فانها اتم من وجه من عمومات الاجماع ويفيد ولا
تخصيصها باخبار حيضية الصفرة والكدرة في ايام العادة لان القدر المعلوم هو التخصيص في غير الحبلى واما فيها فالمعارض اخبار حيضية الصفرة
مطلقا مع اخبار عدمها في الحبلى فلا يعارض اخبار اعتبار الوصف في الحبلى سائر عمومات الحيض وفي المورد الثاني اخبار عدم حيضية ما قبل العادة
مطلقا او في الحبلى كصحيحة الصحاف فتساقط الاخبار من الطرفين فيبقى الحكم في الموردين خاليا عن المستند واصالة عدم تعلق احكام الحائض توجب
عدم الحيضية فيهما كما هو مقتضى القول الاول فهو الاقرب الا في الايام الاسيما الثابت للحبلى بموثقة سماعة المتقدمة وما بينها وبين العشرة في
صورة عدم التجاوز فيحكم بالحيضية كما في غير الحبلى للاستصحاب وتوهم ايجاب خرق الاجماع المركب فاسد لانه في امثال المقام غير ثابت هذا في العادة و
ما غيرها فالمنساق فيها الاوصاف فالمتصف حيض لاخبار اعتبارها مطلقا او في خصوص الحبلى مضافا الى عمومات الاجماع الخالية جميعا عن المعارض وغير
ليس بحيض للاخبار النافية لحيضية المخصصة لعمومات الاجماع فتم انتهى وتحقيق المقام انك قد عرفت ان ما دل على اعتبار الوصف في الدم
الذي تراه الحبلى انما هو ناظر الى قبل حصول اقل ايام الحيض اعني الثلاثة كما دل على ذلك ما تقدم من التقييد باليوم واليومين في بعضها ومعلوم
ان الحيض لا يكون اقل من ثلثة وقد عرفت ايضا ان صحيحة الصحاف معارضة لما دل على ان الحبلى ربما طمثت وانها غير مكافئة له فلم يبق في
المقام الا الاخبار الناطقة بان الحبلى قد تحيض ولا يخفى على من له ادنى معرفة انها وردت في مقام بيان ان الحمل ليس مانعا عن الحيض ومقتضاها
ان حال الحبلى كحال غيرها من النساء فنقول ليس مرجعها الا ما هو المرجع لغيرها من حكم العادة وغيرها ثم كان دمها متصفا بصفة الحيض
لا حيض ان الحبلى اذا رات ثلثة ايام دما فاقدا للوصف وكان رؤيتها له في غير وقت العادة نهض قاعدة الامكان على القول بها بكون ذلك الدم
حيضا على حد غير الحبلى وبهذا البيان يسقط ما ذكره صاحب اللوامع والمعتمد لابتنائه على تعارض اخبار الوصف في الحبلى واخبار اعتبار العادة
فيها وقد عرفت ان لا تعارض بينهما لكون اخبار الوصف ههنا ناظرة الى الحيضية الظاهرية في اليوم واليومين وصحيحة الصحاف معارضة للاخبار الدالة
على ان الحامل قد تحيض وكذا يسقط ما ذكره والده في مقام الاعتراض عليه من ان القدر المعلوم من تخصيص اخبار اعتبار الوصف باخبار
حيضية الصفرة والكدرة انما هو تخصيصها في غير الحبلى واما فيها فمعارض اخبار حيضية الصفرة مطلقا باخبار عدمها في الحبلى وذلك لما
عرفت من ان الحبلى بخصوصها ليس فيها اخبار نافية لحيضية الصفرة فيها الا بالنسبة الى اليوم واليومين ولا يكون الدم فيهما حيضا والحكم
بالحيضية حكم ظاهري الى ان يتبين الامر بانقضاء ثلثة ايام وكذا غيره مما ذكره لابتناء الجميع على ما عرفت منعه فالحق هو القول باجتماع
الحيض مع الحمل واما ان وجه العمل ماذا فهو موكول الى ما حقق في غير الحبلى فانما قد يعتبر في مورد الاوصاف وتعتبر في مورد اخر وقوعه في ايام
العادة وفي ثالث قاعدة الامكان فكذا الحال في الحبلى بل نقول ان شرح هذه التفاصيل التي تقدم ذكرها في هذا المقام خارج عما هو مقتضى
القانون مع ايراد ما ليس بيانه موكولا الى مقام اخر فتدبر فرع قال العلامة ره في نهاية الاحكام لو انقطع دمها يعني الحامل ثم ولدت
ان تخلل اقل الطهر بين الانقطاع والولادة فالمنقطع حيض لانه دم امكن ان يكون حيضا والا فلا لا استحاضة لقصور الطهر عن اقله وكذا
لو تقدمت الولادة انتهى قوله وكل دم رأته المرأة دون ثلثة فليس بحيض مبتدئة كانت او ذات عادة ولا فرق في ذلك بين ما لو كان الدم
الذي راته بصفة الحيض وبين ما لو لم يكن كذلك وما ذكره كلام جامع ينطبق على كل من القول باعتبار التوالي وعدمه فما كان دون ثلثة ايام بالوصف
المعتبر عند القائل به لا يكون حيضا فالقائل بالتوالي يقول بان ما كان دون ثلثة ايام متواليات لا يكون من الحيض حتى لو تم الثلثة بدون
الحمل والقائل بعدمه يقول بنفي الحيضية فيما دون ما يعتبره قوله وما تراه من الثلثة الى العشرة مما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض تجانس
او اختلف هذه العبارة اشارة الى بيان ما يعبر عنه كثيرا ما بقاعدة الامكان وتحقيق المقال يتوقف على بيان المراد بها وعلى بيان مدركها والدليل
عليها ففي مقامين اما المقام الاول فتوضيح القول فيه ان المعتبرين لهذه القاعدة يظهر منهم الخلاف في معناها على وجوه احدها
ما يظهر صريحا وتلويحا وهو ان المراد بالامكان ليس هو مجرد الاحتمال والتردد في مقابل العلم بل المراد به الامكان الواقعي
في مقابل الامتناع الواقعي لان الظاهر من الامكان دون الامكان بمعنى عدم وجود المانع في ذهن المحتمل والمتردد وعلى هذا
فالقاعدة فيما لو ثبت شرطية شيء وشك في وجوده كبلوغها تسع سنين او ثبت مانعية شيء وشك في وجوده كسن اليأس فانه كان

استصحابا عدم وجوب تحيضها الا ان ذلك من جهة الاستصحاب ولا مدخل له بهذه القاعدة والظاهر ان المنكر من لهما من يقول بحجية الاستصحاب مطلقا بل يعلم بحجيته بالمشكوك وموضع تحرفان البيان وما ذكره صاحب الجواهر من ان التمسك بالقاعدة المذكورة عند الشك في وجود ما علم مانعيته لا يخلو من وجه لما سيأتي وكذلك لا يجري فيما لو شك في شرطية شيء او مانعية شيء مع وجوده كما لو شك في شرطية التوالي في الثلثة التي هي اقل الحيض فليس لمن شك فيها التمسك بهذه القاعدة في الحكم بعدم اشتراطه فيها وكما لو شك في مانعية الحمل من الحيض فانه ليس للشاك فيها ان يتمسك بالقاعدة في الحكم بجواز اجتماع الحيض مع الحمل والظاهر انه الى ما ذكرناه من معنى الامكان اشار في ذلك بقوله المراد بالامكان هنا معناه العام وهو سلب الضرورة عن الجانب المخالف للحكم فيدخل فيه ما تحقق كونه حيضا لاجتماع شرائطه وارتفاع موانعه كرؤية ما زاد على الثلثة في زمن العادة الزائدة عنها بصفة الحيض وانقطاعه عليها وما احتمله كرؤيته بعد انقطاعه على العادة ومضي اقل الطهر على العادة فانه يحكم بكونه حيضا انتهى والوجه فيما ذكرناه من الاشارة هو رجوع الضمير المنصوب في قوله احتمله الى ما ذكره في العبارة من قوله ما زاد على الثلثة ولا يقدح فيه قوله بعد انقطاعه فان الضمير المضاف اليه ايضا يعود الى ما زاد على الثلثة ويكون الوجه فيه هو الاشارة الى ما رأته قبل ذلك حيضا واما ان جعلنا الضمير المنصوب في قوله احتمله عائدا الى مطلق الدم المدلول عليه بالمقام كان ناظرا الى كفاية الاحتمال كما هو مقتضى ظاهر لفظة احتمله الواقعة في العبارة ولكن ما ذكرناه اولا هو الاظهر وعليه يكون ما اشار اليه سديدا وان كان تعميم القاعدة بالنسبة الى ما تحقق كونه حيضا غير سديد وستعرف توضيح الوجه في ذلك ثم ان عدم امتناع كون الدم المرئي حيضا يتصور على نحوين احدهما ان يكون بالنظر الى الشرائط والموانع الواقعية الثابتة عند الله سبحانه وان لم نعلم بعضها وثانيهما ان يكون بالنظر الى الشرائط والموانع المقررة في الشرع المنتهية الى المجتهدين بلوازم المذهب فيكون امكان كونه حيضا عبارة عن استجماعه للشرائط المقررة فيه وخلوه عن الموانع كذلك اما الاول فليس صالحا لان يكون هو المراد لانه لو تحقق عدم الامتناع على ذلك الوجه كانت الحيضية واجبة لا ممكنة اذ لا واسطة في الممكنات بين الامتناع العرضي والوجوب العرضي فيصير محصل معنى قولهم كل ما لم يمتنع كونه حيضا فهو حيض كل ما وجب ان يكون حيضا فهو حيض مضافا الى ان القضية المسوقة لبيان القاعدة تكون من البديهيات ويكون الغرض لبيانها بعيدا من شأن العقلاء فكيف بالعلماء خصوصا من جهة التدوين في الكتب مع ان مؤديها حينئذ يكون ردا الى الجهالة اذ لا علم للناس بالشرائط والموانع الواقعية ولا فرق في ذلك بين ما كان منها من قبيل الكليات اللاحقة للحيض على وجه كلي وبين ما كان منها من قبيل الجزئيات اللاحقة للدم الخاص الخارج من رحم خاص في وقت خاص فقد يكون عند الله تعالى حيضا لشرط او وجود شرط خاص او انتفاء مانع خاص واني لنا الاحاطة بجميع ذلك وما اوتينا من العلم الا قليلا فيتعين ان يكون المراد هو الثاني وان ما امكن ان يكون حيضا من جهة وجود الشرائط وانتفاء الموانع المقررة في الشرع فهو محكوم عليه بالحيضية والى هذا اشار المحقق الثاني ره في جامع المقاصد حيث قال والمراد بالامكان عدم الامتناع عند الشارع فلو رات دما بشرائط الحيض كلها لكن تقدم كذلك ولم يتخلل بينهما اقل الطهر امتنع ان يكون حيضا وكذا ما بين العادة والعشرة مع التجاوز ولا يقدح عدم ظهور الحال قبل بلوغ العشرة لان الحكم بكونه حيضا وعدمه عند الشارع واقع وانكشافه عندنا موقوف على التجاوز وعدمه انتهى وقد اجاد الشهيد الثاني ره في الروضة حيث نبه على جهات اجتماع الشرائط والعراء عن الموانع بقوله ومتى امكن كون ما تراه الدم حيضا بحسب حال المرأة بان تكون بالغة غير يائسة ومدته بان لا ينقص عن ثلثة ولا يزيد عن عشرة ودوامه كتواليه الثلثة ووصفه كالقوي مع التميز ومحله كالجانب ان اعتبرناه ونحو ذلك حكم به ثم قال وانما يعتبر الامكان بعد استقراره فيما يتوقف عليه كايام الاستظهار فان الدم فيها يمكن كونه حيضا الا ان الحكم به موقوف على عدم عبور العشرة ومثله القول في اول رؤيته مع انقطاعه قبل الثلثة وكتب جمال المحققين ره على قوله ونحو ذلك ما نصه كمضي اقل الطهر من الحيضة السابقة وكونها حاملا على رأي من لم يجوز حيض الحامل وكونه في ايام العادة مع تجاوز العشرة انتهى والى المثال الاول اشار صاحب الجواهر بقوله ولم يكن بعض الدم مسبوقا بما يمنع من الحكم بحيضيته انتهى وكتب على قوله كايام الاستظهار ما صورته ذكر الاصحاب ان المعتادة عددا او وقتا وعددا اذا انقضت ايام عادتها تستظهر وجوبا او استحبابا بيوم او يومين او بيوم او احد او ثلثة ايام او الى تمام العشرة على اختلاف مذاهبهم تبعا لاختلاف الاخبار بترك العبادة طلبا لظهور الحال في كون الدم حيضا او طهرا فان انقطع على العشرة يظهر الاول وان تجاوز يظهر الثاني ويقضي الصوم على التقديرين ولا قضاء للصلوة على الاول ويقضيها على الثاني ومنهم من حكم بعدم قضائها ايضا على التقديرين ففي ايام الاستظهار يحتمل كون الدم حيضا لكن لا يستقر ذلك الا بعدم تجاوز العشرة ثم على القول بان ايام الاستظهار هو جميع ما تجاوز عن العادة الى العشرة لا حاجة في التمثيل اصلا وعلى الاقوال الاخر التمثيل بها مع كون جميع ما تجاوز العادة حكمه كذلك مما لا يقدح في صحة التمثيل وهو ظاهر ولا في حسنه اذ يمكن ان يكون الغرض

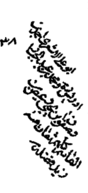
مع التمثيل يدفع توهم ان الحكم بترك العبادة فيها الحكم بكونه حيضا فصرح بانه ليس كذلك بل بناء الحكم على مجرد الاحتمال وانما يتبين الحال بعد
تجاوز العشرة فتأمل انتهى وبعد ذلك كله يبقى في كلامهم امران الاول ان اعتبار الوصف في قاعدة الامكان غير متجه لان ما ذكره من
القوي مع التمييز انما كان من جهة مجرد التمثيل به دون الاختصاص به حتى يكون ما رآه ثلاثة ايام لا غير من جملة ما يعتبر فيه الوصف ويرد
عليه ان قاعدة الامكان انما هي في مقابل اعتبار الاوصاف ومن هنا ترى المنكرين لها يجعلون المعيار هي الاوصاف واوضح من ذلك
ان المعتبرين لها يصرحون بانه لا فرق بين كون الدم متصفا بصفات الحيض وعدمه وفي تصريح المصنف بالتسوية بين المخالف والمجانس
اشارة الى ذلك والسر في عدم اعتبارهم للاوصاف في الحكم بالامكان هو انهم وجدوا من الشارع انه حكم بان فاقد الاوصاف في ايام العادة
حيض فعلموا ان صلاحية الدم لكونه حيضا يحصل مع عدم الاوصاف ايضا وقد اوضح المحقق الثاني عن ذلك في جامع المقاصد حيث قال
ولا يعتبر في امكان كون الدم حيضا ان يكون بصفة دم الحيض كما صرح به المصنف في المنتهى وغيره وكذا غيره ولا يشكل بان لدم الاستحاضة
صفات تختص بها فلا يجامع دم الحيض والا لم تكن مختصة لان المراد الاختصاص غالبا ولان الصفات غير موثوق بها ولان الصفرة والكدرة
في ايام الحيض حيض كما ان السواد والحمرة في ايام الطهر استحاضة فلا تعارض ما هو اقوى فان اجتماع الشرائط يوجب القطع بالحيض انتهى
لكن ايجاب اجتماع الشرائط للقطع بالحيض محل نظر وان كان من باب الاختصاص بمقربيته مراده الامكان بحسب نفسه فيما قد اعتبر فيه
الوصف وسود استمرار الدم المحكوم فيه بكون القوي حيضا والضعيف استحاضة من هذا القبيل ايضا عليه ان ذلك انما هو من جهة قيام
الدليل عليه لا من جهة قاعدة الامكان الا ان يكون مبنى الدليل ايضا على قاعدة الامكان والا فمجرد كون الدم متصفا بصفات الحيض لا يفيد
القطع بكونه حيضا في الواقع وهذا هو الذي يقتضيه كلماتهم فانهم يريدون الاستكشاف بجعل الشارع ما لا امارة عليه مميزة بينه وبين الحيض
دليلا عليه عن اكتفائه في الحكم بالحيض بامكانه كما لا يخفى على من لاحظ ادلتهم الثاني انه قال جمال المحققين ره في ذيل قوله مع انقطاعه قبل
الثلثة الاولى حذف هذا القيد ليكون هذا ايضا مثالا لما امكن كونه حيضا بدون استمراره ويكون الحكم موقوفا على عدم انقطاعه قبل الثلثة
نظير المثال الاول او ثالثا مع هذا القيد فهو مثال لما امكن كونه حيضا ثم ظهر خلافه وح فكان الاولى في المثال الاول ايضا ان يمثل بايام العادة
مع تجاوز العشرة ليكون مثالا لذلك ويكون كلاهما نقضا على القاعدة لو حمل الامكان على الاحتمال كما فعله في شرح الارشاد فافهم ثم انه
انه كتب على قوله وانما يعتبر الامكان بعد استقراره آه انه حمل الامكان على الاحتمال وهو في اول الامر فقيد بما ذكره ولو حمل على الامكان في
نفس الامر على مقتضى القواعد الشرعية فلا حاجة الى ما ذكره لان الامكان في ايام الاستظهار وكذا في اول رؤية الدم مجرد احتمال وبعد التجاوز
على العشرة او انقطاعه قبل الثلثة يظهر انه لم يكن امكان في نفس الامر ثم قال ويمكن ان يوجه انه ليس غرض الشارح ان كلام المصنف يحتاج الى التقييد
بل ان المعتبر ليس هو مجرد الاحتمال الذي قد يتحمل فيه الامكان بل هو بعد الاستقرار الذي فيه الامكان لنفس الامر فيجب حمل كلام المصنف عليه انتهى
وهو كلام جيد متين ومحصل منه ان اعتبار الاستقرار لا يجتمع مع تفسير الامكان بمعنى الحقيقي وانما يجتمع مع تفسيره بالاحتمال فكل من اعتبر الاستقرار فيعلم
انه اراد بالامكان الاحتمال وقد اجاد صاحب الجواهر ره حيث انه بعد ما حكم باختصاص القاعدة بما علم امكان حيضيته عند الشارع قال اما لو وقع الشك
في اصل صلاحيته كاشتراط التوالي وحد الياس والحبلى ونحو ذلك فليس للمثبت التمسك بها في مقابلة النافي كما انه يشكل التمسك بها ايضا في حال
عدم احراز ما علم شرطيته في الحيض وانتفاء ما علم مانعيته منه كذلك كبلوغ التسع مثلا او عدم بلوغ ما ثبت من حد الياس كالخمسين والستين وان كان الشك
لا يخلو من وجه بخلاف التمسك بها قبل استقرار الامكان كما اذا رأت المبتداة دما ولم يعلم انه يستمر الى ثلثة فيكون ممكن الحيضية او ينقطع فلا
يمكن ومن هنا قام النزاع بينهم في تحيض المبتداة برؤية الدم حتى ان من نقل الاجماع على تلك القاعدة كالمصنف في المعتبر اختار عدم التحيض وحكوه
ابن ادريس ولعله لذلك قيد بعض متأخري المتأخرين الامكان بكونه امكانا مستقرا غير معارض بامكان حيض آخر انتهى وذلك لانه ذكر التمسك
قبل استقرار الامكان في مقابل ما علم امكان حيضيته لا في مقابل نفس الامكان الا انه يرد على كلامه الاشكال من طريق آخر وهو ان المبتداة التي
رأت الدم ولم يتم لها ثلاثة ايام تندرج فيمن الشك في وجود ما علم شرطيته فافراد القسم الاخير عما قبله بالذكر ليس في محله وقد وقع نظيره من الفقيه
المحقق موسى بن جعفر الغروي ره فيما حكي عن شرح رسالة والده فانه بعد جعل الخارج من مشكوك البلوغ والانوثية بمنزلة الخارج من الصغير والخارج
من الرجل قال وما يحتمل من الحكم بالحيضية لقاعدة الامكان ضعيف لان الدائر بين الممكن والممتنع لا يوصف بالامكان بل يوصف باحتماله فلا يحكم به
الا بعد العلم بالقابلية وليس مثل ذلك احتمال عدم حصول الشرط فان ذلك لا يرفع الوصف بالامكان وان عين الفرق في الوجود الخارجي انتهى وذلك
لان البلوغ والانوثية ليسا الا من قبيل الشرائط مثل التوالي في الثلثة وانقضاء مدة اقل الطهر بين الحيضتين والفرق بين الشك في البلوغ او

الانوثية ويبقى الشك في حصول الشرط لعدم جريان الامكان في الاول وجريانها في الثاني لا وجه له نعم يمكن ابداء الفرق بينهما بان البلوغ والانوثة موضوعا
للحيض والاوصاف للشيء بل من موضوعه بخلاف الشرائط التي هي من قبيل التوالي في الثلثة وانقضاء اقل الطهر بين الحيضين فانها ليست من قبيل الموضوع
لكن هذا المقدار من الفرق غير مجد بعد كون الجميع مشتركة في عدم تحقق الامكان بمعناه الحقيقي فيها وانما المتحقق احتماله فيها وان ذلك يوجب
لعدم جريان قاعدة الامكان في شيء منها ثم انه بقي في المقام شيء وهو ان المراد ببعض المتأخرين في كلام صاحب الجواهر ره هو كاشف اللثام
وانه يمكن ان يكون مراده بالامكان المستقر هو ما لا معارض له من امكان دم اخر حيضا فان الظاهر ان قوله غير معارض بامكان حيض اخر ليس تقييدا
وانما هو تفسير للمستقر فيكون المفسر والمفسر احترازا عما لو لم يمض اقل الطهر بين الدمين فان الحكم بحيضية الدم الموجود بحكم قاعدة الامكان
يعارض الحكم بحيضية الدم الذي رأته قبل هذا الدم مما ليس بينه وبينه مقدار اقل الطهر لكون القاعدة بالنظر اليهما على حد سواء وانما كان حيضا
كان الاخر استحاضة لا محالة لعدم مضي اقل الطهر بينهما لكن هذا التوجيه لا يجدي لانه يؤول الامر في المثال الى الشك في حصول الشرط المحقق وذلك
لانه يشترط في الحكم بحيضية الدم المخصوص ان لا يسبقه حيض ليس بينه وبينه اقل مقدار الطهر وثبوت هذا الشرط في هذا المقام مشكوك باعتبار
التردد في الحكم بالحيضية بين كل واحد من الدمين ولا يخفى ان هذا الذي ذكرناه مبني على تسليم التعارض والا فيمكن ان يقال ان الدم الاول
قد حكم عليه بالحيضية بحكم قاعدة الامكان فلا يكون الثاني حيضا لعدم صلاحيته للحيضية من جهة عدم مضي اقل الطهر بين الاول المحكوم
بحيضيته وبين الثاني فيكون الثاني هو الفاقد للشرط ويخرج المثال عن مورد معارضة قاعدة الامكان في مورد بمثلها في مورد اخر فتدبر فتحصل
من جميع ما ذكرناه من اول الكلام الى هنا ان محصل هذه القاعدة عند المعتبرين بها المعنى الذي نحن فيه هو ما حكي عن شرح الروضة من ان كل ما امكن
شرعا كونه حيضا باستجماع الشرائط والخلو عن موانعه حكم بكونه حيضا سواء كان بصفة الحيض ام لا كذا ذكره الاصحاب قاطعين به على وجه يظهر منه
اتفاقهم عليه انتهى ومورد القاعدة على هذا التفسير هو ما لو شك في كون الدم المخصوص حيضا من جهة الشك في تشخيص جزئيته للحيض لتخلف
باختلاف افراد النساء بحيث لا تنضبط تحت ضابط واضح ولا معرف ظاهري فلا يطلع عليها الا من يعلم ما في الارحام كما اذا استمر دم في ثلثة
ايام بحيث يعلم باستجماعه لجميع الشرائط المقررة للحيض الا انه يشك في كون ذلك الدم المخصوص حيضا فان اجتماع تلك الشروط لا يفيد الا احتمال
الحيضية في مقابل فقدها الموجب للقطع بعدمها ثانيهما ما هو المستفاد من جماعة وهو ان المراد بالامكان هو الاحتمال لكن لا مط بل المراد به الاحتمال
الحاصل بعد استجماع الشرائط الثابتة المحققة كما في المعنى الاول واحتمال تحققها مثال الاول ما عرفت في ذيل الكلام على المعنى الاول
ومثال الثاني ما رأته المبتدأة من الدم في اول لحظة فانه يحتمل ان يستمر ثلثا ثم فمثل هذا الاحتمال يجعله مورد القاعدة ولهذا حكي
عن العلامة ره في المختلف والمنتهى انه استدل بهذه القاعدة على تحيض المبتدأة بمجرد رؤية الدم وقد تقدم نقلا عن الجواهر ان محل النزاع في
تحيض المبتدأة برؤية الدم مبني على الخلاف في جريان هذه القاعدة فيها ويكون مجرى القاعدة بناء على هذا المعنى عبارة عن امرين احدهما
الشك في تشخيص جزئيته للحيض وهو مورده بناء على المعنى الاول وثانيهما الشك في وجود الشرط او المانع الثابت الشرطية او المانعية ثالثها
ما هو المستفاد من جماعة من الاواخر فيما حكي عنهم وهو ان المراد بالامكان مجرد الاحتمال مط سواء كان ناشئا من الامرين المتقدمين فيما قبله
او وجه ام كان ناشئا من احتمال شرطية شيء او مانعيته كالشك في شرطية التوالي او كون حد الياس في القرشية والنبطية بلوغ خمسين او
ستين او كون الحمل مانعا فان جماعة من معاصري صاحب الجواهر ره كما حكاه هو ره عنهم يتمسكون بالقاعدة وينفون بها شرطية التوالي المشكوك
فيها والمختلف فيها وينفون كون حد الياس خمسين وكذلك كون الحمل مانعا واذ قد عرفت ذلك فاعلم انه قد نقل عن المحقق الاردبيلي ره في حاصل
التعويل على قاعدة الامكان واعتبار الصفات بدلا عن التعويل عليها وقال في شرح قول العلامة ره في الارشاد والصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض
كما ان السواد في ايام الطهر فساد ما لفظه كلام المصنف ره وغيره يقتضي كون الحكم ذلك مط بمجرد امكان كونه حيضا وفيه تامل من جهة تعريف الحيض
ثم قال وكذا الاشكال بعينه في الحكم برجوع صاحبة العادة الى العادة مع التمييز لترجيح العادة بمثل قوله ع دعي الصلوة ايام اقرائك وحمل الروايات
الدالة على صفات الحيض على غير ذات العادة او الاغلب كما احد والتعريف فيمكن حمل الاولى على وجود الوصف ويظهر كونه اولى اذ الظاهر من التعريف
المأخوذ من الرواية الاطراد والانعكاس وهي ايام الاقراء كونها معلوما انها ايام الحيض انتهى وتبعه صاحب الحدائق الا انه غير كلام من اعترض والغا
وقال في شرح هذه العبارة ما صورته هذا الحكم ذكره الاصحاب كذلك قال في المعتبر انه اجماع وهو مشكل جدا من حيث ترك المعلوم ثبوته في الذمة تعويلا على
مجرد الامكان والاظهر انه انما يحكم بكونه حيضا اذا كان بصفة دم الحيض لقوله ع اذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة او كان في العادة
لصحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله ع عن المرأة ترى الصفرة في ايامها قال لا تصلي حتى تنقضي ايامها فان رأت الصفرة في غير ايامها توضأت



وصلت انتهى وحكى هذا القول عن غير انكار قاعدة الامكان عن السيد في الناصريات وابن ادريس في السرائر واستشكل الحكم صرحوا بان الصفرة في ايام
الطهر طهر وسيأتي ان الاخبار نعم ما استحضر به على الا انه ذلك على الانكار واما المقام الثاني فتفصيل المقال فيه انه وقع منهم التمسك في اثبات
القاعدة بوجوه الاول ما في الرياض من اصالة عدم كونه من قرح او مثله ثم قال ولا يعارض باصالة عدم كونه من الحيض بناء على ان الاصل في دماء النساء كونها
للحيض كيف لا وقد عرفت انه خلق فيهن لغذاء الولد وتربيته وغير ذلك بخلاف مثل الاستحاضة فانه من آفة انتهى وفيه ان اصالة عدم كونه من قرح او مثله
لا يثبت كونه حيضا واصالة عدم كونه حيضا يقينية وهو ظاهر عند من له خبرة بعلم الاصول واجاب في المستند بوجه آخر وهو معارضته باصالة عدم كونه
حيضا ثم قال وكون الاصل في دماء النساء الحيضية ثم وخلقه فيهن لغذاء الولد لا يوجبه فان الخلق غير القذف والدماء الأخر موجودة فيهن ايضا
الثاني ما ذكره بعضهم من ان الحيض في دم النساء بمعنى الغالب انه هو الدم الطبيعي المخلوق فيهن لتغذية الولد وتربيته بخلاف الاستحاضة وغيرها فانه
لآفة واورد عليه اولا بمعنى كون تحقق الحيض من النساء اغلب واكثر من غيره من سائر الدماء على وجه يورث الظن ويصير اصلا يرجع اليه وثانيا بان
اقصى ما يحصل منه هو الظن وحجيته في الموضوعات مما لم يقم عليه دليل وثالثا انا لو اغمضنا عن كونه بنوعه لا يفيد الظن قلنا انه في جملة
من الموارد لا يحصل منه ذلك بحكم الوجدان الا ترى ان المبتدئة مثلا والمعتادة التي رأت الدم في غير ايام عادتها اذا لم يكن دمهما متصفا باوصاف
الحيض لم يحصل الظن بكونه حيضا الثالث ان الحيض من موضوعات الاحكام فيحكم فيها اهل العرف كالبول والمني وغيرهما وهم يبنون على ما امكن
ان يكون حيضا فهو حيض وهذا الوجه مما تمسك به المحقق البهبهاني في طهارته فيما حكى عنه من شرح المفاتيح قال لان الحيض من موضوعات الاحكام والمتعارف ان
المرأة التي من شأنها ان تحيض متى ما رأت ما يمكن ان يكون حيضا تبني على كونه حيضا وقد عرفت ان الحيض دم طبيعي كالمني والبول وغيرهما فالحق
لتكون الولد وحصول اللبن فربما تكون الولد وحصل اللبن ولا يكون بالصفات فان كان خاليا من الصفات لا يبنون على انها ممن لا تحيض وانها
حاضت انتهى ولا يخفى عليك ما فيه لما ذكره في ذيل الكلام من ان اهل العرف لا يسلبون عنها وصف الحيض فانه لا يفيد اثباتهم الحيض ايضا الا انه
يصدق مع السكوت ايضا واما ما ذكره في صدره من بناء المرأة على طبق التعارف على ان فلانا صيرورة شيء موضوعا لحكم شرعي يقتضي وجوب الرجوع الى
اهل العرف في تمييز ذلك الموضوع الواقعي واما غيره مما شك في كونه ذلك الموضوع او غيره فمرجعه فذلك مما لا مساغ فيه لعدم علمهم فيه
لان ذلك وظيفة الشارع دون غيره نعم ما ذكره الشارع من الاسامي موضوعا للحكم من الاحكام يكون اطلاق الاسم بحسب العرف مناط الحكم
المتعلق به لكن ليس منه ما نحن فيه لانه من قبيل الشك في المصاديق الرابع ان سيرة المتشرعة قد استقرت على الحكم بكون الدم الخارج من الرحم
حيضا ما لم يعلم انه لغيره ولتحيرهم بعد بثبوت استقرار سيرتهم على ذلك كما يكشف عنه سؤالهم عن خصوصيات احكامه الخامس ما تمسك به
في كشف اللثام حيث قال لو لم يعتبر الامكان لم يحكم بحيض اذ لا يقين والصفات انما تعتبر عند الحاجة اليها لا مطلقا للنص والاجماع على
جواز انتفائها انتهى وفيه منع الملازمة بين عدم اعتبار الامكان وعدم الحكم بالحيض لجواز الالتزام بان تحيض ذات العادة بمجرد رؤية
الدم ليس من باب اعتبار الامكان وانما هو من جهة كون مصادفة وقت العادة امارة قد اعتبرها الشارع وان لم يكن هناك يقين وكذا الحيض
من تجاوز دمها عن عادتها وانقطع على العشرة مثلا ليس تحيضها بتمام العشرة الا من جهة كون الانقطاع على العشرة امارة كون الجميع حيضا
وهكذا غير ذلك من المقامات التي حكم فيها الشارع بالحيض السادس الاخبار الناطقة بان الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض بناء
على ان المراد بايام الحيض ليس خصوص الايام التي تعتاد فيها الحيض بل ما هو اعم من ذلك فتشمل الايام التي يمكن ان تحيض فيها ولو على خلاف
عادتها كما فسره الشيخ ره قال في ط والصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض وفي ايام الطهر طهر سواء كان ايام حيضها التي جرت عادتها ان
تحيض فيها او الايام التي كان يمكن ان تكون حائضا فيها مثال ذلك ان تكون المرأة المبتدأة اذا رأت الدم مثلا خمسة ايام ثم رأت الى تمام العشرة
صفرة او كدرة فالجميع حيض لانه في ايام الحيض وكذلك اذا جرت عادتها ان تحيض كل شهر خمسة ايام ثم رأت في بعض الشهور خمسة ايام دما ثم رأت
بعد ذلك الى تمام العشرة صفرة او كدرة حكمنا بانه حيض وكذلك اذا جرت عادتها ان ترى ايام بعينها دما ثم رأت في بعض الشهور في تلك الايام
الصفرة او الكدرة حكمنا بانه من الحيض فان رأت عقيبه دما حكمنا بانه من الحيض الى تمام العشرة ايام فان زاد على ذلك حكمنا بانه دم استحاضة
وكذلك اذا رأت اولا ما يبلغ الصفرة والكدرة وقد بلغت حدا يجوز ان يكون حيضا حكمنا بانه من الحيض لانه وقت الحيض وكذلك اذا رأت دم الحيض
ايام ما قد عرفت عادتها فيه ثم طهرت وعبرها اقل ايام الطهر وهي عشرة ايام ثم رأت الصفرة او الكدرة حكمنا بانه من الحيض لانها قد استوفت اقل
ايام الطهر وجاءت الايام التي يمكن ان تكون حائضا فيها وانما قلنا بجميع ذلك لما روي عنهم ان الصفرة في ايام الحيض حيض وفي ايام الطهر
طهر فحملناها على عمومها انتهى كما عن الخلاف انه بعد ما ذكر فيه مثل ما حكيناه عن ط وحكى عن بعض العامة تخصيص ذلك بايام العادة قال دليلنا على

صحة ما ذهبنا اليه لرجاع العرف وحكى عن الشهيد الثاني ره ايضا في روض الجنان مثل ما حكيناه من التفسير فانه قال المراد بايام الحيض ما يحكم على
الدم الواقع فيها بانه حيض سواء كانت ايام العادة او غيرها فيدخل المبتدأة ومن تعقب عادتها دم بعد اقل الطهر وضابطه ما امكن كونه حيضا
وربما فسرت بايام العادة والنصوص الذي يعمونها على الاول اسبق وفيه اولا ان الظاهر من اضافة الايام الى الحيض انما هو اختصاصها به باعتبار
وقوعه لا بمجرد كونها صالحة لوقوعه فيها فلا عموم في النصوص من اول الامر حتى يؤخذ به والعموم المدعى خلاف ما يساق ويتبادر من
اللفظ كما يشهد به عرض مثل هذا الخطاب على اهل العرف وقد اجاد بعض المحققين حيث قال ان المراد بايام وجوب الطهر في مقابل ايام
الحيض لا ايام امتناع الحيض في مقابل امكانه وثانيا انه مع قطع النظر عن ظهور الاضافة نجد في الاخبار ما هو قرينة على ارادة ايام العادة
وقد اشار الى ذلك التنبيه في الذكرى حيث قال بعد حكاية التفسير المذكور عن ظاهر الفقه وفي الكافي عن الصادق ع كل ما رأت المرأة
في ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكل ما رأته بعد حيضها فليس من الحيض وعنه السنة في الحيض ان تكون الصفرة والكدرة فما
فوقها في ايام الحيض اذا عرفت حيضا كله انتهى وتوضيح ذلك ان اضافة الحيض الى ضمير المرأة يقتضي ارادة الحيض المختص بها ولا يكون الا
في ايام عادتها المخصوصة بها مضافا الى ان مقابلة ذلك بقوله وكل ما رأته بعد حيضها ايضا قرينة على ارادة الايام المخصوصة المعتادة بها والا
لقال كل ما رأته في غير ايام الحيض هذا في الخبر الاول واما في الثاني فقوله ع فيه اذا عرفت دليل على ارادة الايام المخصوصة المعتادة فيها
الحيض اذ لو اريد مطلق ما يصلح لوقوع الحيض فيه لم يكن وجه للتقييد السابع ما عن شرح المفاتيح من التمسك بالاخبار الكثيرة المختلفة في كيفية
الدلالة بحيث يشرف المتتبع على القطع بمؤدى القاعدة منها الاخبار المستفيضة الناطق بعضها بان الدم المتقدم على الحيض حيض يمكن تعيين
وقت التقدم كموثقة سماعة قال سألته عن المرأة ترى الدم قبل وقت حيضها قال فلتدع الصلوة فانه ربما تعجل بها الوقت وما دل على ان
الصفرة قبل الحيض حيض كرواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع في المرأة ترى الصفرة فقال ما كان قبل الحيض فهو من الحيض ومثلها غيرها وبعضها
بان الصفرة قبل الحيض بيومين من الحيض وبعد ايام الحيض ليس من الحيض كموثقة معوية بن حكيم وتقريب الدلالة هو ان كون المتقدم على وقت
الحيض حيضا ليس الا من باب امكان كونه حيضا خصوصا بعد ملاحظة التعليل بالتعجل في الموثقة فانه يدل بسبب الاقتران بلفظة ربما على
ان احتمال التعجيل يكفي ومنها ما دل على ترتب احكام الحائض على مجرد رؤية الدم كصحيحة منصور بن حازم اي ساعة ترى الدم فهي تفطر وموثقة محمد
بن مسلم في المرأة ترى الدم من اول النهار في شهر رمضان اتفطر ام تصوم قال تفطر انما فطرها من الدم ورواية ابي الورد عن المرأة التي تكون في صلوة
الظهر وقد صلت ركعتين ثم ترى الدم قال تقوم من مسجدها ولا تقضي الركعتين وفي معناها اخبار عديدة ومنها اخبار الاستظهار بذات
العادة اذا رأت ما زاد على العادة فانها تدل بالفحوى على ان غير ذات العادة تعمل عمل الحائض بطريق اولى لان تجاوز الدم عن وقت العادة
يوجب الوهن في كونه حيضا ومع هذا حكم عليه باحكام الحيض لمجرد الاحتمال فمع عدم الوهن في غير ذات العادة يكون الحكم بالحيضية اولى ومنها الاخبار
الدالة على كون الدم الذي تراه قبل مضي اقل الطهر من الحيضة الاولى وكون الدم الذي تراه بعد مضيها من الحيضة المستقبلة ومن جملتها
الموثق اذا رأت الدم قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى ومثله الحسن ومنها الاخبار المتقدمة سابقا في الاشتباه بالعذرة او القرحة الناطقة
بالحكم بالحيضية مع الاستنقاع في الاول وخروجه من الايمن او الايسر على الخلاف اذ لو لم يعتبر الامكان لم يحكم بكونه حيضا لعدم اليقين ومنها
الاخبار الدالة على حيضية ما تراه الحبلى معللة ذلك بانها ربما قذفت الدم نظرا الى ان هذا التعليل لا يناسب اعتبار زيادة على الامكان شيء ومنها
الاخبار الناطقة بان الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض وان لم نفسر ايام الحيض بما تقدم عن ط من الايام التي يمكن ان تحيض فيها المرأة وانما
فسرناها بالايام المعتادة وقوع الحيض فيها وهذه الاخبار انما يكتسي لباس القوة والاعتبار من جهة تمسك مثل ابن ادريس ممن لا يرى
الا العمل بالقطعيات بها ومنها ما في رواية عبد الله بن المغيرة فيمن نفست فتركت الصلوة ثلثين يوما ثم طهرت ثم رأت الدم بعد ذلك من
انها تدع الصلوة لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس فعلل الحكم بالحيضية بمجرد عدم المانع قال بعض المحققين ره ولا يتأتى
ذلك على القول بتقضيها في مدة النفاس لان تأويلها لا ينافي الاستدلال ومنها ما ورد في اخبار الاستبراء من الحكم ببقاء الحيض بمجرد خروج الدم على القطنة
ومنها ما ورد في التعبير بالصفات نظرا الى ان وجودها لا يفيد القطع بكون الدم حيضا فيكون الحكم بكون المتصف بها حيضا مبنيا على مجرد الامكان ثم
ان الظاهر ان التمسك بهذه الاخبار ليس من باب الاستقراء في الموارد الجزئية والحاق ما عداها بها من باب الالحاق بالاعم الاغلب حتى يقال بان الاستقراء
مما لم يدل دليل على حجيته بل هو من باب دلالة كل منها على ان علة الحكم في مورده قاعدة الامكان وانه من تراكم الظنون المذكورة
يشرف المتتبع على القطع بتلك القاعدة ويقطع بها وقد يتخيل ان تمسك من تمسك بها انما هو من باب الاستقراء ولينظر في كلمات المتمسكين بها ليعلم ذلك



مع كونه حملا على الفساد ومنها ما في الوسائل عن محمد بن يعقوب عن ابي علي الاشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن يحيى عن العيص بن القاسم قال سألت ابا عبد الله عن امراة ذهب طمثها سنين ستين سنة ثم عاد اليها شيء قال تترك الصلوة حتى تطهر قال في الوسائل بعد ذكره ورواه الشيخ باسناده عن ابي علي الاشعري مثله والجواب عن الاول بوجوه احدها ان لفظ ربما للتكثير بما لرفع الاستبعاد ولم يقصد تعليل الحكم بالاحتمال ثانيها ان ترك الاخبار مخصصة بما تراه المعتادة في ايامها فيها لانه لعادتها اما على وجه التحايض بالنوعين او على وجه اطلاق القبلية المتسامح فيها ما بعد فرقا عرفا فلا بد ان يحمل الحكم ما تقدمت في العادة بكثير فالدال على حكم غير ذات العادة كالمبتداة بطريق اولى بل نقول ان التقييد بالقيد المذكور دليل على اختصاص الحكم بمورده والا لم يكن وجه للتقييد مع كون غير مورده ايضا من جملة ما يجري فيه قاعدة الامكان على تقدير كون المناط مورد تلك وعلى هذا فلا يجوز التعدي الى غير مورد القيد ثالثها ان ما اشتمل من هذا الصنف على لفظ الدم ظاهر فيما كان بصفات الحيض لتغايرهما واطلاقه في الروايات في مقابلة الصفرة والكدرة كما في قول الصادق ع وترى البياض لا صفرة ولا دما وقول الكاظم ع فان رات صفرة في ايام طمثها تركت الصلوة كتركها للدم رابعها انها معارضة بما وقع في بعض الاخبار مما ينافي هذه القاعدة كرواية سماعة قال سألته عن امراة رات الدم في الحبل قال تقعد ايامها التي كانت تحيض فان زاد الدم على الايام التي كانت تقعد استظهرت بثلثة ايام ثم هي مستحاضة وبيان ذلك ان اطلاقها شامل لما اذا لم يتجاوز مجموع ايام العادة وايام الاستظهار العشرة فانه ح يكون ما بعد ايام الاستظهار الى تمام العشرة مما يمكن ان يكون حيضا مع ان الرواية ناطقة بانها بعد الاستظهار مستحاضة مضافا الى انها معارضة بما وقع في جملة من الاخبار من ان الدم المتاخر عن ايام العادة ليس بحيض وفي بعضها من ان الصفرة والكدرة المتاخرتين عن ايام العادة ليستا من الحيض مع جريان قاعدة الامكان في جميع ذلك الا اذا فرض زيادتها على العشرة فان الزائد ح لا يكون من موارد الامكان وعن الثاني بوجهين احدهما ان لفظ الدم الواقع في هذا الصنف من الاخبار ايضا يجري فيه ما لفقد الاوصاف بل الظاهر منه دم الحيض بخصوصه فلا يتم التمسك لاثبات الحكم فيما لم يتحقق كونه حيضا وثانيهما ان الكلام مسوق لبيان ان قضية الحيض حكم في كل وقت لا لبيان ان كل دم تراه فهو حيض والذي يصلح للاستدلال به فيما نحن فيه انما هو الثاني دون الاول ولما ذكر من كون معنى الكلام ذلك قال في المعتبر ردا على من تمسك به في تحيض المبتداة بمجرد رؤية الدم ان الظاهر منها ارادة الدم المعهود وعن الثالث بانه ان كان الاستدلال به من جهة ما يجب عليها في ايام الاستظهار من عملها كما تعمل الحائض ففيه ان تعمل الاستظهار منافٍ لما يراد اثباته من الحكم بالحيض من جهة قاعدة الامكان اذ ليس الاستظهار الا عبارة عن التبين والاستكشاف ولو كان الامكان كافيا في الحكم بالحيض لم يكن للاستكشاف وجه لحصول الامكان وان كان من جهة ما يجب عليها من البناء على كون الدم حيضا بعد ايام الاستظهار مع انقطاعه على العشرة فهو معارض بالحكم عليها مع تجاوز العشرة بان تجعل ايام عادتها فحسب حيضا دون ما زاد على ذلك مع امكان كون الزائد الى العشرة حيضا لصلاحيته لذلك فلو كان المناط هو قاعدة الامكان كان اللازم جعل تمام العشرة حيضا في صورة تجاوز العشرة ايضا وعن الرابع بانه مسوق لبيان ان الدم المتحقق كونه حيضا ان وجد قبل العشرة فهو جزء من الحيضة الاولى فيكون البياض الواقع بينها وبين الاولى من جملة ايام الحيض وان وجد بعدها فهو من الحيضة المستقبلة وليس مسوقا لبيان الحكم على الدم المشتبه كونه حيضا بالحيضية مضافا الى ان الظاهر اختصاص مورده بما قبل العشرة بالدم الموجود بعد تحقق اقل الحيض وعن الخامس من وجهين احدهما ان مورد الاخبار تميز الحيض من القرحة او العذرة او الاستحاضة انما هو ما علم من الخارج دوران الامر بين المشتبهين وانتفاء الثالث ولا ريب في وجوب الحكم لاحدهما عند انتفاء الاخر بانتفاء علامته وهذا امر فوق الامكان واقوى منه لان ما يحصل منه هو الظن بثبوت العلامة وانتفاء فاقدها وثانيهما انه لو كان الحكم مبنيا على الامكان لكان اللازم هو الحكم بالحيض من دون اختبار بالتطوق والجانب والاوصاف وذكر في الجواهر ان مما يوهن دلالة الاخبار المذكورة على العبرة بقاعدة الامكان ان المظنة مع نقل الاجماع عليها التوقف بالحكم بالحيضية مع الاستنقاع هو بينا في ذلك فيعلم منه انه ليس مقصوده ما هو عند المتاخرين من اصحابنا وعن السادس بان اخبار رؤية الحامل الدم مسوقة لبيان تجويز اجتماع الحيض والحمل وعولدة في بعضها الحامل بما قذفت الدم مسوق لبيان تحقق الاجتماع ورفع الاستبعاد فليس للتعليل وعلى تقدير تسليم كونه للتعليل فهو تعليل للاجتماع من جهة دلالته على الوقوع في الجملة وليس ناظرا الى الحكم بحيضية الدم بمجرد الامكان مع الشك فيها وعن السابع بان ايام الحيض لما كانت عبارة عن ايام العادة كان مقارنتها لرؤية الدم امارة على كون الصفرة او الكدرة حيضا وليس ذلك لمجرد الامكان ومن هنا يعرف الجواب عن الثامن والتاسع والعاشر فانه يقال ان تجاوز ايام الطهر مع ايام النفاس امارة اعتبرها الشارع في الحكم بالحيض وكذا خروج الدم على القطنة فانه من قبيل الامارات وكذا الصفات واما ما حكيناه اخيرا عن الوسائل من رواية العيص بن قاسم فهي وان كانت صحيحة الا انها لا تخلو عن قصور دلالة لاحتمال التصرف فيها او لا يجعل ستين سنة كناية عن المدة المتطاولة والا فانقطاع الحيض ستين سنة يقتضي كون عمرها بعيد

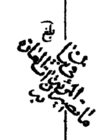
سنة او دونها بيسير ومنتهى حد الياس ستون في بعض صنف النساء ثم ان الشيء العائد لا بد من ان يكون كناية عن دم معهود والا فلو رأت الحمرة او يوما
او يومين مثلا لم يجب عليها ترك الصلوة بمجرد ذلك قطعا وح فكونه كناية عما يجري فيه قاعدة الامكان ليس باولى من جعله كناية عن الدم
المستجمع لجميع اوصاف الحيض وشرائطه ولا ضير في ذلك لان مساق السؤال يعطي ان الغرض منه استعلام ان انقطاع الحيض مدة متطاولة
هل يمنع من عوده مرة اخرى ام لا الثامن الاجماعات المنقولة فمنها ما عرفت كما تقدم نقل الاشارة اليه في طي الدليل السادس من ادلة هذا القول
ومنها ما ادعاه العلامة ره في نهاية الاحكام في الفصل الخامس الذي عقده لبيان حال المستحاضة قال ره بعد تقسيمها الى اقسام ثمانية
الاول المبتدأة ذات التمييز وهي التي ترى الدم على نوعين او انواع احدها اقوى ويشترط في التمييز امور اربعة اختلاف لون الدم فلو اتفق
لم يحصل التمييز لبعضه عن بعض وان يكون ما هو بصفة الحيض لا ينقص عن ثلثة ولا يزيد على اكثره اذ مع النقصان لم يحصل فيه شرائط الحيض
ومع الزيادة تختل وان يتجاوز المجموع العشرة اذ كل دم يمكن ان يكون حيضا وينقطع على العشرة فانه حيض سواء اتفق لونه او اختلف ضعف
او قوي اجماعا انتهى محل الحاجة منه اهتماما من كلامه ره لكن يبقى هنا شيء وهو انه قد صرح العلامة ره في نهاية الاحكام بان الصفرة والكدرة في ايام الحيض
حيض وفي ايام الطهر طهر ومقتضى ذلك انه لو رأت المعتادة في غير وقت عادتها ثلثة ايام ولاء صفرة لم يكن ذلك حيضا ومقتضى عبارته
في قاعدة الامكان هو انها حيض وهما متنافيان والجواب عن هذا الاشكال هو انه ره اقتفى اثر الشيخ ره في تفسير ايام الحيض بايام يمكن
ان تحيض فيها المراة والظاهر انه يرى ان الصفرة والكدرة ما استمر منهما ثلثة ايام فيؤول معنى الحديث الذي افتى بمؤداه هو ان الصفرة والكدرة
المستمرتان الى ثلثة ان حصلتا في ايام يمكن ان تحيض فيها المراة حكم عليهما بالحيضية وان حصلتا في غيرها كما لو لم يمض حين رؤيتهما اقل مقدار
الطهر بعد الحيضة السابقة حكم عليهما بالاستحاضة ولهذا ذكر في نهاية الاحكام ما نصه ولا خلاف في كونهما حيضا في ايام العادة لان الوقوع
في ايام العادة يقتضي غلبة الظن بكون الاذى الموجود منه هو الحيض المعهود واما فيما وراءها اذا انقطع على الاكثر فانه يحكم بالحيض لقوله تعالى
قل هو اذى والصفرة والكدرة اذى لانها ايام الحيض لو كان اسود فان الظاهر ان المراد بايام الحيض زمان امكانه انتهى ومن هنا يظهر ان
نسبة انكار قاعدة الامكان الى نهاية الاحكام كما في المستند ليست في محلها واما من لا يقول بصحة تفسير ايام الحيض بما ذكر ويجعلها عبارة عن الايام
المعتاد فيها الحيض كما هو الظاهر المنساق من اللفظ مع التزامه بقاعدة الامكان فاللازم عليه ان يقول بان ايام الطهر عبارة عن الايام التي تختص
بالطهر بحيث لا يصح وقوع حيض فيها وليس الا اقل زمان الطهر اعني عشرة ايام بعد الحيضة الاولى فان الصفرة والكدرة لا تصلحان لصيرورتهما
حيضا حتى في صورة الاستمرار ثلثة ايام كما انها لو رأت الدم ثلثة ايام في الايام المختصة بالطهر حكم عليه بانها استحاضة وان شئت لوضح من ذلك
قلنا ان المراد بايام الطهر هي الايام التي لا تصلح لوقوع الحيض وما في حكمه فيها فيخرج عنها ايام الاستظهار لكونها في حكم ايام الحيض وكذا ما
بعدها اذا لم يتجاوز الدم العشرة لانه حيض شرعا فيكون ما بعد تلك الايام مختصة بالطهر لا يصلح ان يقع فيها حيض ولا ما في حكمه وتوضيح المقام ان
العلامة ره ومن وافقه ممن تقدم عليه او تأخر عنه كالشيخ ره وابن ادريس ره والشهيد الثاني على ما حكي عن روض الجنان يقولون بان المراد بايام
الطهر في الخبر هو ما بيناه لكنهم يعممون ايام الحيض بارادة الايام التي يمكن ان تحيض فيها المراة ويصح لهم اجراء قاعدة الامكان في ايام الحيض
بالمعنى المذكور وعلى طريقتهم لا يبقى واسطة بين ايام الطهر وايام الحيض ونحن نمنع عليهم ذلك من جهة كون المنساق من الاخبار هو اختصاص
فيكون المراد بايام الحيض هي الايام التي اعتيد فيها الحيض وبايام الطهر ما عرفت فيحصل هنا واسطة بين ايام الطهر وايام الحيض فيقول ان الخبر
افاد حكم الطرفين وهو ساكت عن حال الواسطة فنحن نجري قاعدة الامكان فيها وبهذا يرتفع المنافاة بين الخبر وبين قاعدة الامكان
لمغايرة موردهما ومنها ما في جامع المقاصد عند قول العلامة ره وكل دم يمكن ان يكون حيضا فهو حيض وان كان اصفر او غيره ما نصه
هذا الحكم ذكره الاصحاب كذلك وتكرر في كلامهم ويظهر انه مما اجمعوا عليه ولولاه لكان الحكم به مشكلا انتهى ومنها ما عن شرح الروضة من ان
كل ما امكن شرعا كونه حيضا باستجماع الشرائط والخلو عن الموانع حكم بكونه حيضا كان بصفة الحيض ام لا كما ذكره الاصحاب قاطعين على
وجه يظهر منهم الاتفاق عليه انتهى لكن لا يخفى ان هذا افاد دعوى الاتفاق على وجه الظن وسابقه افاد دعوى الاجماع على وجه الظن ثم انه
يؤيد الاجماعات المنقولة المذكورة ما عن الذخيرة من قوله لا خلاف بينهم وما ذكره صاحب الرياض في شرح قول المصنف في النافع فالمشتبه بالعذرة
حكم لها بطوق القطنة من قوله وما ذكره تبعا للاصحاب من غير خلاف من ان الاصل في دم المراة الحيضية وان كل ما امكن ان يكون حيضا فهو
حيض انتهى هذا كله هو الكلام في حكم الدم على وجه الكلية وان لم يكن مسبوقا بما حكم عليه بالحيضية كما اذا رأت ابتداء ثلثة ايام دما يمكن ان يكون
حيضا وههنا صورة اخرى وهي ان ترى المراة سواء كانت ذات عادة ام غيرها الدم المحكوم عليه بالحيضية قطعا ثلثة ايام ثم ان ما تراه بعد ذلك الى

تمام العشرة التي مبدؤها اول الثلثة مما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض كما هو ظاهر عبارة اللمعة التي نحن بصدد شرحها وقد ادعي في المعتبر
الاجماع على هذه الصورة فقال فيه ما تراه المراة بين الثلثة الى العشرة اذا انقطع ولا عبرة بلونه ما لم يعلم انه لقرح او لعذرة وهو اجماع ولانه
زمان يمكن ان يكون حيضا فيجب ان يكون الدم فيه حيضا انتهى وعن المنتهى ان كل دم تراه المراة ما بين الثلثة الى العشرة ثم ينقطع عليها فهو
حيض ما لم يعلم انه لعذرة او لقرح ولا اعتبار باللون وهو مذهب علمائنا ولا نعرف فيه مخالفا لانه في زمان يمكن ان يكون حيضا فيكون حيضا انتهى فالحاصل
ان هذه الصورة اخص مما قبلها ودعوى الاجماع عليها لا تستلزم الاجماع على ما هو اعم منها ولهذا ترى بعضهم كصاحب الجواهر ره لا يأبى من الالتزام
بالاخص مع مناقشته في الاعم ولكن الانصاف انه يستفاد من التعليل من جهة جعله كبرى كلية في اثبات المطلوب كونه من مسلمات الاصحاب والا لم يكن
وجه للتعليل به ومن هنا علل في كشف اللثام عبارة القواعد بالاجماع للمعتبر والمنتهى ولا يتوهم ان المراد بزمان يمكن ان يكون حيضا في معقد اجماعهما
هو الامكان الحاصل من ثبوت حيض محقق فلا يكون المراد به امكانا خاصا لانا نقول ان في بل عبارة نهاية الاحكام يعطي ان المراد مطلق الامكان
فيعلم من ذلك انهم حيث يطلقونه يريدون به المطلق ويؤيده انه لو كان المراد به الخاص كان مساويا للمعلول لا قضية كلية يندرج فيها المعلول ويحصل
جميع ما ذكرناه هو ان العمدة في المسئلة هو اجماع المصنف في المعتبر والعلامة ره في نهاية الاحكام والمنتهى ويكون اجماع المحقق الثاني ره ودعوى
الاتفاق في شرح الروضة وعدم معرفة الخلاف في الذخيرة ونفي الخلاف في الرياض مؤيدا ومما يؤيد دعوى الاجماع على القاعدة المذكورة انا
لم نعثر على مخالف فيها الا نقلا ولا تحصيلا الى زمان المحقق الاردبيلي ره واما نسبة انكارها في المستند الى السيد في الناصريات وابن ادريس ره في
السرائر والى العلامة ره في نهاية الاحكام فليست في محلها اما الاخير فعدم صحة النسبة الى العلامة في النهاية فقد عرفت تفصيل القول فيه واما
عدم صحة النسبة الى السيد فلانه قال في قول الناصر الصفرة اذا رؤيت قبل الدم الاسود فليست بحيضة وان رؤيت بعده فهي حيضة وكذلك الكدرة
ما نصه عندنا ان الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض وليستا في ايام الطهر حيضا من غير اعتبار لتقدم الدم الاسود وتأخره وهو مذهب ابي حنيفة
ومحمد ومالك والشافعي والليث وعبيد الله بن الحسن وقال ابو يوسف لا يكون الكدرة حيضا الا بعد ان يتقدمها الدم وذهب بعض اصحاب داود الى ان
الصفرة والكدرة ليستا بحيض على وجه دليلنا بعد الاجماع المتقدم ما روي عن عائشة انها قالت كنا نعد الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيضا والظ
انها لا تقول ذلك من قبل نفسها بل بتوقيف منه ع وروي عنها انها ما كانت تصلي حتى ترى البياض الخالص ومعنى ذلك حتى ترى الخرقة بيضاء
ليس فيها صفرة ولا كدرة وروي عن اسماء مثل ذلك وروي عن ابي هريرة انه قال اول الحيض سود ثم رقيق ثم صفرة ثم اصفر فجعل الصفرة من الحيض
انتهى فانت اذا حملت كلامه على المتعارف كان لا ريب ان مراده بايام الحيض ايام العادة وبايام الطهر الايام المختصة بالطهر على ما فسره بل ولا ينافي
منه فيعني قاعدة الامكان وكانه حمل ايام الطهر في كلام السيد ره على مطلق ما ليس من ايام الحيض فليس كذلك حتى ان الشيخ ره واتباعه يسلمون هذا
ولهذا وقع منهم التصرف في الجانب الآخر وهو ايام الحيض وليس شيء من ذلك صحيحا واما وجه عدم صحة النسبة الى ابن ادريس ره فلانه قال في السرائر
وكذلك اذا رأت عشرة قبلها اي قبل عادتها واتصل بها فانها تلزم عادتها وتكون العشرة استحاضة وكذلك اذا رأت خمسة ايام عادتها واتصل
بها عشرة ايام بعد الخمسة فانها ترجع الى عادتها وتترك ما بعدها وتجعل العشرة استحاضة فاما اذا لم يتصل بالعادة وكانت ثلثة ايام متتابعات
بعد ان مضى لها اقل الطهر وهو عشرة ايام نقاء فانه حيض لانه في ايام الحيض لقولهم ع الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض وفي ايام الطهر طهر
انتهى وذلك لانه يكشف عن انه اقتفى اثر الشيخ في تفسير ايام الحيض بايام يمكن ان تحيض فيها المراة وعلى هذا يكون ما ذكره مطابقا للقاعدة
الامكان لا مخالفا ويظهر من جميع ما ذكرناه ان صاحب المستند لم يمعن النظر في كلماتهم فتدبر حجة القول الآخر وهو نفي القاعدة وجوه
احدها الاصل والظاهر ان المراد به ما اشار اليه المحقق الثاني ره في جامع المقاصد من انه لولا الاجماع لكان الحكم بالحيض مشكلا من حيث ترك
المعلوم ثبوته في الذمة تعويلا على مجرد الامكان وقد اتخذه صاحب سبيل الرشاد الاشكال في المسئلة وظاهر كلامه ره انه مخالف في القاعدة
بالمعنى الاخص اعني الحكم بحيضية ما تراه بين الثلثة الى العشرة مما يمكن ان يكون حيضا لانه قال في ذيل قول المصنف ره وما تراه من الثلثة الخ هذا الحكم
ذكره الاصحاب كذلك وقال في المعتبر انه اجماع وهو مشكل جدا من حيث ترك المعلوم ثبوته في الذمة تعويلا على مجرد الامكان هذا وثانيها صحيحة
محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله ع عن المراة ترى الصفرة في ايامها فقال لا تصلي حتى تنقضي ايامها فان رأت الصفرة في غير ايامها توضأت
وصلت وجه الدلالة ان ايامها عبارة عن ايام عادتها وان الصفرة في غير ايام عادتها مطلق يعم الصفرة المستمرة ثلثة ايام مع تخلل اقل
الطهر بينها وبين حيضة سابقة عليها وقد حكم عليها في الصحيحة بانها ليست حيضا وانما هي استحاضة ومعلوم انه لو كانت قاعدة الامكان معتبرة
كان مقتضاها الحكم بحيضية الصفرة المذكورة ومثلها ما عن قرب الاسناد والمسائل ولا غسل عليها من صفرة تراها الا في ايام طمثها

الا انه تحضر الفصل من الصفرة مطلقا حتى لو كانت ثلثة ايام فما زاد في ايام حيضها وهو منافٍ لقاعدة الامكان في الثلثة فما زاد وكذا ما في موثقة
الجعفي من قوله ع وان رات صفرة بعد انقضاء الايام فهي بمنزلة طاهر وكذا صحيحة العجلي عن امراة نفست فمكثت ثلثين يوما او اكثر ثم طهرت وصلت ثم رات
دما او صفرة قال ان كانت صفرة فلتغتسل ولتصل ولا تمسك عن الصلوة ثالثها مرسلة يونس وفيها كل ما رات المراة في ايام حيضها من صفرة او
حمرة فهو من الحيض وكل ما راته بعد ايام حيضها فليس من الحيض فانها بعمومها تشمل الدم والصفرة المستمرتين الى ثلثة ايام والجامعتين لشرائط
الحيض الفاقدتين لموانعه رابعها ما عن دعائم الاسلام في المراة ترى الدم ايام طهرها ان كان دم الحيض فهي بمنزلة الحائض مفترض عليها الغسل و
ان كان دما رقيقا فذلك ركضة من الشيطان تتوضأ وتصلي وياتي زوجها وجه الدلالة ان المراد بقوله ع ان كان دم الحيض هو ان كان بصفة دم
الحيض فهو مع مقابلته بقوله ع وان كان دما رقيقا يفيد ان العبرة بالاوصاف والجواب اما عن الاول فبما اشار اليه المحقق الثالث ره وهو واضح
لاندفاع الاصل بالدليل الذي هو هنا الاجماع واما عن الثاني فبان صحيحة محمد بن مسلم مسوقة لبيان حال من استمر بها الدم الى قوله لا تعتد
حتى ينقضي ايامها وتصريح قوله ع فما رات الصفرة في غير ايامها علية فان سياق الكلام ينادي باعلى صوته بان المراد بجميع الكلام هو بيان حال المعتدة
والحامل فقوله ع في غير ايامها اريد به معنى من ذلك بعد ايامها وح نقول انهم اختلفوا في ان الاستظهار مخصوص بما اذا كان الدم الذي تراه بعد ايام
عادتها متصفا بصفات الحيض او يجري فيما لو لم يكن متصفا بها ايضا فعلى الثاني تقيد الصحيحة المذكورة باخبار الاستظهار الدالة على ان ما بعد
الاستظهار الى العشرة حيض ان لم يتجاوزها الدم فتصير الصحيحة موافقة لقاعدة الامكان بمعنى انها تحرز وتفرقها موضوعا ومودا وان قلنا
بالاول رجعنا المذكورة عليها وخرج ما زاد على ايام العادة عن تحت قاعدة الامكان لدلالتها على اختصاص ذات العادة في ايام عادتها اذا
رات صفرة بعدها وان قاعدة اهاعر صالح لوقوع الحيض فيه وح واما رواية قرب الاسناد والمسائل فهي ما رواه علي بن جعفر عن اخيه قال سألته
عن المراة ترى الدم في غير ايام طمثها فتراها اليوم واليومين والساعة والساعتين ويذهب مثل ذلك كيف تصنع قال تترك الصلوة اذا كانت
تلك حالها ما دام الدم وتغتسل كلما انقطع عنها قلت كيف تصنع قال ما دامت ترى الصفرة فلتتوضأ من الصفرة وتصلي ولا غسل عليها من
صفرة تراها الا في ايام طمثها فان رات صفرة في ايام طمثها تركت الصلوة كتركها الدم وهذه الرواية مصدرة بما لا يقول به احد وهو ترك الصلوة
لرؤية الدم يوم او يومين والساعة او الساعتين فيتطرق الوهن الى الاستدلال بها مضافا الى ان الظاهر سراية التقييد باليوم او اليومين او الساعة
او الساعتين الى الصفرة ايضا وح يكون جريان حكم الاستحاضة عليها في محله لان الحيض لا يكون اقل من ثلثة ايام واما موثقة الجعفي فلا حجة فيها
للمستدل بها الا انها تضمنت ان المراة اذا رات صفرة بعد انقضاء ايام فرتها صلت والمتبادر والمنساق من لفظ بعد انما هو البعدية القريبة خصوصا
مع اضافته الى الانقضاء والبعدية القريبة انما تتحقق في الايام التي تلي ايام العادة ويجري فيه ح ما ذكرناه في صحيحة محمد بن مسلم واما صحيحة
العجلي فليست صالحة للاستدلال بها الا ان قوله فيها ثم طهرت وصلت ثم رات دما او صفرة ظاهر الدلالة على ان رؤية الدم انما وقعت في الايام المختصة بالطهر
وهي العشرة التي هي مقداره واما عن الثالث فبمثل ما تقدم في الجواب عن الجعفي من ان المتبادر والمنساق من لفظ بعد انما هو البعدية القريبة ويجري فيه ما
قدمنا في صحيحة محمد بن مسلم واما عن الرابع فبضعف كضعف حاله بما تقدم هذا ويتفرع على القاعدة المذكورة فروع منها لو رات المعتادة في غير ايام
عادتها من الدم ما لم يكن بصفة دم الحيض كالصفرة والكدرة ثلثة ايام متواليات فان المعتبرين للقاعدة المذكورة يحكمون بكونه حيضا الا من عرفت
من عدم اشتراط الصفرة بحيث يرونها بخلاف المنكرين لها فانهم يحكمون بكونه استحاضة لكن الحكم بالحيضية بناء على اعتبار القاعدة انما هو بعد استكمال الثلثة
واما قبل ذلك فتستظهر باتيان العبادة فان كمل لها ثلثة ايام تحقق الحيضية وقضت صومها الاصلي بها واما ما يحرم على الحائض فمقتضى اصل البرائة
عدم حرمته عليها ولو احتاطت بتركه كان حسنا ومنها ما لو رات المبتدأة ثلثة ايام متواليات ما ليس بصفة الحيض فان الاولين يحكمون بكونه حيضا
بخلاف الاخيرين حينئذ هذان الفرعان بحث قول المصنف في باب الاستحاضة وكل دم تراه المراة اقل من ثلثة ولم يكن دم قرح ولا جرح فهو استحاضة و
مثله ابن ادريس وغيره وجه التقييد بكونه اقل من ثلثة هو الاشارة الى انه لو اكملت ثلثة ايام كان الدم الذي راته حيضا بحكم قاعدة الامكان و
منها ما ذكره العلامة في الارشاد تفريعا على القاعدة حيث قال وكل دم يمكن ان يكون حيضا فهو حيض فلو رات ثلثة وانقطع ثم رات العاشر خاصة
فالعشرة حيض وكتب المحقق الاردبيلي ره على قوله وكل دم الخ ما صورته فلا ترى ماهيته ولاحتمال العمل بالتعريف وعلى قوله فلو رات ثلثة الخ ما صورته الحكم
بكون ما بينهما حيضا مع النقاء يلزم من الحكم بكون الطرفين حيضا لعدم تحقق اقل الطهر ولكن الحكم بكون الطرف الثاني حيضا خصوصا مع كونه بغير صفة
الحيض وكونه زائدا على العادة غير ظاهر الوجه الا ان يكون اجماعا انتهى ولكن صاحب المدارك مع انكاره لقاعدة الامكان التزم بالحكم المذكور الا انه
انما استند في ذلك الى النص لا الى القاعدة لانه قال بعد نقل قول المصنف فيما سيأتي لو رات الدم ثلثة ايام ثم انقطع ورات قبل العاشر كان الكل حيضا ما

كتاب الطهارة

لفظ المراد انها لو رأت ثلثة ثم انقطع ثم عاد قبل تمام العاشر وجب الحكم بكون الدمين مع النقاء حيضا اما الدمان فظاهر واما النقاء المحفوف بهما فلنقصانه عن العشرة فلا يمكن ان يكون طهرا وقد صرح بذلك في المعتبر فقال ولو رأت ثلثة ثم انقطع ثم رأت اليوم العاشر وما دون كان الدمان وما بينهما من النقاء حيضا كالدم الجاري واستدل له بما رواه محمد بن مسلم في الحسن عن ابي جعفر انه قال اذا رأت المرأة الدم قبل عشرة ايام فهو من الحيضة الاولى وان كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة انتهى ومنها ما ذكره في جامع المقاصد تفريعا على قول العلامة ره في مسئلة اشتباه دم الحيض بدم القرحة والفرج ان تخرج من الايمن حيث قال اذا اشتبه القرحة وخرج الدم من الايمن باوصاف الحيض وشرائطه فالظاهر انه حيض نظرا الى الامكان في نظر الشارع ووجوب تعلق الحكم مع اجتماع الشرائط الحيث لا ينافي ذلك لانه انما ورد على ذات القرحة والظاهر ان اطلاق الاظهار في الاصحاب اريد به ذلك انتهى ونحا القرحة حيث قال بعض هنا شيء وهو ان الرواية مع تسليم العمل بها انما تدل على الرجوع الى الجانب مع اشتباه الدم بالقرحة وظاهر كلام المص هنا وصريح غيره يقتضي اعتبار الجانب مط وهو غير بعيد فان الجانب ان كان له مدخل في حقيقة الحيض وجب اطراده والا فلا انتهى وانت خبير بانه لا دلالة في الرواية على كون الجانب من خواص الحيض ومن مقومات حقيقته فيحتمل انه انما اعتبره الشارع امارة من باب الغلبة وعلى هذا فلا يتحقق ما يوجب التعدي عن مورد الرواية الى غيره نعم ربما يتراءى هنا في بادي الرأي اشكال وهو ان ما نحن فيه يرجع الى الشك في اشتراط التوالي واجراء القاعدة فيه بصيرة وقبل اجرائها في مورد احتمال الامكان لانه مورد تحققه نظرا الى الشك في اشتراط الحكم بالحيض بانتفاء احتمال القرحة فان كان شرطا لم يتحقق امكان الحيض والا تحقق لكنا ندفع ذلك ونقول انا بعد ما وجدنا عدم شمول النص لمورد احتمال القرحة وفقدنا ما يجعله صالحا سببا للتعدي من مورد النص لاحتمال كون الحكم فيه مبنيا على الغلبة وانه لا مجال للتعدي حتى بقي المورد خاليا عن الدليل على اعتبار الجانب فلا جرم صار المحل في بلا مجرى بان قاعدة الامكان فيه من جهة امكان كون الدم المذكور بحسب ما ثبت من الشرائط والموانع الشرعية حيضا واما مثل مسئلة اشتراط التوالي في الثلثة فانما منعنا من جريان القاعدة فيه عند تعارض الدليلين وتساوي الاحتمالين من رجحان كل منهما على الآخر واين هذا مما نحن فيه قوله وتصير المراة ذات عادة بان ترى الدم دفعة ثم ينقطع اقل الطهر فصاعدا ثم تراه ثانيا بمثل تلك العدة ولا عبرة باختلاف لون الدم هذه العبارة قد تضمنت الاشارة الى امور الاول ان العادة انما تثبت بالمرتين فلا يكفي المرة ولا يلزم الزائد على المرتين وعن الخلاف دعوى الاجماع عليه وفي التذكرة ذهب علماؤنا اجمع الى ان العادة انما تثبت بالمرتين ترى الدم فيهما بالسواء عددا او وقتا فتزيد في الثلثة اليهما انتهى وفي الذكرى انه لا يشترط الثلث باتفاقنا وفي كـ الجمع علماؤنا واكثر الاصحاب العامة على ان العادة في الحيض انما تثبت بالمرتين وفي الحدائق انه اتفاق بين اصحابنا ووقع نظير ذلك في كلمات غيرهم لكن في كشف اللثام ان فخر الاسلام في شرح الارشاد حكى ثبوت العادة بمرة واحدة عن بعض الاصحاب هذا ولم نعثر على نقل خلاف غير ذلك من اصحابنا نعم في التذكرة عن الشافعي الاكتفاء بمرة واحدة وعن احمد في رواية وحكى فيها عن احمد في رواية اخرى انه لا تكفي المرتان فلا بد من الثلث احتج اصحابنا لما ذهبوا اليه بالاجماع وبما رواه الشيخ عن يونس عن غير واحد عن ابي عبد الله ع قال فان انقطع الدم في اقل من سبع او اكثر فانها تغتسل ساعة ترى الطهر وتصلي ولا تزال كذلك حتى تنظر ما يكون في الشهر الثاني فان انقطع لوقته من شهر الاول حتى توالت عليها حيضتان او ثلث فقد علم ان ذلك صار لها وقتا وخلقا معروفا تعمل عليه وتدع ما سواه ويكون سنتها فيما تستقبل ان استحاضت قد صار سنة الى ان تجلس قرائها وانما جعلت الوقت ان توالى عليها حيضتان او ثلث لقول رسول الله للتي تعرف ايامها دعي الصلوة ايام اقرائك فعلمنا انه لم يجعل القرء الواحد سنة لها فيقول لها دعي الصلوة ايام قرئك ولكن سن لها الاقراء وادناه حيضتان فصاعدا الحديث وعن سماعة بن مهران عن ابي عبد الله ع قال فاذا اتفق شهران عدة ايام سواء فتلك ايامها وربما قيل في رد القول بالاكتفاء بالمرة ان العادة ماخوذة من العود وهي لا تتحقق بالمرة الواحدة قطعا وهو وجيه الثاني ان ذات العادة لا تنحصر فيمن اتحد عدد ايام حيضها ووقتها جميعا بل هي اعم منها وممن اتحد ايام عادتها فقط بدون اتحاد الوقت خلافا لظاهر ابن ادريس فانه يعطي انحصارها في الاولى وذلك لانه قال في السرائر في ذيل كلامه على حكم المبتدأة فاما من لم تزل هذه دابها الى ان تستقر لها عادة بان يتوالى عليها شهران متتابعان ترى الدم في كل شهر منهما اياما سواء في اوقات سواء مثاله ان ترى الدم في الشهر الاول بعد الهلال خمسة ايام ثم ينقطع تمام الشهر ثم يهل الشهر الثاني فتراه في اوله بلا فصل خمسة ايام فهذا معنى قولنا اعدادا واوقاتا سواء فان رأته في النصف الثاني خمسة ايام لم يكن ذلك عادة لانها ما رأت الخمسة في اوقات الخمسة في الشهر الاول فيجعل ذلك عادتها انتهى وقد وافق المص جماعة خلافا للآخرين حيث جعلوا اقسام ذات العادة ثلاثة منهم العلامة ره في نهاية الاحكام قال في طي كلامه على القسم الرابع من اقسام المستحاضة ما نصه فرع الاول لو اتفق العدد والوقت في المرة الثانية مع الاولى صار عادة اما العدد فظاهر واما الوقت فلقول الصادق ع فهذه سنتها التي تعرف بها ايام اقرائها لا وقت لها الا



ايامها قلت او كثرت الثانية لو اتفق العدد دون الوقت بان رأت الخمسة الاولى ثم في الثاني الثانية ثم في الثالث الثالثة وهكذا استقرت العادة في العدد
دون الوقت ولو اتفق الوقت دون العدد استقرت في الوقت خاصة وعملت على الاقل للاحتياط انتهى ما اهمنا من كلامه ره وهو وان كان قد ذكر قبل ذلك ما لفظه وتثبت
العادة بتوالي شهرين ترى فيهما الدم اياما سواء من غير زيادة ولا نقصان لان العادة مأخوذة من العود ولقوله ع فاذا اتفق شهران عدة ايام سواء
فتلك ايامها انتهى الا انه ذكر تلك الاقسام فيه تنبيها على انه اراد بهذه العبارة اظهر افرادها ولم يرد الحصر واوضح من ذلك ما ذكره صاحب الذخيرة ره
قال ره ثم العادة اما ان تكون عددية ووقتية او عددية خاصة او وقتية كذلك فالاقسام ثلثة الاول ان يتفق وقتا وعددا كما لو رأت اول الشهر
سبعة وانقطع الى ان دخل الثاني ثم رأت سبعة وهذه انفع العادات فانها تتحيض برؤية الدم وترجع اليها عند التجاوز الثاني ان يتفق عددا لا غير
كما لو رأت السبعة الاولى من شهر ثم رأت سبعة اخرى من الشهر بعد مضي اقل الطهر فتستقر عددا لكن يكون بحسب الوقت كالمضطربة فاذا رأت الدم الثالث
بعد مضي اقل الطهر وتجاوز العشرة رجعت الى السبعة وهذان القسمان داخلان في تعريف المصنف ره الثالث ان يتفق في الوقت خاصة كما لو رأت سبعة
من اول الشهر ثم ثمانية من اول الآخر وهذه تتحيض برؤيته بعد ذلك وقتا لكن هل يحكم لها بتكرر اقل العددين او تكون مضطربة في العدد قيل
بالاول لتكرر الاقل وقيل بالثاني لعدم حصول الاستواء والاستقامة وهو حسن انتهى وقد علم من فحوى كلامه ان الوقتية المحضة لا مرجع لها عند
تجاوز الدم من العدد الحاصل في شيء من الوقتين وهو كذلك لكن ينبغي هنا شيء وهو بيان مستند الاقسام الثلثة فنقول لا اشكال في دلالة الروايتين
المذكورتين في الامر السابق على ثبوت العادة الوقتية والعددية معا بل قال بعض المحققين ره ان ظاهر الروايتين يشمل قسمين من العادة العددية
خاصة والعددية والوقتية معا وفرع على ذلك ان تحقق العادة شرعا بالنسبة الى الوقت خاصة سواء كان اعتيادها من حيث اوله او من حيث
آخره او من حيث وسطه او من حيث احد الطرفين مع الوسط يحتاج الى دليل غير الروايتين المذكورتين ثم قال وقد يتمسك بقوله في المرسلة فهذه
لا وقت لها الا ايامها قلت او كثرت وفيه انه في مقام بيان العدد والوقت كناية عن الحيض نعم التمسك فيه بعموم مثل قوله ع في مرسلة يونس المتقدمة
في مسئلة اعتبار التوالي فاذا رأت المرأة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة الخبر حسن مع تحقق صدقه العرفي والظاهر عدم تحققه بالمرتين بل الظ
ايام الحيض التي اعتادتها وتكرر الدم فيها كثيرا بحيث صارت عادة عرفية فيحصل من ذلك ان احكام العادة تدور مدار العادة الشرعية وهي
المختصة بمورد الروايتين او العادة العرفية الحاصلة من تكرر الدم مرارا كثيرة ان كان خارجا عن موردهما كالوقتية المحضة وكالعددية الثابتة فقط
الحاصلة في الوقتية المذكورة وكثير من افراد العادة التي ذكرها المحقق والعلامة في المنتهى وغيره والشهيد ره في الذكرى وغير ذلك مما
يبعد استنباطه من الروايتين فلا يكفي في ثبوت حكم العادة في هذه الافراد تكرر الدم مرتين بل لا بد من تحقق العادة عرفا فالنسبة بين العادتين
العرفية والشرعية عموم من وجه هذا فالحاصل ان الحق تحقق ذات العادة الوقتية بحكم الاطلاقات والادلة على اضافة الايام الى المرأة او الى
حيضها او الى طمثها او الى قرئها كالصحيح محمد بن مسلم قال سئلت الصادق ع عن المرأة ترى الصفرة في ايامها فقال لا تصلي حتى تنقضي ايامها
فاذا رأت الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت وفي رواية علي بن جعفر قلت كيف تصنع اذا رأت صفرة قال ما دامت ترى الصفرة فلتتوضأ
من الصفرة فلا تصلي ولا غسل عليها من صفرة تراها الا في ايام طمثها فان رأت صفرة في ايام طمثها تركت الصلوة كتركها للدم وما عن علي بن
ابراهيم عن ابيه عن اسمعيل بن مرار عن يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله ع قال في حديث وكل ما رأت المرأة في ايام حيضها من صفرة او حمرة
فهو من الحيض وكل ما رأته بعد ايام حيضها فليس من الحيض وفي موثقة سماعة قال سئلته عن المرأة ترى الدم قبل وقت حيضها قال فلتدع الصلوة
فانه ربما تعجل بها الوقت وقول النبي ص دعي الصلوة ايام اقرائك خصوصا بملاحظة ما في ذيل رواية يونس الطويلة وانما جعل الوقت ان توالى عليها
حيضتان لقول رسول الله ص للتي تعرف ايامها دعي الصلوة ايام اقرائك فعلمنا انه لم يجعل القرء الواحد سنة لها فيقول لها دعي الصلوة ايام
قرئك ولكن سن لها الاقراء وادناه حيضتان فصاعدا الحديث الى غير ذلك مما يؤدي مؤدى الاضافة المذكورة ووجه الدلالة واضح لان الاضافة
في مثل ايامها كما تتحقق بكون الايام المحدودة بعدد معين عدد حيضها كذلك تتحقق بكون ايام من الشهر غير محصورة في عدد معين بل دائرة بين عددين
وقتا لحيضها ولكن ما ذكر كله انما يعطي تحقق العادة الوقتية واما انها تتحقق بالمرتين فلا يتأتى منه فلا بد من ملاحظة الاضافة في خصوص الوقتية
بما يقتضيه العرف واما دعوى انه يظهر من فحاوى كثير من اخبار الباب ان مدارها على التكرر مرتين وقتا ووقتا او عددا وعددا كما صدر عن صاحب
الجواهر ره فلم يحصل لنا ما يوجب الاذعان بها هذا وبقي في المقام شيء وهو ان صاحب الجواهر ره استظهر من عبارة المصنف ره هذه قصر ذات العادة
على العددية فقط وان ما عداها المبتدأة من ذات العادة حتى الوقتية العددية ثم استشهد له باطلاق موثقة سماعة بن مهران اذا اتفق شهران
عدة ايام سواء فتلك ايامها وبعد لفظا وتخلص للعادة اذ هي قد تتقدم وتتأخر ثم استضعفه بانه يؤول الى الالزام لعدم بنائنا ثبوت عادة

كتاب الطهارة

في الوقت من غير تكرير وهو كما ترى مخالف لصدق اسم العادة والصحيح كلام الاصحاب والمعتبر ما يظهر من الاخبار سيما مرسل يونس الطويل كما لا يخفى على

المتأمل فيه والماعد ثم لذلك بان يرى ان اوصافها التحيض في الثالث بمجرد رؤية الدم وان كان في الآخر لصيرورة الشهر مثلا او مضى اول الطهر

فصاعدا كالوقت ولا سيما اليس من المبتدأة مطلقا او لا من المضطربة وفيه ما مر مع العلم لا تنحصر الفائدة في ذلك لانه ذكرها بعضهم ثم ثمرة هنا بل لها

فوائد اخر لا تقوم عادة العدد مقامها منها انه لو تجاوز الدم في المرأة وارجعناها الى معتاد من العدد فانه حيث لا تكون لها عادة في الوقت كانت مخيرة

في وضعها اين ما شاءت من ايام الدم بخلاف ما اذا كانت لها عادة في الوقت فانا نوجب عليها مراعاة الوقت ومنها تعارض العادة مع التمييز كما لو

فرض كون الجامع للصفات مقدما مثلا على معتادها من الوقت فانه يجيء الخلاف في تقديم التمييز عليها او عدمه ثم قال فظهر ان الاقوى ثبوت الاقسام

الثلثة كما صرح به جماعة من المتأخرين انتهى والظاهر ان مراده ره هو ان التقسيم وتكثير الاقسام انما ترتب بقصد تفاوت الاحكام وحيث لم يكن ثمرة

في التقسيم الى قاعدة العددية من الاقسام من جهة عدم تحقق الاحكام القسمين الآخرين لحكم العددية فلا جرم اقتصر عليها ولم يتعرض لغيرها في مقام البيان

والا اتجه عليه ان مجرد عدم ترتب ثمرة على الشيء لا ينفي وجوده الواقعي الثالث انه لا عبرة في ثبوت العادة باختلاف لون الدم ويدل عليه ما في الوسائل

عن قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر قال سألته عن المرأة ترى الصفرة ايام طمثها كيف تصنع قال تترك لذلك الصلوة بعدد ايامها التي

كانت تقعد في طمثها ثم تغتسل وتصلي فان رأت صفرة بعد غسلها فلا غسل عليها يجزيها الوضوء عند كل صلوة وتصلي وروايه اسمعيل الجعفي عن

ابي عبد الله قال اذا رأت المرأة الصفرة قبل انقضاء ايام عادتها لم تصل وان كانت صفرة بعد انقضاء ايام عادتها صلت ثم ان تنقيح الكلام

في المسئلة يتم بالتعرض لامور اولها انه قد صرح غير واحد من اصحابنا بما يظهر من رواية سماعة ومرسلة يونس من اشتراط التوالي بين الحيضين فلو رأت

من شهر خمسة وفي الوسط وفي الثالثة خمسة لم يكن لها الرجوع الى الخمسة بان تتحيض بمقدارها اذا استحاضت وتجاوز الدم العشرة خلافا

لما حكي عن المنتهى فانه قال قيل العادة اما متفقة او مختلفة فالمتفقة ان يكون ايامها متساوية كاربعة في كل شهر فاذا تجاوز الدم العشرة تحيضت

ما لاربعة خاصة واما المختلفة فاما ان تكون مترتبة او لا فالمترتبة كالمتفقة كما اذا رأت في الشهر الاول ثلثة وفي الثاني اربعة وفي الثالث خمسة

ثم عادت الى ثلثة ثم الى اربعة ثم الى خمسة وهكذا صار ذلك عادة فاذا تجاوز الدم في شهر العشرة تحيضت بنوبة ذلك الشهر ثم على تاليه في الجائب

الى ان قال ولو نسيت نوبته فالوجه عندي انها تجلس اقل الحيض ولو نسيت احد الاخيرين تحيضت بالاربعة لانها المتيقن ثم تجلس الاخيرين ثلثة ثلثة لاحتمال

ان يكون ما لحيضنا ها فيه الى ان قال وان لم تكن مترتبة مثل ان رأت في الاول الثلثة وفي الثاني الخمسة وفي الثالث اربعة فان امكن ضبطه اعتادت

وهو كالمتفق انتهى ومن هنا اورد بعضهم على ما حكاه عن العلامة ره بقوله انه لا يتم ما ذكره في المنتهى وغيره من ثبوت العادة بتكرر المختلف كان ترى الدم

مثلا في شهر ثلثة وفي الاخر خمسة وفي الثالث سبعة ثم ترى ثلثة اشهر على هذا الترتيب لعدم تحقق التوالي في حيضين منها ومحققه بالنسبة الى المجموع

غير مجد ثم قال نعم لو تكرر ذلك منها مرارا متعددة بحيث يثبت بها الاعتياد العرفي امكن ان يدعى ذلك ذ يصدق عليها انها تعرف وقتها وايام اقرائها

ويحمل ما في الروايتين على ارادة ضبط الاعتياد شرعا والا فالعرفي موكول الى العرف ولا يكون المقصود منها نفي هذا الضبط العرفي انتهى ورده بعض

المحققين ره بقوله والمراد بتوالي الحيضين ان لا يتخلل بينهما حيض يخرجهما عن نظامهما فلا يقدح تخلل نقاء شهر او اكثر ولا تخلل حيض لا يخرجهما عن

نظامهما كما لو رأت في الشهر الاول خمسة وفي الثاني ثلثة وفي الثالث خمسة وفي الرابع ثلثة وفي الخامس خمسة وهكذا فان كل فرد خمسة وفي كل زوج

ثلثة فانه يحكم هنا بتحقق عادتين فاذا رأت في الشهر الفرد دما مستمرا اخذت بالخمسة واذا استمر بها الدم في الشهر الزوج اخذت بالثلثة الى غير

ذلك من اقسام العادة والحاصل ان المستفاد من الروايتين بيان ضابط لتحديد العادة العرفية كما بين ضابط كثير السهو بقوله اذا كان الرجل

ممن يسهو في كل ثلث فهو ممن يكثر سهوه ويشير الى ذلك بل ينادي به قوله في الرواية الاخيرة لم يجعل القرء الواحد سنة لها الاقراء وادناه

حيضتان فصاعدا فدل على ان كل ما كانت سنة المرأة الاخذ باقرائها المعتادة فاقل ما يتحقق به العادة يتحقق حيضتين ثم حكى عن النبي

ما حكيناه ثم قال وان الذي تجري بحو ذلك في الوقتية المحضة ايضا كان ترى في شهر اوله وفي الثاني ثامنه وفي الثالث ثالثه ثم في الرابع اوله وفي الخامس

ثامنه وفي السادس ثالثه وهكذا ومثال غير المرتبة ايضا سبق الثاني انه اذا اختلف العدد في شهرين فهل يتحقق الاعتياد بالنسبة الى الاقل نظرا

الى وجوده في ضمن الاكثر فيصدق انه تكرر ذلك الاعتبار وذلك كما لو رأت في شهرين خمسة وفي الآخر سبعة من دون فرق بين تقدم الاقل وتأخره في

قوله صاحب الجواهر ره هو العدد لعدم صدق الاستواء والانقطاع لو فرضه الموجود في الروايتين السابقتين فربما ايدهما ما يظهر من غيرهما من الروايات

وحكي عن ظاهر بعضهم تحقق الاعتياد بالنسبة الى الاقل اسنادا الى تكرره وعموم خبر الاقراء وهذا القول قد صار اليه بعض المستند

نظرا الى صدق العادة وايام الحيض على الاقل المماثل للقدر المساوي له الموجود في ضمن الاكثر ولا يعتبر المماثلة الاستقلالي وان كان لا

اشارة الى ما تقدم في مرسلة يونس

يصدق السؤال المصرح به في الخبرين وانه خبير بان مطلق التكرر غير مجد فلا بد من صدق ما جعل معيارا له في الروايتين من الاستواء او الانقطاع لو
وان خبر الاقراء ليس ناظرا الا الى ما هو فرد لا الى ما هو بعض الفرد كالخمسة الموجودة في ضمن السبعة في المثال المذكور وصدق العادة ممنوع
كصدق ايامها الملحوظ فيها الاختصاص بالكيفية الخاصة وقد اعترف هو ره بعدم صدق السؤال المذكور في الخبرين فلعل هو الاول الثالث
انه هل العبرة في العادة بابتداء الاخذ والانقطاع سواء كان بينهما نقاء محكوم بالحيضية على نهج واحد ومع الاختلاف لم يكن او بايام
الدم وان تخلل النقاء او بايام الدم المتصل ولا ينظر الى المنفصل بعد النقاء وجوه ظاهر اكثر العبارات الاول خصوصا قولهم ولو
اعتادت النقاء في اثناء العادة وكذا اكثر النصوص وظاهر بعضها الثاني مثل قوله في المرسلة القصيرة كلما كبرت نقصت ايامها
مضافا الى انصراف الاطلاق ما وقع في بعض الاخبار من قوله ايامها التي كانت تقعد فيها ونحو ذلك الى ايام الدم فتامل وحكي عن بعض اواخر
المحققين ره المصير الى الثالث مدعيا انه المستفاد من الفتاوى بعد امعان النظر فيها ويترتب على الوجوه المذكورة انها لو اعتادت بحيض ثلثة
ثم نقاء يوم ثم الدم يومين فايام حيضها ستة على الاول وخمسة على الثاني وثلثة على الثالث الرابع انه هل تثبت العادة في صيرورة
الدم التي يدور بحيضها على الاوصاف برؤيتها للجامع مثلا في اول الشهرين عدة ايام سواء ام لا فالذي حكي عن ظاهر بعضهم هو الاول
فيكون المدار على تكررها بما ثبت حيضيته من المستمر بالاوصاف اما الجامعية مع كون غيره مبتلى الاوصاف بالمرة او الاكثرية او لاشتماله
على الاشد او نحو ذلك بل يكفي وجوده في اول هذا الشهر وفي الاخر لحرا واشقرا ونحو ذلك مع فرض عدم معارضته بغيره ومنهم من يستشكل
صاحب الجواهر ره بعدم تناول الخبرين السابقين له مع ظهور غيرهما في عدمه كالاخبار الامرة بالرجوع الى الاوصاف اذ هي متناولة
له باطلاقها وفصل بعضهم بين الجامع وغيره فحكم بثبوت العادة بالاول دون غيره واورد عليه في الجواهر بوجوه الاول منع اختصاص الظن
في الجامع فقط لحصوله في الاشد والاكثر ايضا وان كان في الاول اقوى الثاني منع ابتناء امر العادة على الظنون بالموضوع بل هي حكم تعبدي
يدور مدار الدليل وهو في المقام مفقود الظاهر انه على عدم وجود الثالث انه لو ثبت العادة بمثل ذلك لوجب ثبوتها ايضا بالرجوع
الى العادة نسائها مرتين بحيث لو حصل التميز بعد ذلك لا تلتفت اليه وعدم حصولها بها واضح ولكنه ره مع ذلك حكي عن العلامة ره
في المنتهى نفي الخلاف عن ثبوت العادة بالتميز ثم قال فان تم اجماعا والا فللنظر فيه مجال انتهى ولبعض المحققين في المقام كلام مشتمل على بعض
ما ذكر حيث قال الاقرب في المرتين المثبتين للعادة بين ثبوت حيضيتهما بالوجدان او بقاعدة الامكان او بالصفات مع استمرار الدم او بالملفق
من الثلثة او اثنين منها اما ثبوتها بالوجدان فظاهر واما بالصفات عند استمرار الدم فلان ظاهر روايات صفات الدم جعل الشارع اياها طريقا
الى الحيض الواقعي اما مطلقا كما ذهب اليه صاحب ك ومن تبعه واما في مورد اختلاط الحيض بالاستحاضة بعبور الدم العشرة كما هو المشهور وعلى كل تقدير فقد جعلها
الشارع بمنزلة الوجدان في اثبات الحيض الواقعي كسائر الطرق الشرعية للموضوعات الواقعية ومنه يظهر ضعف قياس الرجوع الى الصفات على الرجوع
الى الروايات المتحيرة فكما لا يثبت بها العادة كذلك الصفات وبما ذكرنا ظهر وجه ثبوتها بقاعدة الامكان لان المستفاد من دليل تلك القاعدة على
تقدير تماميتها جعل اجتماع الشروط وفقد الموانع المقررة في الشريعة طريقا الى الحيض الواقعي كما لا يخفى على من تامل في ادلتها بل ظاهر الروايتين
المتقدمتين فيما يثبت به العادة كون الدم في المرتين حيضا بمقتضى الامكان لا الوجدان والظاهر انه لا خلاف في ذلك كما انه لا خلاف في ثبوتها بالصفات
قال في المنتهى لا نعرف فيه خلافا نعم قد يشكل في بعض افراد التميز الحكم بتحقق العادة على الدم المحكوم بكونه حيضا كما لو رات في المرة الاولى السواد وفي
المرة الثانية الحمرة لهذا اورد في الذكرى واستقربه في البحر العلامة انتهى واقول ان ما ذكره في صدر الكلام جيد متين كما لا يخفى سقوط ما استند
في ذيله الى الامكان مع الاعتراف بكون الدم محكوما عليه بالحيضية وذلك لقيام ما ذكره من كون الصفة امارة وطريقا الى الحيض الواقعي في المورد
الذي استشكل فيه ايضا ضرورة انه ليس حال الصفة ههنا مثل حال الرجوع الى الروايات والى عادة نسائها في كونه تعبديا بمنزلة الاصل الذي
يجب عليه العمل عند الجهل بالواقع نظرا الى ان الرجوع الى عادة مثلا ناشئا من وصف في الدم حتى يكون امارة كما انه ليس سبب الحصول وصفي
واقعية بل لها حال الوصفين المتماثلين كالسوادين مثلا الخامس انه لا ريب ولا اشكال في انه لا يعتبر في تحقق العادة العددية تعدد الشهر
الهلالي العددية فلو تعاقبت بل ظاهر بعضهم انه مما اتفقت عليه كلمة فقهائنا قال في جامع المقاصد لو استوى الحيضتان عددا واختلفتا وقتا كما
لو رأت خمسة اول الشهر واخرى اخره استقرت عددا لا وقتا اتفق عدد الطهر او اختلف يدل على ذلك عبارات الاصحاب وحكى في الذكرى عدم
الخلاف فيه ومثله ما لو تساوتا في زيادة على شهرين كما لو استظهر في تجربة الدم الثالث الى ثلثة وان عبر العشرة رجعت الى الخمسة فان استمر الدم فلا اشكال
في حكم الدم الرابع والظاهر الحاقها بذاكرة الوقت الناسية للعدد انتهى واما العادة الوقتية فقد اختلفوا في المراد بالشهر المعتبر فيها على قولين

كتاب الطهارة

احدهما ان المراد به ما هو الشايع في استعمال المتبادر الى الافهام الغالب وقوع الحيض فيه للنساء من الشهر الهلالي وهذا القول ذهب اليه جماعة منهم المحقق
الثاني ره في جامع المقاصد وصاحب الجواهر ره وثانيهما ان المراد به هو الشهر الحيضي وهذا القول قد صرح به العلامة ره في نهاية الاحكام
حيث قال وتثبت العادة بتوالي شهرين ترى فيهما الدم ايامًا سواء من غير زيادة ولا نقصان الى ان قال ولو عرفت المرأة شهرها صارت ذات
عادة اجماعًا والمراد بشهرها المدة التي لها فيها حيض وطهر واقله عندنا ثلثة عشر يومًا وحكي مثله عن المنتهى وعن بعض فخر المحققين ره ايضًا
وقد ذكر المحقق الثاني ره في جامع المقاصد ما يوجب زيادة البصيرة في هذا المقام قال ره الشهر لغة هو العدد بين الهلالين وربما اطلق
على ثلثين يومًا كما سيأتي ان شاء الله تعالى في البيع والظهار والايلاء ونحوها ويطلق ههنا على المدة التي يقع فيها حيض وطهر صحيحين واقل
ذلك عندنا ثلثة عشر يومًا كما صرح به المصنف في النهاية وهذا الاطلاق شايع في كلامهم ولم يثبت انه مطرد في الحقيقة او المجاز مع كثرة
استعمالهم الشهر بالمعنى اللغوي في مثل قولهم في كل شهر ستة ايام او سبعة وقولهم تحديد ابي الصلاح اكثر الطهر بثلثة اشهر ضعيف وامثال
ذلك مما لا يحصى مع انه قد ثبت ان غالب عادات النساء في كل شهر هلالي مرة وهذا انما يحكم بالحيض المتميز في كل هلال مرة وكذا المبتدأة
مع امكان الزيادة على ذلك ويحكم بانقضاء عدتها لو طلقت بثلثة اشهر واكثر اطلاقات الشهر في الاخبار منزلة على الهلالي فعلى هذا يكون
اطلاق الشهر على المدة التي يقع فيها حيض وطهر صحيحين بطريق المجاز لانه خير من الاشتراك والنقل انتهى حجة القول الاول وجهان احدهما
ما اشار اليه المحقق الثاني ره في طي كلامه من ان تماثل الزمان بالنسبة الى الدمين لا يتصور في غير الهلالي واقتفى اثره صاحب الجواهر ره حيث
قال انه لا يمكن اتحاد الوقت في الشهر الواحد بخلاف العددية فانها تثبت بالشهر الواحد كما لو رأت في اوله خمسة مثلا ثم مضى اقل الطهر ورأت
خمسة وانقطع فانها تثبت بذلك وما ذكر في الروايتين من الشهرين مخارج مخرج الغالب في النساء وكل ما كان كذلك من قيد او صفة او غيرهما
لا عبرة بمفهومه ولذا يحكم برؤية الدمين المتساويين فيما يزيد على شهرين وثانيهما ما تضمنه كلام المحقق الثاني ره من غلبة استعمال الشهر في الهلالي
واغلبية انطباق عادة النساء عليه قال ره فتلخص مما ذكرناه ان استقرار العادة وقتا انما يكون بتماثل زماني الدمين بالنسبة الى الشهرين
الهلاليين لما عرفت من ان الشهر في كلام النبي ص والائمة انما يحمل على الهلالي نظرا الى انه الاغلب في عادات النساء وفي الاستعمال ولو حمل على
المعنى الاخر مع كونه مرجوحا لم يطرد فلو رأت ثلثة ثم انقطع عشرة ثم رأته وعبر العشرة فلا وقت لها لعدم تماثل الوقت باعتبار الشهرين انتهى ويتجه
على الاول ما اورده الشهيد الثاني ره فيما حكي عن روض الجنان عن المحقق الثاني ره من ان تكرر الطهر يحصل الوقت واوضحه بعض المحققين ره بانه
اذا تكرر طهر ان متساويان كان رأت ثلثة حيضا ثم عشرة طهرا ثم ثلثة حيضا ثم عشرة طهرا ثم ثلثة حيضا فيصدق على الدم المرئي بعد مضي مقدار
ذلك الطهر من الحيض الثالث انها رأت الدم في ايام حيضها لانها اعتادت بالحيض عقيب عشرة الطهر فاليوم الحادي عشر من ايام الطهر يعد من
ايام حيضها عرفا فاذا رأت الدم فيه تحيضت انتهى ويمكن ان يراد ان الشهيد الثاني ره ان تكرر الطهر يحصل الوقت ليس ناظرًا الى الايراد وانما
اراد به اثبات الامكان ليتم مطلوبه لصحيحه فما يذكره من الايراد على المحقق الثاني ره لكن خرج سببي الايراد على بعض المحققين ره في فهمه من هذا
الكلام الايراد على المحقق الثاني ره وعلى الثاني ان غلبة الوجود والاستعمال مما لا وجه للتمسك به في هذا المقام الذي عرفت فيه يكون الشهر
حقيقة في الهلالي ومجازا في الحيضي فلو كان قد ابدله بما هو لازم بحقيقة الذي حكيناه اولا اعني حمل الشهر على الهلالي بحكم اصالة الحقيقة عند
دوران الامر بينه وبين المجاز كان اولى واورد عليه بوجهين اخرين احدهما ما ذكره الشهيد الثاني ره فيما حكي عن روض الجنان بقوله وحجية
الشهر في النصوص يحمل على الهلالي انما يتم لو كان في النصوص ذكر الشهر وليس الا في مضمرة سماعة ومرسلة يونس وفي الاحتجاج بهما اشكال لضعف
الثانية بالارسال والاولى بجرح سماعة وانقطاع خبره انتهى وثانيهما ما اورده بعض المحققين ره حيث قال اما التمسك في اعتبار الهلالي
بالاخبار فضعيف بعد ما عرفت من ان المستفاد من الخبرين عموم ثبوت العادة بالمرتين ولذا اعترف هو نفسه كغيره من الاصحاب بعدم اعتبار
الهلالي في العددية ثم استناده الى كلمات الاصحاب وكون ذكر الشهر في الروايتين محمولا على الغالب فمع ذلك كيف يمكن الاقتصار على الشهرين
الهلاليين بل عرفت ان مقتضى الاقتصار على مورد الرواية خروج كثير من افراد العادة كالوقتية المحضة وغيرها مما اعترف بها في جامع المقاصد
فالتمسك بالخبرين لاعتبار الهلالي في غاية الضعف ثم قال واضعف منه الجواب عنهما في الروض بضعف السند انتهى والظاهر ان نظره في تضعيف
الاخير هو ان ردهما من حيث السند يعطي بتقرير دلالتهما على ما رامه المحقق الثاني ره وهو ممنوع مضافا الى ان ضعف سنديهما مجبور بالعمل
هذا وقد عرفت سابقا عدم دلالة الخبرين على عموم ثبوت العادة بالمرتين حتى بالنسبة الى الوقتية المحضة واعترافه من باب الاستناد الى
الاجماع لا اثباتًا فلا دلالة للخبرين على الجواز لكون دلالة الخبر مقصورة على امر مع قيام الاجماع على ما هو اعم منه ومن هنا يتجه الاعتراض على قوله

معتبر

مقتضى الاقتصار على مورد الرواية خروج كثير من افراد العادة كالوقتية نعم الا ان يراد بانه اعترف بكون ذكر الشهر في الروايتين محمولا على الغالب
وانه يقتضي كون الحكم اعم في محله وتوضيح ذلك ان الورود في مورد الغلبة قد يلاحظ بالنسبة الى اثنينية الشهر في مقابل تكرر الحيض
بما زاد على ذلك في شهر واحد وقد يلاحظ بالنسبة الى مادة الشهر في مقابل ما عداه من الاوقات فيكون المراد بالشهر مطلق الوقت ومقتضى الاول
وان كان العموم بالنسبة الى ما زاد على الشهرين والسكوت عن العموم بالنسبة الى ما عدا الشهر من الوقت الا ان مقتضى الثاني هو العموم
بالنسبة الى الاوقات والذي اعترف به المحقق الثاني ره نظرا الى ان الضمير المنصوب في قوله نظرا الى انه الاغلب في عادات النساء هو
الى الهلالي مضافا الى ان العبارة اللائقة بالعموم بالنسبة الى ما زاد على الشهرين هو ان يقال نظرا الى ان المرتين اقل ما يتحقق به العادة
فان قلت انه يمكن توجيه المسألة بتقييد العموم بان ما فرعه على قوله حتى تتوالى عليه الحيضتان المذكور غاية لقوله فان انقطع الدم لوقته
من الشهر الاول من قوله فقد علم ان ذلك صار لها وقتا وخلقا معروفا انما هو اشارة الى الصغرى وان هناك كبرى كلية مطوية وهي ان كل ما صار
وقتا وخلقا معروفا يجب العمل عليه قلت ما ذكر من ان هناك كبرى كلية مطوية مسلم الا انها بنفسها لا تشخص حصول وتحقق الوقت والخلق المعروف من
والمذكور في الصغرى انما هو الوقتية العددية فان قلت ان الفاء في قوله فقد علم ان ذلك صار لها وقتا وخلقا معروفا تفيد سببية ما قبلها وهو
توالي حيضتين لما بعدها قلت الفاء ليست للعطف وانما هو جواب الشرط اعني قوله فان انقطع الدم لوقته من الشهر الاول والذي فرع سمعت من
ان الفاء تفيد سببية ما قبلها لما بعدها انما هو في العاطفة كما في قولنا الذي يطير فيغضب زيد الذباب لكن الانصاف ان تفريع جعل توالي حيضتين
بتنكير الحيضتين مع عدم تعريفه باللام غاية لانقطاع الدم لوقته من الشهر الاول لا يخلو عن اشعار بان علية الشرط الذي هو انقطاع الدم لوقته من
الشهر الاول للجزاء الذي هو صيرورة ذلك وقتا وخلقا معروفا انما هي من كون الشرط معنونا بهذا العنوان الذي هو توالي حيضتين ومعلوم ان هذا العنوان
يجري في الوقتية ايضا وينفتح من هنا باب الى القول بحصول العادة في الوقتية بالمرتين نظرا الى ان فتوى المتأخرين بجبر ارسال الرواية ولكن في الاعتماد
على ذلك الاشعار والاتكال على مثل هذا الجابر ما لا يخفى والاولى ان يقال ان الاجماع المدعى في كلام العلامة ره في النهاية على ان المرأة اذا عرفت
شهرها صارت ذات عادة بضميمة تفسيره للشهر بالمدة التي فيها حيض وطهر دليل على صيرورتها ذات عادة بحسب الوقت او العدد او بحسبهما معا لاطلاق
المدة التي فيها حيض وطهر بالنسبة الى الجميع خصوصا بملاحظة تعرضه للاقسام الثلثة باسرها كما قد عرفت نقله سابقا وهو مؤيد بفتوى المتأخرين
وبالاشعار المذكور وبفتوى الشيخ من القدماء مع سكوت غيره وبقوله ره دعي الصلوة ايام اقرائك بعد تفسيرها في المرسلة بان اقلها اثنان نظرا
الى ان اضافة الايام اليها كما تصح باعتبار العدد كذلك تصح باعتبار الوقت ولا يتوهم ان قوله ره في المرسلة التي تعرفها بانها مختص بمن عرفت العدد لانه
لا بد من اضمار الوقت بناء على ارادة معرفة الوقت لانه لا بد من اضمار العدد على تقدير الاختصاص فالاجماع المنقول بضميمة المؤيدات يفيد الوثوق بان من
اتحد وقت حيضها مرتين تصير ذات عادة بحسب القول الثاني الاجماع كما عرفت دعواه في عبارة النهاية وما عن المنتهى واعترض صاحب الجواهر على هذا
القول بما نصه وما يتوهم من ان المراد بالشهر في النص والفتوى انما هو الشهر الحيضي اي ثلاثة عشر يوما لا الهلالي يدفعه انه ارتكاب للتجوز من غير قرينة بل
ظهور خلافه لما عرفت من ان الغالب في النساء انما هو في كل شهر حيضة كما هو المعروف واشار اليه بعض الاخبار وبه علل الحكم بتحيض المتحيرة في كل
هلالي مرة وغير ذلك على انه ينبغي انحصار الوقتية مثلا فيمن رأت اول الشهر الحيضي مرتين اما لو رأت في اول الهلالي مرتين او غير ذلك فلا وهو كما ترى
يمكن تحصيل الاجماع على خلافه واحتمال القول ان المراد بالشهر ما هو اعم من الهلالي والحيضي يدفعه انه لو جاز مثل ذلك على عموم المجاز لكنه موقوف على القرينة
وهي مفقودة ثم قال ولعل الاقوى في النظر ارتفاع النزاع في المقام بين علمائنا بكون مراد المانع من حصول العادة بالشهر الواحد انما هي الوقتية ومراد المثبت
انما هي العددية كما لا يخفى على من اعطى النظر حقه في كلماتهم وعنده يظهر لك كثير خبط وغلط في كلام جملة من متأخري المتأخرين انتهى وفيه ان القائل
بهذا القول هو العلامة ره ولم يدع دلالة النص وانما ادعى الاجماع ثم فسر الشهر في معقد الاجماع فلا يكون تفسيره المراد الفقهاء ومقصدهم وهو من
اهل الخبرة بهذه الصناعة ولا اشكال في قبول قول الفقيه الخبير ثم لو فرض انه ادعى دلالة النص على ذلك لم يكن تجوزا بلا قرينة لكون الاجماع كاشفا عن
القرينة ولم يكن مجال لظهور القرينة على خلافه لان الغلبة لا تقاوم الاجماع واما قوله ينبغي انحصار الوقتية مثلا فيمن رأت اول الشهر الحيضي مرتين
فهو يكشف عن انه لم يلاحظ عبارة نهاية الاحكام حتى زعم ان الشهر الحيضي منحصر في ثلثة عشر يوما فصار ذلك منشأ لهذا الايراد وقد عرفت
ان العلامة ره فسر الشهر الحيضي بالمدة التي فيها حيض وطهر وهو يعم الشهر الهلالي وغيره ولهذا صرح ره بان اقله ثلثة عشر يوما ومما ذكرنا ظهر
سقوط قول صاحب الجواهر ره واحتمال القول بان المراد بالشهر الاعم من الهلالي والحيضي الخ ثم ان ما ذكره اخيرا من كون النزاع لفظيا وان
مراد المثبت انما هي العددية ومراد المانع انما هي الوقتية ومن نسبة الخلط والخبط الى كثير من المتأخرين بسبب ذلك ليس في محله لان من صرح في اول

على ما رايناه انما هو للعلامة ره في نهاية الاحكام وكلامه مطلق بالنسبة الى العددية والوقتية وليس في كلامه ما يشعر بالتقييد ثم لم يكن
فيهما ما يؤيد الاطلاق او التقييد كالتعرض لاحكام الاقسام الثلثة لذات العادة بعد ذلك اول من انكر عليه هو المحقق الثاني فيهما وتبعه ومما
ينكر في الوقتية دون العددية كما نص عليه بقوله الرابع قد تلخص مما ذكرناه ان استقرار العادة وقتا انما يكون بتماثل زمان الدم بين بالنسبة
الى الشهرين الخ وح يكون النزاع بالاطلاق والتقييد لان المحقق المذكور انما ينكر بعض افراد المطلق الذي اثبته العلامة ره فتدبر ومما
يمنع من كون النزاع لفظيا ما يظهر من كلام الشيخ ره في ط من ثبوت العادة الوقتية بتساوي الحيض والطهر مرتين من دون نظر الى الهلال
فانه قال اذا رات المبتداة دم الحيض خمسة ايام وعشرة ايام طهرا بعد ذلك ثم رات خمسة ايام دم الحيض ثم رات عشرة ايام طهرا ثم استحيضت
فقد حصل لها عادة في الحيض والطهر فيجعل ايام حيضها خمسة ايام وايام طهرها عشرة ايام وكذا ان رات دم الحيض خمسة ايام وخمسة
وخمسين يوما طهرا ثم رات خمسة ايام حيضا وخمسة وخمسين يوما طهرا ثم استحيضت يجعل حيضها في كل شهرين خمسة ايام لان ذلك صار عادتها
انتهى وقال العلامة ره في نهاية الاحكام ولا يشترط في استقرار العادة تكرره الشهر فلو رات خمسة في شهر ثم مثله خمسة اخرى صار ذلك عادة في
الشهرين في اذا استمر تحيضت فيه بالخمسين على اشكال ولو رات خمسة في اول الشهر ثم خمسة وخمسين طهرا ثم خمسة في اول الثالث ثم خمسة
وخمسين طهرا استقرت عادتها بخمسة حيضا وخمسة وخمسين طهرا انتهى وعلى ما ذكره هذان العلمان تصير العادة المذكورة عددية ووقتية
اما الاول فواضح واما الثاني فلان وقتها فيما بعد مضي عشرين يوما في المثال الاول في كلام العلامة ره وخمسة وخمسين يوما في المثال الثاني
وقد تفطن صاحب الجواهر لكلام الشيخ ره وما يستفاد منه الا انه قال بعد حكاية الكلام المذكور ما نصه وفيه مع امكان تاويله بارادة الاستفادة من الادلة
كالخبرين السابقين وغيرهما ان تكرر الحيض مرتين يثبت عادة فيه واما ان ذلك يثبت عادة في الطهر ايضا لو فرض تساويهما كالحيض فممنوع ولا
دليل عليه وكيف مع ان اقصى عادة وقت الحيض انما هو اثبات حيضية ما فيها وانها مقدمة على غيرها عند التعارض والا فهي لا تنفي حيضية
ما امكن من غيرها فح ترجع من استمر بها الدم فيما فرضه من المثال الثاني بعد ان تحكم بحيضية خمسة ومضى اقل الطهر الى ما يقتضيه من الادلة من الاوصاف
او غيرها فتأمل جيدا ثم قال لكن الانصاف انه مع تكرر ذلك اي الطهر المتساوي والحيض لها فانا كثيرا ما يحصل به الاعتياد العرفي لا ارى ما يمنع من
الالتزام به انه يصدق عليها ح انها تعرف ايامها ووقتها واقرائها ... غيرها في معرفة ذلك كما اذا مضى عليها السنون المتعددة في
هذا الحال وح يحمل ما في الروايات على ارادة الاعتياد الشرعي وهو يتكرر مرتان وذلك مخصوص بالحيض والا فالاعتياد العرفي لا ينضبط ولا يكون
ح فيها دلالة على نفي ذلك فتامل فانه نافع جدا انتهى ... الى ارتكاب التاويل فيما هو من الظهور بمكان والعدول عن مثله لا يجوز
حتى يرتكب ويجعل ذلك سبيلة الى صيرورة النزاع لفظيا بان مراد الشيخ ره بالحيض والطهر وحصول العادة فيهما انما هو ذلك بالنسبة الى
ملاحظة كل من الحيض والطهر في مقابل الاخر لا بالنسبة الى العوارض الخارجية فكما ان الحيض يمكن ان ينقطع في ذلك الوقت وينتقل الى وقت
اخر او ينقطع راسا كذلك الطهر فانه يمكن في المثال الثاني ان يحصل في اثنائه بعد مضي عشرة ايام حيض معلوم او محكوم به بقاعدة الامكان او ذلك
لا ينافي كون الخمسة والخمسين طهرا في مقابل الخمسة ويرجع اليه لولا مانع خارجي هذا ولكن لا يخفى ان هذا انما هو بالنسبة الى نفس الطهر والحيض
مع عدم الالتفات الى الاستحاضة الواقعة بعد خلا يتوهم من الالتزام بجريان مثل قاعدة الامكان هناك انا نسلم ما ذكره المورد من ان
المستحاضة في المثال الثاني ترجع بعد مضي مقدار اقل الطهر الى الاوصاف لان الرجوع اليها انما هي وظيفة غير المعتادة اعني المستقيم عادتها
فتلك المقايسة ليست في محلها وثانيا ان مراده مما ذكره في مقام الانصاف من الالتزام بحصول الاعتياد العرفي بالنسبة الى الطهر لا بد وان يكون هو
الحكم بنفي حيضية ما تكرر حيضا وذلك بحكم مقابلته بقوله ان اقصى عادة وقت الحيض انما هو اثبات حيضية ما فيها وانها مقدمة على غيرها عند
التعارض والا فهي لا تنفي حيضية ما امكن من غيرها وهذا الكلام في حد نفسه مستلزم الحكم بانه لا يجري في مثل ذلك الطهر المعتاد قاعدة
الامكان راسا وان استكملت شرائطها بل لا يحكم بالحيض لو انضم الى القاعدة استجماع افراد اوصاف الحيض باسرها بل لا يتعين في مثل ذلك الطهر
حيض معلوم ابدا وسقوطه واضح يتجه عليه ان الادلة التي يمكن استفادة حال المفروض منها على قسمين احدهما ما هو مثل قوله ع في موثقة سماعة
فاذا اتفق شهران عدة ايام سواء فتلك ايامها مما ينطق ببيان موضوع العادة والعدد الذي تحصل به وثانيهما ما يبين حكمها كقوله ع في مرسلة
يونس وانما جعل الوقت ان توالى عليها حيضتان او ثلث لقول رسول الله ص للتي تعرف ايامها دعي الصلوة ايام اقرائك فانه ع جعل مجموع قول الامام
وقول الرسول ص هو ان حكم المراة التي تعرف ايام عادتها انه اذا تكررت عليها الايام مرتين لزم عليها ترك الصلوة فيما تماثل تلك الايام وح
نقول ان القسم الاول لا يفيد الغرض لبيانه حال الرجوع من رات الدم مرتين الى عادتها وانما يفيد بيان الموضوع واما القسم الثاني فانه يفيد بيان

الحكم ولكن لا يتفاوت الحال فيه بالنسبة الى من يتحقق لها عادة عرفية بتكرر طهرها على حد سواء في مدة سنين وبين من حصل لها الطهر مرتين متساويين
كانه ان دل في الاولى على انحصار حيضها في ايامها المتكررة وعدم كون ايام الطهر محلا لوقوع الحيض فيها اصلا فيكون الحاصل ان ايام حيضها محكوم
عليها بالرجوع اليها وايام طهرها محكوم عليها بكونها متمحضة للطهر فلا بد وان يدل على مثله في الثانية ايضا لان موثقة سماعة وما بمعناها من فقرات
المرسلة تفيد كون الحيضتين ايام المراة وايام اقرائها وقد بين في القسم الثاني ان حكم المراة التي تعرف ايامها هو الرجوع الى اقرائها وجعل مثل تلك
الايام حيضا وان لم يدل في الاولى على انحصار حيضها وانما دل على ان ايامها تجعل حيضا ولا تجعل طهرا مع السكوت عن حال ايام طهرها والنهي عن
الحكم عليها بالطهر والحيض لم يدل في الثانية ايضا فيبقى الحكم على ذات العادة العرفية بالطهر في ايام طهرها خاليا عن الدليل نعم وقع من بعضهم كا
للعلامة في نهاية الاحكام وغيره التمسك في رجوع المعتادة الى عادتها بان المعتاد كالمتيقن فان كان نظره الى التمسك بذلك كان نمطا ثابتا
شرعيا على ذلك متجها فينبغي ان لا يترك انه حكي عن روض الجنان انه قال فيه ويرجح اعتبار الهلالي ايضا ان اتفاق الوقت بدونه نادر ونبه لا يتفق الا مع
تكرر الطهر وهو خروج عن المسألة لكن قيل انه بتكرر الطهر تثبت العادة بالعدد خاصة فيرجع في الثالث اليه مع عبور العشرة بعد احتياطها بالطهر
ثلثة في اوله انتهى ووجه كون ذلك خروجا عن المسألة هو ان الطهرين المتساويين انما يقعان بين ثلث حيض مع ان ظاهر النص والفتوى
حصول العادة بحيضتين واما وجه ما ذكره ذلك القائل فهو ان العادة هنا ايضا انما حصلت بحيضتين وهما الاخيرتان لانهما الموقتتان لمكان
الطهر المعين دون الحيض الاول نعم يحتاج اليه لتحقق تساوي الطهر المحصل للوقت الثاني ان ما تقدم من الامثلة من كلام من رام اثبات حصول
العادة الوقتية بدون توقيت الشهر الهلالي انما هو ما يصلح مثالا للوقتية العددية ولا مثال فيه للوقتية المحضة ولا اشارة اليها ولكن لا اشكال
في كونها متصورة معقولة بعد جعل الوقتية ههنا عبارة عما تكرر وقوعه بعد ايام مضبوطة العدد فلو رات ثلثة في اول الشهر واربعة بعد مضي عشرة
ايام بعد الثلثة وخمسة بعد مضي عشرة بعد الاربعة تحققت العادة الوقتية المحضة السادس انه هل يشترط في استقرار العادة عددا او وقتا استقرار
عادة الطهر وهو تكرر طهرين متساويين وجهان بل قولان احدهما للشهيد في الذكرى وثانيهما للعلامة واختاره في روض الجنان فعلى هذا لو
رات سبعة في اول الشهر وسبعة في اول الثاني فقد ثبتت العادة وقتا وعددا على القول الثاني واما على القول الاول فلا تثبت الوقتية حتى تعود
الى الطهر مرة اخرى في الوقت المتقدم ولو تقدم عليه لم يثبت الوقتية وانما يثبت العدد خاصة قال في الذكرى بعد نقل القول الثاني عن العلامة
ويظهر الفائدة لو تقدم الوقت في الثالث فان لم يعتبر استقرار الطهر جلست برؤية الدم وان اعتبرناه فبعد الثلثة وحضور الوقت هذا ان تقدم
على الوقت ولو تاخر امكن ذلك استظهارا ويمكن القطع بالحيض لان تاخره يزيده انبعاثا واعترضه في الحدائق بان ظاهر الخبرين المتقدمين هو
التحيض بمجرد رؤية الدم بعد استقرار العادة بمضي شهرين على عدة ايام سواء فانها تتحيض فعلى هذا لو رات سبعة من اول الشهر وسبعة من اول الشهر الثاني
فقد تحققت العادة الموجبة للتحيض بمجرد رؤية الدم بعد مضي اقل الطهر فلو رات الدم الثالث بعد عشرة من الشهر الثاني تحيضت بمجرد رؤيته وما ذكره
من الشرط المذكور لا اعرف له وجها وجيها واعترضه صاحب الجواهر بما يتجه على ما حكيناه عن الحدائق اخيرا لانه قال بعد ذكر كلام الشهيد وفيه
ان اثبات الوقتية بما ذكرناه لا يستلزم تحيضها برؤية الدم ولو في غير الوقت بل اقصاه ثبوت ذلك فيه واما في غيره فهي كالمبتدئة والمضطربة كما يقتضيه
ظاهر بعض كلمات الاصحاب وصرح به في جامع المقاصد وغيره كما انه هو الذي اي الشهيد لا يحيضها بالرؤية في غير الوقت في الدور الرابع مثلا وان
تكرر الطهر متساويا وصارت به وقتية نعم تظهر الثمرة بين القولين بالنسبة للتحيض في الرؤية بما اذا رات بعد الدور الثالث الذي فرض فيه الاختلاف
دما في وقت الحيضتين الاوليين فانا نحيضها بمجرد الرؤية وان لم يستقر الطهر بخلافه هو انتهى السابع انه لا ريب في انه لو اختلف عدد الحيضتين بيوم كامل
لم يتحقق العادة الوقتية والعددية ولو اختلفا ببعض يوم فالمنقول عن صريح كشف الغطاء انه لا يقدح في تحققها وفي الجواهر انه لا عبرة بالكسور
زيادة ونقيصة في وجه وفي المستند بعد ان حكى القول بان المناط في اتحاد الوقت والعدد عدم الزيادة والنقصان والتقدم والتاخر بيوم تام لا ببعضه
وعلله بان التفاوت بالبعض لازم التحقق في كل دمين غالبا مع ان العرف لا يعتني بمثل ذلك رده بانه لا شك في عدم اعتناء العرف بالتفاوت القليل
فلا ينافي الاستقرار ولكن تحديده بمطلق بعض اليوم محل نظر فانها لو رات الدم اول الطلوع من اليوم الاول من شهر وانقطع آخر السابع ثم رات في آخر ساعة
من الاول من الشهر الثاني بل لو بعد زوال الدم مطلقا وانقطع آخر سابعه ففي صدق الاتحاد في الوقت والعادة نظر ظاهر والاولى احالة ذلك الى
العرف مطلقا انتهى وهو جيد والظاهر ان صاحب الجواهر ايضا اراد ذلك الثامن انه لا يخفى ان ما تقدم من التفصيل انما هو فيما يتعلق بما يتحقق به
العادة وبقي الكلام فيما تزول به فقال بعض المحققين ان الظاهر انه لا خلاف عندنا في عدم زوالها برؤية ما يخالفها مرة خلافا للمحكي في المنتهى عن ابي يوسف
بناء على مذهبه من ثبوت العادة بالمرة ولا في زوالها بطرو عادة اخرى حاصلة من تكرر الدم مرتين متساويتين على خلاف العادة الاولى فقال

المنتهى لو كانت عادتها ثلثة فرأت خمسة في شهر وانقطع فهو حيض لها عاد فلو استمر في الرابع جلست عادتها الثلثة عندنا وعند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف تحيض خمسة امّا لو رأته في الشهر الرابع خمسة كالثالث واستمر في الخامس كان حيضها خمسة لتحقق العادة الثانية وهو اتفاق انتهى وقال ايضاً في انتقال المكان او انتقل المكان في شهر ثم استمر في الثاني عملت على عادتها القديمة خلافاً لابي يوسف ولو رأتها مرتين ثم استمر الثالث ردّت الى عادتها مرتين عندنا وعند الثلثة انتهى والوجه فيما ذكره ظهور ذلك للعرف فمن ادلة العادة فان كان في ذلك خفاء فنظر العرف بالنسبة الى مرتين فانما هو لخفاء تحقق العادة بهما عندهم والا فلو فرض تحقق عادة عرفية بعد تحقق مثلها فلا يرتابون في ان مراد الشارع من وجوب الجلوس بعدد ايام عادتها هي العادة الفعلية دون ما كان لها عادة في الزمان السابق وبالجملة فلا ريب في نسخ العادة الثانية للاولى عند اهل العرف حيثما فرض تحقق العادة عندهم بحكمهم وحكم الشارع امّا لو تكرر فيها لغير العادة لا على نسق واحد فظاهر كلام المنتهى عدم زوال العادة كما قاله في رد ابي يوسف القائل بزوالها بالتخلف مرة لان العادة المتقدمة دليل على ايامها التي اعتادت فلا يبطل حكم هذا الدليل الا بدليل مثله وهي العادة بخلافه انتهى لكن ذلك مشكل فيما لو وقع التخلف عن المتقدمة مراراً سيما اذا اصدق في العرف ان ليس لها ايام معلومة ويؤيد الاشكال رواية اسحق بن جرير المتقدمة في صفات الحيض قال فيها فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلثة كيف تصنع بالصلوة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين قالت له ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم عليها الحيض اليوم واليومين والثلثة ويتأخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد الخبر دل على الرجوع الى التميز مع اختلاف وقت الدم بعد استقرار العادة العددية الا ان يقال ان المراد من اختلاف ايام حيضها من اول الامر بان لا يتحقق لها عادة فالمراد من تقدم اليوم واليومين نقلها عن محلها في المرة السابقة لا تقدمها وتأخرها عن عادتها المستقرة اذ مجرد تقدم الدم على العادة او تأخرها عنها باليومين او الثلثة لا يوجب الرجوع الى التميز كما سيجيء وكيف كان فالرجوع في زوال العادة الى حكم العرف غير بعيد مسائل خمس الاولى قوله ذات العادة تترك الصلوة والصوم برؤية الدم اجماعاً قد عرفت ان اقسام العادة ثلثة الوقتية العددية والوقتية المحضة والعددية المحضة ومعلوم ان الاولى قد تكون تامة كالمتوافقين في العدد وقد تكون ناقصة كالمتخالفين بالقلة والكثرة وان الثانية اذا لوحظت بالقياس الى اكثر العددين لا تكون الا ناقصة فتوافقهما في الوقت يكون امّا بالنسبة الى طرفيها والاول وهو القدر المشترك الموجود في ضمن الاكثر او بالنسبة الى اولهما كما اذا كان اول احدهما اول شهر واول الآخر اول شهر آخر او بالنسبة الى وسطهما كما اذا رأت مرة ثلثة مبدؤها اول الشهر ومرة اخرى خمسة ومبدؤها قبل الهلال بيوم فان وسط كل منهما يكون ثاني الشهر الذي وقع فيه او بالقياس الى آخرهما كما اذا رأت مرة ثلثة مبدؤها اول شهر ومرة اخرى اربعة اولها قبل الهلال بيوم ثم هنا صورة اخرى وهي ان يتفق شيء من اوائل ايام الحيض الثاني مثل وقت شيء من اواخر ايام الحيض الاول كما لو رأت يومين من اول سبعة ايام فيها الدم في الشهر الثاني في اليومين الذين هما آخر الايام الخمسة التي رأت فيها الدم في الشهر الاول فلو سميت العادة الوقتية في هذه الصورة ناقصة بالقياس الى ما قبلها من الصور الثلث المتقدمة عليها لم يكن به بأس الا انه لا يناسب من كلماتهم اطلاق الوقتية على مثل هذه بل الظاهر من كلماتهم اطلاقها على ما يحصل من توافق اول الحيضين واما الثالثة اعني العددية المحضة فهي على قسمين تامة كالثلثة في اول شهر والثلثة في عاشر شهر آخر وناقصة كما اذا كان احدى الحيضتين ثلثة والاخرى اربعة مثلاً وقد عرفت ان تعريف المصنف لا يشمل الثاني وانه انما يشمل الاولى والاخيرة او يختص بالاولى والقدر المتيقن من العبارة بعد ملاحظة الاحتمالين انما هي الاولى وكيف كان فينبغي تفصيل المقال على وجه يتضح به حقيقة الحال فنقول امّا القسم الاول فلا يخلو الحال فيه من وجوه لان رؤية الدم فيه امّا ان يكون في وقت العادة وايامها او قبل ذلك او بعده امّا على الاول فلا اشكال في وجوب ترك العبادة عليها بمجرد رؤية الدم وهو المتيقن من معقد الاجماع في العبارة وقال في المعتبر وتترك ذات العادة الصلوة والصوم برؤية الدم في ايامها وهو مذهب اهل العلم انتهى وقال في التذكرة ذات العادة تترك الصلوة والصوم برؤية الدم في عادتها باجماع العلماء انتهى وعن المنتهى وتترك ذات العادة الصلوة والصوم برؤية الدم في وقت عادتها وهو قول كل من يحفظ عنه العلم انتهى وفي نهاية الاحكام وتترك ذات العادة الصلوة والصوم برؤية الدم في وقت عادتها اجماعاً انتهى وفي جامع المقاصد لا خلاف فيه بين العلماء وفي الروضة الاتفاق على تحيض الاولى يعني ذات العادة العددية والوقتية بمجرد رؤية الدم ويدل على الحكم مضافاً الى ما عرفت من مرسلة يونس حيث قال الصادق ع فيها اذا رأت المرأة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة وصحيحة محمد بن مسلم قال سألت الصادق ع عن المرأة ترى الصفرة في ايامها قال لا تصلي حتى تنقضي ايامها وان رأت صفرة في غير ايامها توضأت وصلت وفي مرسلة يونس الاخرى من قوله ع وكل ما رأت المرأة في ايام حيضها فهو حيض واذا رأت بعد ذلك فليس من الحيض الى غير ذلك من الاخبار بل في جامع المقاصد بعد ما عرفت ذكره من نفي الخلاف عن الحكم ما نصه وقد تواترت الاخبار عن النبي ص والائمة ع بوجوب الجلوس برؤية الدم ايام الاقراء انتهى كما استدل المصنف في المعتبر والعلامة في التذكرة



ثم في

ونهاية الاحكام على الحكم المذكور بان المعتاد كالمتيقن ولكني لم اجد له مستندا محصلا يصح الركون اليه وفي جامع المقاصد بعد عبارته الاخيرة بلا فصل
ويؤيده ان العادة كالمستمر ملحقة بالامور الجبلية انتهى وهو كما ترى في غاية الضعف اما على الاخيرين ففيه اقوال احدها ما حكاه في الحدائق عن ظاهر
جملة من الاصحاب من الحكم بكون الدم حيضا بمجرد رؤيته لان الحيض ربما تقدمت وتأخرت وثانيها الاستظهار بالاحتياط بالاتيان بالعبادة الى
ان تمضي الثلاثة او بمضي الوقت وهو ظاهر خيرة المحقق الثاني في جامع المقاصد وثالثها ما ذهب اليه صاحب ك من ان الدم الذي تجده المرأة متقدما على
ايام عادتها او متأخرا عنها يحكم بكونه حيضا بشرط كونه بصفة دم الحيض وفي نو انه تبعه على ذلك جملة من افاضل المتأخرين كالفاضل السبزواري
في الذخيرة وغيره ورابعها ما ذهب اليه صاحب الحدائق ره من التفصيل بين المتقدم والمتأخر من وجوب التحيض في الاول بمجرد الرؤية من دون استظهار
ووجوب الاستظهار عليها في الثاني فتترك العبادة يوما او يومين او ثلاثة ثم تعمل عمل المستحاضة ان استمر الدم وخامسها ما يظهر من الشهيد الثاني ره في الك من الحكم
باولوية الاحتياط بالاتيان بالعبادة الى ان تمضي ثلاثة ايام في صورة تقدم الدم على العادة ما لم تظن بالحيض فانه يجوز لها ترك العبادة قبل مضي ثلاثة
ايام هذا في صورة التقدم واما في صورة التأخر ففيه تردد فيحتمل ان يكون كما قيل في صورة التقدم ويحتمل الحكم بالتحيض برؤية الدم كذات العادة وذلك لان تأخر
اما ما تراه متقدما عنها فهو كرؤية المبتدأة والمضطربة ولو رأته متأخرا احتمل كونه كذلك استظهارا او للاختلاف والحاقه برؤيته في العادة لان تأخره
يزيده انبعاثا انتهى وقال في ذيل قول المصنف وفي المبتدأة تردد ما نصه لا ريب في ان الاحتياط للعبادة اولى لكن لو ظنت الحيض جاز لها ترك العبادة قبل
مضيها وكذا ما تقدم من اقسام المعتادة التي يقع فيها التردد انتهى سادسها الحكم بوجوب التحيض في خصوص المتقدم بقليل واختاره جمال المحققين ره في حواشي
الروضة ويلوح منه الرجوع في غيره الى الاول وسابعها الحكم في المتقدم كما في سابقه والتردد في المتأخر وهو خيرة بعض المحققين من مشايخنا وقبل
الاخذ في جمع الاقوال ينبغي تحقيق المراد بالتقدم والتأخر فنقول ان المراد بالتقدم حدوث الدم قبل حصول وقت العادة سواء كان بحيث يمكن ان يتم هو
نفسه حيضا قبل حصول وقت العادة او كان بحيث لا يتم حيضا الا بانضمام شيء من ايام العادة ويشهد بشموله للقسم الثاني ان من اقوال المسألة وجوب
الاحتياط بالاتيان بالعبادة الى ان يمضي ثلاثة ايام او بمضي الوقت كما عرفت حكايته عن المحقق الثاني ره والمراد بالتأخر هو حدوث الدم بعد انقضاء
ايام العادة خالية عن الدم وعدم اقترانها به لا تأخر الابتداء برؤية الدم من المبتدأة الذي كان معتادا لها بان يكون شروعها برؤية الدم بالفعل
في ثالث الشهر وقد كان معتادها الشروع في اول الشهر لان ذلك عبارة عن رؤية الدم في ايامها كما في النص وليس المراد بالتأخر ايضا استمرار
الدم من ايام العادة الى ما بعدها بان ترى الدم في ايام العادة وبعدها متصلا بها فان تلك مسألة اخرى لا دخل لها بما نحن فيه والظاهر ان
الشيخ ره في ط اشار الى تلك المسألة الاخرى حيث قال اذا استقرت العادة ثم تقدمها او تأخر عنها الدم بيوم او يومين الى العشرة حكم بانه حيض
وان زاد على العشرة فلا انتهى يعني انه اذا رأت الدم قبل العادة المستقرة واستمر الى ان اقترن بايام العادة او انها اذا رأت الدم في ايام عادتها ثم استمرت
رؤية الدم متأخرا عن ايامها فمجموع ما رأته في العادة وما تقدم عنها او تأخر عنها حيض الى العشرة اي الى ان يتم مجموع العادة والزائد عشرة
فان زاد على ذلك فالحيض هو العادة فقط لان الحيض لا يزيد على عشرة وح فالتحديد الى العشرة في محله وما احسن ما قاله في كشف اللثام بعد
ذكر عبارة الشيخ ره المذكورة من انه لعله اراد انها اذا رأت العادة مع قبلها او ما بعدها كان الجميع حيضا ان لم يتجاوز الجميع العشرة والا
فالعادة انتهى وقد نبه الفاضل السبزواري ره لكون ما نحن فيه مغايرا لمسألة استمرار الدم ونبه على كون مراد الشيخ ره ما شرحناه جمال
المحققين ره في حواشي الروضة ومن هنا يرى الفساد والسقوط الى جملة من الكلمات منها ذكر الشهيد ره عبارة الشيخ المذكورة في الذكرى في
هذه المسألة كصاحب الحدائق ره لان ذكرها مسألة في مسألة اخرى مما لا وجه له ومنها قول صاحب ك بعد ذكر كلام الشيخ المذكور وهو غير
بعيد الا ان في التحديد بالعشرة نظرا انتهى وذلك لانه زعم ان الشيخ ره يريد بيان مسألتنا هذه فاعترض بان ايام العادة اذا كانت خالية
فاشتراط كون ما رأته من الدم المتأخر او المتقدم عشرة محل نظر وقد عرفت المراد ومنها تفصيل صاحب الحدائق ره وهو القول الرابع
المتقدم ذكره اذ لا مساس له بما نحن فيه ومنها المناقشة التي اوردها في ذيل كلام على صاحب ك ره واتباعه وهو انهم قيدوا
الدم المتأخر عن العادة بذلك اي بالاتصاف بصفة الحيض ومقتضاه انه ما لم يكن كك لا يحكم بكونه حيضا والمستفاد من كلام الاصحاب
من غير خلاف يعرف كما سيأتي ذكره في موضعه انشاء الله تعالى بان الدم متى تجاوز العادة فيها تستظهر بيوم او يومين او ثلاثة وبعد ايام الاستظهار
تعمل ما تعمله المستحاضة من غير تفصيل في الدم باتصافه بصفة دم الاستحاضة وعدمه والاخبار وان اختلفت في الاستظهار وعدمه
الا انه لا تفصيل في شيء منها بين الاتصاف وعدمه فما ذكروه في هذا التفصيل في الدم الاخير لا مستند له من الاخبار ولا من كلام الاصحاب
وبه يظهر سقوط هذا القول بالكلية انتهى حجة القول الاول وجوه احدها اصالة الاعتبار عليها والعادة قد تتقدم وقد تتأخر ثانيها

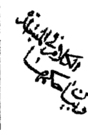
عمو رواية منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام اي ساعة رأت الصائمة الدم تفطر وصحيحة رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام في المرأة ترى الدم اول النهار
في شهر رمضان اتفطر ام تصوم قال تفطر انما فطرها من الدم ثم انها الاخبار الدالة على تقدم العادة وانها تتحيض برؤية الدم قبل العادة وان كان بصفة
صفة دم الحيض مثل موثقة سماعة قال سألته عن المرأة التي ترى الدم قبل وقت حيضها قال فلتدع الصلوة فانه ربما تعجل بها الوقت وموثقة ابي
بصير عن الصادق عليه السلام والمرأة ترى الصفرة فقال ان كان قبل الحيض بيومين فهو من الحيض وان كان بعد الحيض فليس من الحيض ورواية علي بن محمد قال سئل
الماضي عن المرأة ترى الصفرة قال ما كان قبل الحيض فهو من الحيض وما كان بعد الحيض فليس من الحيض وموثقة معوية بن حكيم قال قال الصفرة
قبل الحيض بيومين فهو من الحيض وبعد ايام الحيض ليس من الحيض وهي في ايام الحيض حيض وما في الفقه الرضوي والصفرة قبل الحيض حيض وبعد ايام الحيض
ليس من الحيض قال في نقد ويؤيده صحيحة العيص بن القاسم قال سألت الصادق عليه السلام عن امرأة ذهب طمثها سنين ثم عاد اليها شيء قال تترك الصلوة
حتى تطهر انتهى ما افاده كلام صاحب ك ره من لزوم الحرج من الاحتياط وبيانه ان الشهيد الثاني ره قال في لك وما تراه متقدما عنها على عادتها
فهي كرؤيته للمبتدأة والمضطربة واعترضه في ك بانه يقتضي ثبوت الاحتياط لذات العادة في اغلب الاحوال بناء على وجوبه في المبتدأة لندرة الاتفاق
في الوقت وهو مع ما فيه من الحرج مخالف لظاهر الاخبار المستفيضة انتهى ثم ان الاخبار المذكورة انما افادت كون ما تقدم على العادة حيضا واما
ما تأخر عن العادة فقد يقال ان المحقق بالمتقدم بحكم الاولوية لان تأخره يزيده انبعاثا فيكون الحاصل تحيض ذات العادة العددية والوقتية
معا بمجرد الرؤية لو رأته متقدما على وقتها او متأخرا عنه من غير فرق بين جامعية الدم للصفات وعدمها سواء قلنا بتحيض المبتدأة والمضطربة بمجرد
الدم ام لم نقل هذا ولكن يبقى في المقام اشكال وهو ان الاخبار قد نصت على نفي حيضية ما تأخر فيكون الحكم بكون المتأخر حيضا على حد
المتقدم اجتهادا في مقابلة النص ولكن قد وجه الاخبار المذكورة صاحب نور ره بان ما دلت عليه من ان الصفرة قبل الحيض حيض وبعده ليست
بحيض ينبغي حملها على البعيد عن ايام الاستظهار لدخول ايام الاستظهار في الحيض كما عرفت فيصدق انه بعد الحيض الذي ما حكم الشارع بكونه حيضا
لا ما كان حيضا من حيث العادة انتهى والظاهر ان الاخبار النافية للحيض عما تأخر عن العادة ناظرة الى استمرار الدم ومعلوم ان الدم المذكور
ليس حيضا محققا واقعا ولهذا يحكم عليها بالاستظهار ومن ذلك يعلم ان تلك الاخبار ليست صالحة للاستدلال بها في هذا المقام حجة القول
الثاني ما اشار اليه في جامع المقاصد من ان الاحتياط في العبادة الى ان تمضي الثلثة او يحضر الوقت مبني على ايجاب الاحتياط على المبتدأة والمضطربة
ونحوه الى ان قال والاحتياط طريق الى اليقين فهو اولى حجة القول الثالث ما تمسك به في ك من عموم قوله عليه السلام في حسنة حفص بن البختري فاذا كان
للدم دفع وحرارة وسواد فلتدع الصلوة ثم قال ويشهد له ايضا صحيحة العيص بن القاسم وموثقة سماعة ورواية ابي بصير وباقي متونها المذكورة في حجة
القول الاول ولكن نقل ذيل الرواية الاخيرة على وجه وهو وان كان بعد الحيض بيومين فهو من الحيض هذا وقال جمال المحققين ره في اخر الرواية على ما
نقله سهو فان اخرها على ما في الكافي والتهذيب وان كان بعد الحيض بيومين فليس من الحيض لا فهو من الحيض كما نقله على ما رأيناه من نسخ ك انتهى وقال ره
في ذيل كلامه ويريد لا يخفى على ما حمله السيد ره اظهر خصوصا الى ما نقله من الروايات الاولة موثقة اسحق بن جرير عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها قالت له ان ايام
حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلثة ويتأخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له
حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد حجة القول الرابع ما تمسك به في الحدائق من موثقة سماعة وموثقة ابي بصير ورواية علي بن محمد وموثقة
معوية بن حكيم وما عن الفقه الرضوي وصحيحة العيص بن القاسم وقد تقدم جميعها في حجة القول الاول ثم ايد ما صار اليه برواية منصور بن حازم ورواية محمد
بن مسلم المتقدمتين في حجة القول الاول ايضا ثم قال واما ما ذكره في ك من تقييد ذلك بصفات دم الحيض مستدلا على ذلك بعموم قوله عليه السلام في حسنة حفص
بن البختري اذا كان للدم دفع وحرارة فلتدع الصلوة ففيه اولا ان اطلاقها مقيد بالروايات التي ذكرناها وثانيا ان دلالتها انما هي بالمفهوم وما
ذكرناه من الاخبار بالمنطوق وهو اقوى دلالة فيجب تقديم العمل به ثم قال واما رؤية الدم بعد العادة فالذي دلت عليه الاخبار كما سيأتي ان شاء الله
تعالى نقلها في محالها هو ان الدم متى تجاوز العادة وجب عليها الاستظهار بترك العبادة يومين او ثلثة ثم تعمل عمل المستحاضة ان استمر الدم حجة
القول الخامس ما اشار اليه في طي عبارته لك المتقدم ذكرها عند التعرض لنقله فلا نعيد حجة القول السادس صحيحة حسين بن نعيم الصحاف عن ابي عبد
الله عليه السلام قال فيها واذا رأت الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل او في الوقت من ذلك الشهر فلتمسك عن الصلوة الحديث
حجة القول السابع اما على تخصيص حكم وجوب التحيض بمجرد رؤية الدم فهي ان تعجيل الوقت في موثقة سماعة انما يصدق اذا كان من جهة قرب الزمان
بالعادة ان المرئي دم العادة تقدم على وقتها واما على الترديد في المتأخر فهي معارضة وجهي الطرفين فيدل على وجوب التحيض ان الحكم بالحيضية فيه
اولى من الحكم في صورة التقدم لان تأخره يزيده انبعاثا مع امكان دعوى عدم القول بالفرق بين التقدم والتأخر ووجه احتمال ان يستفاد من تعليل الحكم

بالتعجيل في الموثقة المتقدمة ناطقة بالحكم بمطلق المخالف ويدل على عدم وجوب اصالة عدم الحيض وقاعدة الامكان غير جارية هنا لعدم استقراره والوجوه المذكورة للتحيض ضعيفة هذا ومقتضى المقام ان الاصل الاولى بناء على القول الثاني اعني الاتيان بالعبادة بل عدم حرمة ما يحرم على الحائض وذلك لقيام استصحاب قابلية التكليف بالعبادة لان عموم ما العبادة وان تخصص بما دل على الامر بتركها في حق الحائض وتوجه التكليف بالعبادة اليها بالفعل غير معلوم فلا يجري قاعدة الاشتغال الا ان اصل توجيهها التوجيه التكليف اليها متيقن والشك انما هو في رافعية الشئ الموجود على الذي دائر ومثل العادة او يتعدد وقتها وكذلك الحال في حرمة ما يحرم على الحائض فان اباحته متيقنة سابقا والشك انما هو في رافعية الشئ الموجود مع ما يظهر سقوطها تمسك به المحقق الثاني وغيره من الاحتياط لانه ان اراد وجوب الاحتياط بما نحن فيه فلا وجه له لتوقفه على تحقق الاشتغال بالتكليف وان اراد رجحانه الغير البالغ حد الوجوب فلا يجدي في اثبات وجوب العبادة مضافا الى ان مقتضى الاحتياط ح هو الاجتناب عما يحرم على الحائض ايضا ويظهر ايضا سقوط ما يظهر من المصنف في المعتبر من الاستدلال على وجوب اتيان المبتداة والمضطربة بالعبادة بقوله لان مقتضى الدليل لزوم العبادة حتى يتيقن المسقط ولا يقين قبل استمراره ثلثة انتهى وذلك لان ظاهر قوله مقتضى الدليل لزوم العبادة هو تحقق الاشتغال بالتكليف لكن يمكن تاويله على ما حققنا واوضح من ذلك كله سقوط ما اورده في الحدائق على كلام صاحب الذي قدمنا ذكره في رابع ادلة القول الاول بقوله واما ما ذكره من بناء الحكم في المسئلة على ما ذكره من الخلاف في المبتداة والمضطربة ففيه اولا انك قد عرفت انه لا دليل على ما ذكروه من وجوب الاستظهار عليها وثانيا انه مع وجود الدليل فيها فالحاق المعتادة بهما قياس لا يوافق قواعد مذهبنا النقاير المورديين وتقابل القسمين انتهى وذلك لان البناء المذكور في كلام المدارك اشارة الى التنبيه لو اتفق في كلام جده وقد ذكره واعترض عليه بما تقدم ذكره ووجه التنبيه هو اشتراكهما في الاصل الذي زعم صحة التعويل عليه اذ قد عرفت ذلك نقول ان لم يقم دليل على خلاف الاصل الذي حققناه كان هو المعول عليه الا كان اللازم تحكيمه عليه اذ قد عرفت قيام الدليل في الجملة فلا بد من تحصيل مؤداه فنقول ان الادلة مختلفة المؤدى في بادي الرأي فمنها ما يمكن فيه دعوى الاطلاق كقوله في رواية على بن جعفر ما كان قبل الحيض فهو من الحيض ومنها القبيل موثقة سماعة فانها وان تضمنت قوله ربما تعجل الوقت الا ان التعجيل اعم من التقدم بكثير ومن التقدم بقليل ولهذا سأل السائل في موثقة عبد الرحمن الآتية عن تعجيل الدم فاستفصل ابو عبد الله عليه السلام بين ما انفصل عن الحيض السابق بعشرة وبين ما انفصل باقل منها ولو لا كون التعجيل اعم لم يكن للاستفصال وجه وتوهم ان دلالة موثقة عبد الرحمن على صدق تعجيل الوقت بمطلق التقدم ممنوع اذ الثابت بها بعد التسليم صدق تعجيل الدم لا تعجيل الوقت الذي معناه تقدم العادة ولا منافاة بين ان تعجيل الدم فرضي حيضا ولا ينفك العادة بل في الحيض ايضا عند حصول العادة والحاصل ان تعجيل الوقت انما يصدق اذا ظن من جهة قرب الزمان بالعادة ان المرئي دم العادة تقدم على وقتها لانا نقول ان هذه الدعوى وان صدرت عن بعض المحققين الا انها عندنا ممنوعة لان اختصاص صدق تعجيل الوقت في صورة قرب الزمان لا يخلو اما ان يكون ناشئا من مادة التعجيل او يكون ناشئا من اسناده الى الوقت اما الاول فبطلانه كان على علم ومن موثقة عبد الرحمن كافية في الشهادة بذلك واما الثاني فهو ايضا لا وجه له لان التعجيل انما يسند الى شخص او امر باعتبار مبادرته وصدوره قبل الزمان الذي كان من شانه اختصاص المبادرة او الصدور به فالتقدم على ذلك الزمان يسمى تعجيلا فعلى هذا اذا اسند فيما نحن فيه الى الدم كان باعتبار تقدمه على الوقت الذي كان من شانه ان ترى المرأة فيه الدم واذا اسند الى الوقت لم يكن الا باعتبار تقدم حصول الدم على ذلك الوقت الذي كان من شانه حصوله فيه اذ من المستحيل تقدم نفس الوقت فهو من قبيل الاسناد الى الزمان الذي هو احد ملابسات المسند اليه الحقيقي كما لو قيل حكاية عن حال من صام النهار وقام في الليل مدة متطاولة صام نهاره او دهره وقام ليله على الرفع بالفاعلية فلا يفيد اسناد التقدم والتعجيل الى وقت العادة كون المسند وصفا واقعيا له لما عرفت من استحالته فلا يبقى مجال للفرق بين تعجيل الدم وتعجيل الوقت فهما عبارتان عن مقصد واحد ولهذا ترى ان سماعة عبر في السؤال برؤية الدم قبل وقت حيضها وقال ابو جعفر عليه السلام في الجواب عن هذا السؤال فلتدع الصلوة وعلله بانه ربما تعجل بها الوقت ومطابقة التعليل للحكم المعلل به تقتضي كون تعجل الوقت عين تعجل الدم وتقدمه نعم اسناد الفعل الى الملابس يكون في كلمات البلغاء مراعاة للمبالغة فاذا قيل صام نهاره او دهره اريد انه من كثرة وقوع الصوم في النهار او الدهر كانه صار هو بنفسه صائما فان لوحظ مثل ذلك هنا كان المحصل انه من كثرة تعجل الدم عن وقته صار الوقت كانه متعجل وهذا مناف ومناقض للمطلوب هنا لانه لم يكن حكم مطلق الدم هو التحيض بمجرد رؤيته وان هذا الحكم انما هو حكم الدم الحاصل في ايام العادة فقد ثبت في موثقة سماعة حصول الدم قبل العادة بزمان يسير من جهة مشاركته للحاصل في ايام العادة في حكمه الذي هو التحيض بمجرد رؤيته بتقدم وقت العادة وعبر عنه بالعادة التي يعبر بها عنه فكان الوقت بنفسه تقدم فلو لم يتقدم الوقت ولم يكن هذا الدم دم العادة لم يجر عليه حكم الدم الحادث في وقت العادة لانا نقول اولا ان امثال هذه النكات انما يعتبر

لا وجود لها الا في ذهن المتكلم واني لنا العلم في نحو المقصود من النكتة فليست هذه الدعوى باولى من دعوى ان استعمال العدد في الزمان من قبيل الاسناد الى
الملابس كما في قول الشاعر ونام وما نامت له ليلة كليلة ذي العائر الارمد وثانيا انا نمنع من اختصاص حكم التحيض بمجرد رؤية الدم بالدم الواقع
في وقت العادة وانما هو حكم الحيض الواقعي والعادة طريق اليه ولهذا اعترف المحقق المذكور في طي كلماته في هذه المسألة بتحيض المبتدأة والمضطربة
بمجرد رؤية الدم اذا كان متصفا بصفات دم الحيض ومنها ما هو ظاهر في التعميم مثل ما في موثقة عبد الرحمن البصري المتقدمة في اكثر الحيض قال اذا رأت
المرأة الدم من الحيضة الثالثة فهي تملك نفسها قلت فان عجل الدم عليها قبل ايام قرئها فقال اذا كان الدم قبل عشرة ايام فهو من الحيضة الاولى
فهو املك بها وهو من الحيضة التي طهرت منها وان كان الدم بعد العشرة فهو من الحيضة الثالثة وهي املك بنفسها فانها ظاهرة في وجوب التحيض برؤية
الدم الثالث بمجرد مضي عشرة من الحيضة السابقة ومنها ما يدل على اعتبار القرب الى وقت العادة بان يتقدم عليه بقليل مثل صحيحة حسين بن
نعيم الصحاف ومنها ما تضمن تقديم التقدم بيومين كموثقتي ابي بصير وسماعة ويمكن ان نقول ان صحيحة حسين بن نعيم من قبيل المقيد فيحمل عليه كل ما كان
مطلقا مثل رواية علي بن محمد ما كان قبل الحيض فهو من الحيض ان لم نقل بان المنساق من لفظة قبل عرفا انما هو القبلية القريبة ومعلوم ان
المطلق يحمل على المقيد كما فيما نحن فيه حيث اتحد الحكم والموجب خصوصا مع كون المقيد هنا اقوى سندا من المطلق وان التقييد بيومين من باب
المثال لان ذلك هو المنساق من مثله عرفا فذكر ذلك انما هو من باب كونه من جملة افراد القليل لا لمعيا هو ما يفهم من لفظ القليل عرفا وان
شئت قلت ان لفظ القليل اظهر من التقييد بيومين من جهة ميزان احتمال المثال فيه وامّا موثقة عبد الرحمن البصري فانا نمنع من ظهورها في
التعميم لانها مسوقة لبيان حكم آخر وهو بيان ما يقضي به العدد من الدم المفروض حيضيته عند السائل والمسئول ولهذا قال اولا اذا رأت المرأة الدم
من الحيضة الثالثة فهي تملك نفسها وقال عليه السلام في الجواب فهو من الحيضة الاولى وقال وهو من الحيضة التي طهرت منها وقال وان كان الدم بعد العشرة
فهو من الحيضة الثالثة فجميع الكلمات ناظرة الى الدم المعلوم حيضيته والتعيين انه من الحيضة السابقة او من الحيضة اللاحقة واين ذلك مما
نحن فيه مما لم يعلم حيضيته واريد الحكم بالحيضية بمجرد الرؤية من جهة كونها معتادة وامّا صحيحة العيص بن القاسم فهي مسوقة لاستعلام ان ذهاب
حيضها سنين يوجب سقوط حكم الحيض عنها او انها بان تصير في حكم اليائسة مثلا ومقتضى انطباق الجواب عليه هو عدم ذلك كونها وامّا اشتراط
الحيض فهي موكولة الى ما هو خارج عن هذا الكلام الا ترى ان لفظة متى باطلاقها شاملة لما اذا كان اقل من ثلثة واكثر من عشرة كما يقيد اطلاقها
من تلك الجهة بما افاد تقييده فكذلك يقيد اطلاقها بالقياس الى ما تقدم عن وقت العادة بقليل او كثير بما افيد فيه بالتقدم بقليل وامّا رواية
منصور بن حازم اي ساعة رأت الصائمة الدم تفطر وقوله عليه السلام في رواية محمد بن مسلم انما فطرها من الدم فالمراد بالدم فيهما انما هو الدم المعهود اعني
الحيض ولهذا قال المحقق في المعتبر بعد ذكر الروايتين وغيرهما ان الحكم بالافطار عند الدم مطلقا غير مراد فيصرف الى المعهود وهو دم الحيض ولا يحكم بانه
حيض الا اذا كان في العادة فيحمل على ذلك انتهى فيهما مسوقتان لبيان انه لا يشترط في وجوب ترك الصيام او جوازه سبق الحيض على فجر ذلك اليوم
الذي يلزمها الافطار فيه وامّا اخبار الاوصاف فانها على قسمين احدهما ما هو مثل قوله عليه السلام دم الحيض حار والآخر ما هو مثل مفهوم قوله عليه السلام فاذا كان
للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة فان مفهومه اذا لم يكن له دفع وحرارة وسواد فلا تدع الصلوة وكلاهما عام يخصصه من اخبار التقدم
ما اشتمل على حكم الصفرة غاية ما هنا ان الغرض من اخبار الاوصاف هو التمييز بين الحيض والاستحاضة عند دوران الامر بينهما وليس ذلك موردا
لتلك الادلة وقد لوحظت بكون النسبة بينها وبين ادلة الصفرة المتقدمة عموم من وجه مضافا الى انه يمكن دعوى ان التعبير بالصفرة يعطي كون
ادلتها ناظرة الى خصوص صورة التردد بين الحيض والاستحاضة فتكون هذه اخص من ادلة الاوصاف حتى لو جعل الغرض منها في حكم المدلول فتحصل
من جميع ذلك انها تترك الصلوة بمجرد الرؤية في خصوص المتقدم بقليل وامّا ما تقدم بغير ذلك فالمرجع فيه هو الاصل وهو استصحاب اهلية التكليف
بالعبادة واستصحاب الحالة مما يحرم على الحائض في حقها هذا كله فيما لو تقدم الدم على وقته وامّا لو تأخر عنه بالمعنى الذي ذكرناه من تأخر حدوث الدم
عن ايام العادة لا استمراره كما زعمه صاحب الحدائق رحمه الله وغيره فلو تحير عند الحكم بالتحيض بمجرد الرؤية فتستظهر بالاتيان بالعبادة الى ثلثة ايام وبعد
مضيها تبني على كونه حيضا وكانه لبس ما نحن فيه من قبيل ما تأخر فيه الدم واستمراره عن ايام العادة كان ليس للاستظهار هنا من قبيل الاستظهار
هنا لانه هناك انما يتحقق بترك العبادة وهنا بالاتيان بها وبما ذكرنا ظهر سقوط ما تمسك به صاحب الحدائق رحمه الله هنا من اخبار الدم الذي يجاوز العادة
والاخذ بالتفصيل الذي هو مؤديها من الفرق بين ما يجاوز العشرة فتعمل عمل المستحاضة وبين ما لم يتجاوزها فتجعل عادتها حيضا لان ذلك
اجنبي عما جعلناه موضوع البحث وكيف كان فالوجه فيما ذكرناه بالاتيان بالعبادة الى ثلثة ايام هو الاصل الذي قررناه من استصحاب
بقاء اهلية التكليف ووقوع الشك في واقعية الشيء الموجود وهو الدم الذي رأته وفيما ذكرناه من البناء على كونه حيضا بعد ثلثة ايام هي قاعدة

الامكان لتحقق محلها ح وهو استمرار الثلاث وقد عرفت سابقا انها تجزي فيما لو كان ما رأته صفرة وايضا نظرا الى ان المتمسكين بها وحدها وان الشارع قد الغى الاوصاف في تحيضها ومنشأ ذلك هو ما سمعته من الاخبار الدالة على ان الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض واما ما ربما وقع التمسك به للحكم بالتحيض من اصالة الحيض واما ما تمسك به الشهيد في الذكرى وغيره من ان وجود الحيض في الجملة مقطوع به وتأخره عنه يرتاب به اتفاقا ومن قوة احتمال ان يستفاد من تعليل الحكم بالتعجيل في موثقة سماعة اناطة الحكم بمطلق التخلف ومن عدم القول بالفرق بين التقدم والتأخر فتوجه المنع عليه جلي اما الاول فقد عرفت تفصيل القول فيه في صدر البحث واما الثاني فلان امثال ذلك امور اعتبارية لا تصلح للاستناد اليها في الاحكام الشرعية مضافا الى ان وقوع علة في المزاج مقطوع به من حيث انه لولاها لم يتأخر انصباب الدم عن وقته ونحن نقول كما انه يمكن ان يكون تلك العلة موجبة لتأخر الدم فبحسب ذلك يمكن ان تكون موجبة لانقطاع الحيض راسا ومعلوم انه لا مجال لتعيين الحادث بالاصل وان تكون تأخره عن وقته يريد به ايضا فرع تعيين الاول اذ لا مسرح لبنائه على الثاني واما الثالث فلكونه في غاية البعد عن مواقع الالفاظ اذ لا مجال لاستفادة العموم من لفظ التخلف الا بقرينة جلية تدل على عمومه ولا بينة لنا في ذلك واما الرابع فلانا لم نعلم من علمائنا الاذعان بالملازمة بين صور التقدم والتأخر في الحكم حتى يكون مجال الدعوى عدم القول بالفصل وقد فصل صاحب الحدائق بينهما واما القسم الثاني اعني الوقتية المحضة فالظاهر انه لا اشكال عندهم في تحيضها بمجرد رؤية الدم وقد صرح بالحكم جماعة منهم الشهيد الثاني ره في لك كما صرح بنفي الاشكال صاحب المدارك ره ولم نعثر على من تعرض لنفي الخلاف في الحكم وان كان في دلالة الاعتبارات المتقدمة على ثبوت الحكم هنا خفاء من جهة ما عرفت سابقا من تفسير العادة بما يعم ما عدا هذا القسم من القسمين الاخيرين ويدل عليه الاجماع الذي حكيناه في القسم الاول عن نهاية الاحكام حيث جعل معقده رؤية الدم في وقت عادتها ومثله الاجماع الذي حكي عن المنتهى وكذا الاخبار المتقدمة هناك لصدق ايام حيضها كما في مرسلتي يونس وتابعها كما في صحيحة محمد بن مسلم على الايام المنسوبة اليها بواسطة صيرورتها وقتا لحيضها وان لم تكن اعدادها متساوية مضافا الى ما ذكره بعضهم من انا نعلم قطعا انه لا مدخلية لانضباط العدد في تحيض ذات العادة العددية والوقتية معا وانه ليس تحيضها بمجرد الرؤية الا باعتبار انضباط الوقت نعم هذا الذي ذكرناه انما يتم بالنسبة الى معتادة اول الوقت اما بالنسبة الى معتادة آخر الوقت او وسطه فلا يجري الحكم بالتحيض بمجرد رؤية الدم في اول الوقت الا اذا فرضنا في صورة اعتبار الوسط ان ما هو اكثر عددا هو السابق كما لو كانت قد رأت في الاول سبعة ايام اوسطها اول الشهر وفي الثاني خمسة ايام اوسطها اول الشهر وفي الثالث ثلاثة ايام اوسطها اول الشهر فهي في الثالث تتحيض بمجرد الرؤية لان اليوم الذي رأت فيه الدم يصدق عليه انه من ايام حيضها لكونه مبدأ في الاول وثالثا في الثاني ثم انه مما قدمنا ذكره يعلم انه لو تقدم رؤيتها الدم على وقت العادة او تأخر جرى فيه البحث المتقدم في القسم الاول ويحتمل ان يقال انها تتحيض بمجرد رؤية الدم لانه يصدق عليها انها رأت الدم قبل وقت حيضها كما وقع في الاخبار واما القسم الثالث اعني العددية المحضة فقد جعله في لك كالمبتدأة والمضطربة ونفى الاشكال والخلاف في الحدائق عن عدم تحيضها بالرؤية وانها عندهم كالمبتدأة والمضطربة ولكن عبارة الشهيد الثاني ره في الروضة صريحة في وقوع الخلاف في هذا القسم لانه قال ولو تجاوز الدم العشرة فذات العادة الحاصلة باستواء الدم مرتين اخذا وانقطاعا سواء كان في وقت واحد بان رأت في اول شهرين سبعة مثلا او في وقتين كان رأت السبعة في اول شهر وآخره فان السبعة تصير عادة وقتية وعددية في الاول وعددية في الثاني فان تجاوز عشرة تأخذها اي العادة فتجعلها حيضا والفرق بين العادتين الاتفاق على تحيض الاولى برؤية الدم والخلاف في الثانية فقيل انها كالمضطربة لا تتحيض الا بعد ثلاثة والاقوى انها كالاولى ولو اعتادت وقتا خاصة بان رأت في اول شهر سبعة وفي اول آخر ثمانية فهي مضطربة العدد لا ترجع اليه عند التجاوز وان افاد الوقت تحيضها برؤيته فيه وبهذا المعنى كالاولى ان لم تجعل ذلك للمضطربة انتهى وفسر المضطربة جمال المحققين ره فيما كتبه على قوله فقيل انها كالمضطربة بناسية الوقت والعدد جميعا او للوقت فقط ثم قال واما الناسية للعدد فقط فانها ايضا تتحيض برؤية الدم وهو ظاهر انتهى وكتب على قوله والاقوى انها كالاولى ما صورته ظاهره ان الاقوى انها كالاولى وان لم نقل بذلك في المضطربة ولا وجه له لان انضباط الوقت لا تأثير له في الحكم بالتحيض برؤية الدم نعم يمكن القول به في الجميع كما ذهب اليه الشيخ ره للعمومات الدالة على تركها العبادة برؤية الدم اذا امكن او اذا كان بصفة الحيض ولعل مراد الشارح هو هذا كما يرشد اليه كلامه فيما بعد فتأمل انتهى وكيف كان فالقول بعدم تحيض العددية المحضة بمجرد رؤية الدم قوي من جهة المبني المقطع بان انضباط العدد لا مدخل له في التحيض بمجرد الرؤية ولكن الاشكال انما هو من حيث عبارة الروضة ومن هنا قال في الجواهر نعم يقع الاشكال في معتادة العدد فان ظاهر الروضة دخولها في هذا الحكم بل قد عرفت ان عبارته السابقة كالصريحة في كون مدار العادة على انضباط العدد مع ان المتجه فيها كما هو ظاهر بعض وصريح آخر ان تكون كالمبتدأة والمضطربة بل هي قسم من الثانية بالنسبة للوقت على بعض التفاسير لها كما انها بالنسبة للاولى كذلك ايضا ثم قال اللهم الا ان

يساعده بعد الاجماع المدعى في العبارة وصدق اسم العادة عليها بما دل على التحيض بمجرد الرؤية في مصادفة الوقت او رات ذلك قبل وقتها الخبر علي بن حمزة قال سئل ابو عبد الله ع وانا حاضر عن المراة ترى الصفرة فقال ما كان قبل الحيض فهو من الحيض وما كان بعد الحيض فليس منه ثم ذكر موثقة معوية بن حكيم وموثقة ابي بصير وموثقة سماعة المذكورات في حجة القول الاول من اقوال تقدم الحيض على وقت العادة ثم قال بتقريب ان يقال انه لو كان مدار التحيض بالرؤية على الوقت لما حكم في هذه بذلك وان لم نره فيه اشكل وانت خبير بانه لم ينقل تحيض ذات العادة العددية بمجرد رؤية الدم عن قائل معروف وان كان قد اشار في الروضة الى الخلاف بل قد عرفت نفي الخلاف فيه من بعض ودعوى الاجماع على تحيضها بمجرد رؤية الدم مما لا مجال له فيكون ذلك قرينة على خروج هذا القسم عما اراد المصنف بذات العادة ويكفي في الصرف عن صدق اطلاق اسم العادة عدم صحة انطباق الاخبار الناطقة بوجوب تحيض ذات العادة بمجرد الرؤية على ذات العادة العددية المحضة لا ترى ان منها قول الصادق ع في مرسلة يونس اذا رات المراة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة و هو لا ينطبق على ما نحن فيه ضرورة ان المراد رؤية الدم في مثل ايام حيضها المعتادة لها او كون اول يوم رات الدم فيه مثلا لاول يوم من ايامها بتصور في الوقتية بكونه مبتدئا للوقت ويجري حكم التحيض بمجرد الرؤية واما في العددية المحضة فلا يتصور المماثلة بين ايامها في الوقتية وايامها السابقة الا عند اكمال عدد ما هي فيه على طبق عدد ما كانت تراه سابقا وهو انما يتحقق في اخر الايام فما عليها يكون اول يوم رات فيه الدم مثل تلك الايام حتى تتحيض فيه بمجرد الرؤية ولعل هذا دم غير الحيض او دم حيض اقل من الدم السابق من حيث عدد الايام و اما التقريب الذي ذكره في ذيل الكلام فيتجه عليه ان مدار التحيض بالرؤية على الوقت وعلى ما قبله بقليل كما استفدناه من الادلة فليس الوقت ملغى بالمرة والا كان حكم المبتداة والمضطربة حكم ذات العادة ومعلوم ان العددية المحضة لا تلائم المدار المذكور فوله وفي المبتداة تردد والاظهر انها تحتاط للعبادة حتى يمضي لها ثلثة ايام المبتداة بكسر الدال وفتحها اسم فاعل او اسم مفعول هي التي ابتدات الحيض او ابتداها الحيض فائدة المعتبر المبتداة هي التي تبتدئ برؤية الدم والمضطربة هي التي لم تستقر لها عادة انتهى وربما يترائى في بادي النظر ان مراده الابتداء الحقيقي لانها اذا رات الدم مرتين على حد سواء صارت ذات عادة وقد جعلها مقابلة المضطربة التي لم تستقر لها عادة وهي تشمل من رات الدم مرتين لكن على وجه يخالف احديهما الاخرى والظاهر انه لما ذكرنا قال في الحدائق وفسرها المحقق في المعتبر بانها التي رات الدم اول مرة والاظهر ان المراد هو الابتداء العرفي لا ان الذي يساعد عليه موثقة سماعة الاتية لانه فرض حال المبتداء فيها في شهر ثم انه قال لسنة فيها وربما قيل بانها من لم تستقر لها عادة والظاهر ضعفه ثم قال والذي دلت عليه الاخبار انما هو الاول كما عرفت من رواية يونس المذكورة ومثلها ما سياتي في المقام من موثقتي سماعة وابن بكير انتهى والمرسلة التي اشار اليها قد وقع فيها بيان حكم من استمر بها الدم في اول ما رات فيشكل التمسك بها في اثبات تفسير لفظ المبتداة على وجه يلحقها الحكم المذكور هنا على الخلاف فيما بينهم واذ قد عرفت ذلك فاعلم ان في المسئلة اقوالا احدها انها تتحيض بمجرد رؤية الدم وهو المحكي عن جماعة منهم الشيخ ره والعلامة ره في المنتهى والمختلف بل ربما وصف بالشهرة ثانيها انها تستظهر بالاتيان بالعبادة حتى يمضي لها ثلثة ايام فتتحيض بعد مضيها وهو المحكي عن جماعة منهم علم الهدى ره وابن الجنيد واختاره المصنف في المعتبر ثالثها انها تتحيض بها اذا كان متصفا بصفات الحيض دون غيره وهو خيرة ك والكفاية والمفاتيح رابعها ما حكي عن الشهيد ره في البيان حيث قال وفي المبتداة قولان اقويهما قول المرتضى ره بمضي ثلثة ايام بالنسبة الى الافعال واما التروك فالاحوط تعلقها برؤية الدم المحتمل انتهى وقال في الحدائق واشار بالمحتمل الى ما كان بصفة الحيض انتهى ثم انه قال في ك ان موضع الخلاف ما اذا كان الدم بصفة الحيض كما صرح به في لف وغيره انتهى وانكر عليه في الحدائق فقال بعد ذكر ما عرفت وفيه ان ما نقلناه عن العلامة ره وغيره ليس كذلك بل ظاهر كلام الجميع هو عموم محل النزاع لا تخصيصه بما ذكر انتهى و وافقه المحقق البهبهاني ره حيث كتب على قول صاحب ك ره موضع الخلاف آه ما نصه ليس كذلك بل هو اعم كما صرح به ابن ادريس ره والشهيد ره وعبارة المحقق ره التي سيذكرها في المقام صريحة في المقام واما كلام المختلف فلا صراحة بل والاظهور فيه كما ذكر وغاية ما فيه انه في بالاخبار المتضمنة لاعتبار الاوصاف دليلا على المدعى بجعله المدعى اعم كغيره وغير خفي ان دليل الفقيه ربما يكون اخص من المدعى ويتم المدعى بضميمة عدم القول بالفصل وربما كان المراد ابطال المذهب للخصم وربما يشهد بما ذكرناه عدم تعرضه لغير حال الدم الذي لا يكون بصفة الحيض وانما اذا راته ماذا تصنع وحوالته على ظهور كون الامر بالنسبة اليها الاحتياط فيها اما لا يخفى على المطلع على احوال الفقهاء سيما احوال ره انتهى وسبقهما الى ذلك في الذخيرة حيث قال والظاهر ان موضع الخلاف اعم من ان يكون الدم بصفة الحيض ام لا كما صرح به ابن ادريس ره والشهيد ره ونبه عليه المحقق وكلام المصنف في لف يشعر بان موضع ما اذا كان الدم بصفة الحيض انتهى



لانه قال فيها واما النص الثاني فهو الذي ليس لها ايام معتدة ولا ترى الدم فقط ورات اول ما ادركت ه

ونسبهم في الرياض وكلام ابن ادريس المشار اليه هو قوله فان كانت المرأة مبتدأة في الحيض فاي دم رأته مع دوامه ثلثة ايام متتابعات على اي صفة كان
فان رأته الى تمام العشرة الايام فالجميع حيض الى ان قال ومن لم يكن لها عادة ورأت الدم اليوم واليومين فلا يجوز لها ترك الصلوة والصيام
لانها من تكليفها بالصلوة والصيام على يقين وهي في شك من الحيض في هذين اليومين فكيف يجوز لها ان تترك اليقين بالشك انتهى وكلام
الشهيد ره المشار اليه هو قوله وفي المختلف احتج على الاول بعضهم بترك العبادة بمجرد الرؤية بقول الصادق ع في خبر حفص ان دم الحيض حار والوصف بالحرارة
مسلط على الحكم بالحيض حيث وجد قلنا ظاهر الخبرين المستحاضة مع الاشتباه سلمنا لكن الدليل اخص من الدعوى فان ان سلم كان المصير الى الحيض
اذا حصل الشرط والمدعى اعم منه انتهى وعبارة المحقق المشار اليها هو ما ياتي في طي الجواب عن الحجة الاولى من حجج القول الاول من قوله ولو قيل لو
لزم ما ذكرتم قبل الثلثة لزم بعدها لجواز ان ترى ما هو اسود ويتجاوز ويكون هو حيضا لا الثلثة آه ويحصل انها هو انه لو لم يكن المرئي اولا
بغير صفة الحيض لكان الحكم بحيضية الاسود المرئي اخيرا دون الاول ترجيحا بلا مرجح قلت يمكن المناقشة في دلالة العبارة المذكورة على ذلك
بانه يصح الفرض بكونهما متصفين بصفة الحيض مع كون الثاني اقوى كما لو كان الاول احمر والاخير اسود فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ولكن قال
بعض المحققين ره في شرحه على الارشاد ان الظاهر من كلام المحقق في المنتهى والمختلف في مواضع متعددة اختصاص النزاع بالدم المتصف كما
اعترف به صاحب الذخيرة تبعا للمحكي عن ابن فهد في المهذب البارع فاعتراض الوحيد البهبهاني ره وبعض من تبعه على صاحب الذخيرة في فهم هذا من كلام
المصنف ره كانه لم يقع في محله بل كلمات غير المصنف ره ممن اختار التحيض بالرؤية مطلقة يمكن دعوى انصرافها الى المتصف بالصفات سيما مع ذكرهم اياها
في تعريف الحيض فتطبيق كلماتهم على عبارة المقنعة المتقدمة غير بعيد خصوصا مع جعل الصفرة في مقابل الدم في غير واحد من النصوص كما تقدم بعضها
انتهى والعبارة المتقدمة على المقنعة في كلامه هي ان الحائض هي المرأة التي ترى الدم الاحمر الخارج منها بحرارة فينبغي لها اذا رأته ان تترك الصلوة
انتهى ولا يخفى ان مستند القائلين بالاختصاص حتى ابن فهد ره هو كلام العلامة ره في لف فلا بد من بيان ما يرتفع به الاشكال وهو انه بعد
ما حكى القولين الاولين قال الثامن ما رواه معوية بن عمار في الصحيح قال قال ابو عبد الله ع ان دم الاستحاضة والحيض ليس يخرجان من مكان واحد ان
دم الاستحاضة بارد وان دم الحيض حار ثم قال وجه الاستدلال انه ع وصف دم الحيض بما ذكره ليحكم به حيضا وقد بينا تحريم الصلوة والصوم
على الحائض ثم ذكر حسنة حفص بن البختري المشتمل على سؤالها عن المرأة المستمر بها الدم المجاب فيها بالاوصاف الى ان ذكر احتجاج المخالف بان الاحتياط
للعبادة اولى فيحرم ترك الصلوة والصوم بمجرد رؤية الدم واجاب عنه بان الاحتياط لو كان معتبرا هنا لاعتبر في ذات العادة والتالي باطل
اجماعا اذ يجب على ذات العادة ترك العبادة بمجرد رؤية الدم فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان المقتضي للاحتياط هنا انما هو عموم الامر بالعبادة
مع عدم تعين الحيض وهذا المعنى ثابت في ذات العادة لا يقال الفرق ثابت فان الظن حاصل في ذات العادة دون المبتدأة لانا نقول ان عنيت بالظن
المطلق فهو ثابت في صورة النزاع لانها رأت دما بصفة الحيض في وقت امكانه فغلب على الظن كونه حيضا وان عنيت ظنا خاصا وجب بيانه واقامة
دليل على اعتباره ثم يعارض الاحتياط بمثله فان الحائض يحرم عليها اشياء كما ان الطاهر يجب عليها اشياء انتهى وحيث كان مدرك القائلين
باختصاص النزاع هو كلام العلامة ره نقول انه على فرض دلالته معارض بكلام ابن ادريس ره والشهيد ره والترجيح لهما لتأيد مقالتهما باطلاق عنوان
المسئلة في كلمات الاصحاب باسرهم حتى العلامة ره ثم لا يخفى عليك انه على تقدير كون محل النزاع مختصا بما ذكره صاحب العقود الاقوال في
المسئلة ثلثة لان قوله لا يكون تفصيلا اذ لا معنى للتفصيل بين محل النزاع وغيره بل يكون عين القول الاول حجة القول الاول امور احدها
قاعدة الامكان وقد تمسك بها هنا العلامة ره في لف وصاحب الرياض ره وحكى التمسك بها عن المنتهى وشرح المفاتيح واللوامع وثانيها
اخبار الصفات مع التتميم بعدم القول بالفصل بين كون الدم المرئي متصفا بصفات الحيض وبين عدم اتصافه بها ثالثها الاخبار الدالة على الافطار برؤية
الدم كروايتي منصور بن حازم ومحمد بن مسلم المتقدمتين في شرح العبارة السابقة وربما يضاف اليهما ما روي بطرق متعددة من ان المرأة اذا طمثت
في رمضان قبل ان تغيب الشمس تفطر ومثلها ما دل على انتقاض الصلوة بمجرد رؤية الدم كرواية ابي الورد قال سألت ابا جعفر ع عن المرأة تكون
في صلوة الظهر وقد صلت ركعتين ثم ترى الدم قال تقوم من مسجدها ولا تقضي الركعتين رابعها اطلاق صحيحة ابن المغيرة عن ابي الحسن الاول ع
في امرأة نفست فتركت الصلوة ثلثين يوما ثم طهرت ثم رأت الدم بعد ذلك قال تدع الصلوة لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام
النفاس خامسها خصوص الموثقة المتقدمة في حكم من عجل عليها الدم قبل ايام اقرائها بناء على عدم القول بالفصل بين المبتدأة والمعتادة اذا
تقدم دمها على العادة على وجه لا يلحق بالعادة وان تقدم عليها بزمان كثير سادسها الاخبار الخاصة بالمقام منها موثقة سماعة قال
سألته عن الجارية البكر اول ما تحيض تقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلثة يختلف عليها لا يكون طمثها في الشهر عدة ايام سواء قال فلها ان تجلس

كتاب الطهارة

فلتدع الصلوة ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشرة فاذا اتفق شهران عدة ايام سواء فتلك ايامها قال في الحدائق ولا يخفى ظهور دلالتها في المراد على
وجه لا يتطرق اليه الايراد ورد بها موثقتا ابن بكير ففي الاولى عن الصادق قال اذا رأت المرأة الدم في اول حيضها واستمر الدم تركت الصلوة عشرة ايام
الحديث قال في الاخرى في الجارية اول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلي حتى يمضي اكثر ما يكون من
الحيض فاذا مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة قال في الحدائق والمناقشة في ذلك بانه لا يصدق اول حيضها كما في الاولى واول
ما تحيض كما في الثانية الا بعد ثلثة ايام اذ بذلك يعلم كونه حيضها كما ذكره في الذخيرة مردود بان باب المجاز واسع واطلاق الحيض على اول
الدم انما هو باعتبار ما يؤل اليه الرواية الثانية ظاهرة فيما ذكرناه تمام الظهور فان قوله فيها انما تنتظر بالصلوة فلا تصلي حتى يمضي
اكثر ما يكون من الحيض فاذا مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة ظاهر في كون مبدء العشرة التي تركت الصلوة فيها هو اول
الدم كما لا يخفى انتهى واجيب عن الاول بعض بجريان قاعدة الامكان في هذا المقام لعدم استقراره واعترض عليه بعض المحققين ره بانه
يصح حمله بحكم المستقر باصالة بقاء الدم الى الثلثة ثم اجاب بوجهين احدهما منع جريان اصالة البقاء في مثل ما نحن فيه بل الاصل عدم
حدوث الزائد على ما حدث كيف ولو ثبت بحكم الاصل بقاؤه الى الثلثة لم يحتج الى قاعدة الامكان للاتفاق من الطرفين على ان الدم المستمر
الى ثلثة حيض واما تحيض المعتادة برؤية الدم مع اصالة عدم حدوث الزائد فلان العادة سبب شرعي للحكم وليس من جهة الامكان حتى يعتبر
فيه الاستقرار ثم قال ره ومما ذكرنا يظهر استقامة ما ذكره المحقق ره وعدم استقامة ما اعترض به عليه المص ره يعني العلامة فان المحكي عنه في
المعتبر بعدما استدل على لزوم الاحتياط بالعبادة بان مقتضى الدليل لزوم العبادة حتى يتيقن المسقط انه قال ولو قيل لو لزم ما ذكرته قبل
الثلثة لزم بعدها لجواز ان ترى ما هو اسود ويتجاوز العشرة فيكون هو حيضاً لا الثالثة قلنا الفرق ان اليوم واليومين ليس حيضاً حتى يستكمل
ثلثا والاصل عدم التتمة حتى يتحقق اما اذا استقر ثلثا فقد كمل ما يصلح ان يكون حيضاً ولا يبطل هذا الامر التجاوز والاصل عدمه وعرضه المص
فلعل مراده انا ان نعتبر في تصيير الدم حيضاً صلاحيته له او وجوداً يعلم انه حيض والثاني يلزم منه الحكم بالحيضية الا بعد الانقطاع
على العشرة اذ قبله لا يقطع بجواز ان يكون الحيض ما يتلوه وان اعتبرت الصلاحية فهي موجودة في الباب انتهى اقول قد صرح المحقق المذكور ره
في رسالة الاستصحابية بجريان استصحاب بقاء ما وجد من الامور التدريجية ومثل لها بامثلة منها نبع الماء من العين وسيلان دم الحيض من الرحم
فيجوز استصحاب بقاء جريان الماء وسيلان دم الحيض وما نحن فيه من ذلك القبيل ومقتضاه جريان بقاء الدم لا استصحاب عدم حدوث الزائد ولكن
هذا كلام صوري لانه صحح جريان استصحاب الوجود هناك بما لا يجري ههنا فلابد من جريان عدم حدوث الزائد وتوضيح ذلك انه قال في التنبيه الثاني
من تنبيهات تلك المسئلة بعد الحكم بجواز اجراء استصحاب الزمان كالليل والنهار باعتبار فرض اجزائه شيئاً مستمراً واحداً واما الامور التدريجية
الغير القارة كالتكلم والكتابة والمشي ونبع الماء من العين وسيلان دم الحيض من الرحم فالظاهر جواز اجراء الاستصحاب فيما يمكن ان يفرض
منها امراً واحداً مستمراً نظير ما ذكرناه في نفس الزمان فيفرض التكلم مثلاً مجموع اجزائه امراً واحداً والشك في بقائه لاجل الشك في قلة
اجزائه ذلك الفرد الموجود منه في الخارج وكثرتها فيستصحب القدر المشترك المردد بين قليل الاجزاء وكثيرها ودعوى ان الشك في بقاء القدر المشترك
ناش عن حدوث جزء اخر من الكلام والاصل عدمه المستلزم لارتفاع القدر المشترك فهو من قبيل اليقين بوجود فرد من الكلي في زمان سابق وارتفاعه
قطعاً والشك في حدوث فرد اخر مقارناً لارتفاعه مدفوعة بان الظاهر كونه من قبيل ما علم فيه قطعاً وجود حيوان في الدار مردد بين كونه فيلا
او ذباباً فيجري استصحاب وجود ذلك الحيوان فيما بعد الزمان الذي لا يعيش اليه الذباب فيجري عليه حكم بقاء الكلي وان لم يجر عليه حكم بقاء
الفرد والوجه في كونه من هذا القبيل هو ان المفروض في توجيه الاستصحاب جعل كل فرد من التكلم مجموع ما يقع في الخارج من الاجزاء التي يجمعها رابطة
توجب عدها شيئاً واحداً او فرداً من الطبيعة لا جعل كل قطعة من الكلام الواحد فرداً واحداً حتى يكون بقاء الطبيعة بتبادل افرادها غاية
الامر كون المراد بالبقاء هنا وجود المجموع في الزمان الاول بوجود جزء منه ووجوده في الزمان الثاني بوجود جزء اخر منه والحاصل ان المفروض كون
كل قطعة جزء من الكل لا جزئياً من الكلي هذا مع ما عرفت في الامر السابق من جريان الاستصحاب فيما كان بقاء الطبيعة بتبادل افرادها اذا لم يعد
الفرد اللاحق على تقدير وجوده موجوداً اخر مغايراً للموجود الاول كما في السواد الضعيف الباقي بعد ارتفاع القوي وما نحن فيه من هذا القبيل
فافهم ثم ان الرابطة الموجبة لعد المجموع امراً واحداً موكول الى العرف فان المشتغل بقراءة القرآن لداع يعد جميع ما يحصل منه في الخارج بذلك
الداعي امراً واحداً فاذا شك في بقاء اشتغاله بها في زمان لاجل الشك في حدوث الصارف او لاجل الشك في مقدار اقتضاء الداعي فالاصل بقاؤه
اما لو تكلم لداع او لدواع ثم شك في بقائه على صفة التكلم لداع اخر فالاصل عدم حدوث الزائد على المتيقن وكذا لو شك بعد انقطاع دم الحيض في

في احكام الحيض

عوده في زمان يحكم عليه بالحيضية ام لا فيمكن اجراء الاستصحاب نظراً الى ان الشك في اقتضاء الطبيعة لقذف الدم في اي مقدار من الزمان والاصل
عدم انقطاعه وكذا لو شك في اليأس فرأت الدم فانه قد يقال باستصحاب الحيض نظراً الى كون الشك في انقضاء ما اقتضته الطبيعة من قذف الحيض في
كل شهر وحاصل خبر الاستصحاب ملاحظة كون الشك في استمرار الامر الواحد الذي اقتضاه السبب الواحد اذ لو لوحظ كل واحد من اجزاء هذا
الامر حادثاً مستقلاً فالاصل عدم الزائد على المتيقن وعدم حدوث سببه ومنشأ اختلاف العلماء في اجراء الاستصحاب في هذه الموارد هو اختلاف انظارهم
في ملاحظة ذلك المستمر حادثاً واحداً او حوادث متعددة والانصاف وضوح الوحدة في بعض الموارد وعدم وضوحها في بعض والتباس الامر في ثالث
انتهى وانت اذا تأملت في العبارة الذي قررها بتحقيق رابطة توجب على الاجزاء شيئاً واحداً ثم لاحظت انطباقه على المورد علمت ان ما نحن فيه من قبيل المبتدأ
الدم في اول امرها يعني عند مضي ثلثة ايام من مبدأ الرؤية ليس من قبيل المورد الذي حكم فيه بجريان استصحاب بقاء ما وجد ضرورة انه ليس بين الدم المرئي
ابتداء وبين ما بعده مما لم يوجد لم يعلم انه سيوجد رابطة تجعلهما شيئاً واحداً حتى يصح اجراء استصحاب الوجود اذ لم يتحقق الحيضية ولا رابطة سوى اعتبار
ح استصحاب عدم حدوث ما يشك في حدوثه وثانيهما انه لو سلم جريان اصالة البقاء في الدم لكنه لا يجدي في اثبات الامكان المستقر ليدخل تحت معقد الاجماع
قاعدة الامكان لان مراد المجمعين من الاستقرار هو الواقعي المتيقن وبعبارة اخرى الدم الموجود في ثلثة ايام وليس لفظ الامكان المستقر واردا
في نص شرعي حتى يترتب على الثابت منه بالاستصحاب ما يترتب على المستقر الواقعي فافهم وبه يندفع ما يتوهم انه لو بني على اصالة
بقاء الدم لم يجر الحكم بالتحيض بعد الثلثة لاصالة بقائه الى ما بعد العشرة مضافاً الى ان مجرد بقائه الى ما بعد العشرة لا يوجب عدم
حيضية المرئي ابتداء الا اذا فرض حدوث دم اخر اقوى منه وعرفت ان الاصل عدمه وان قلنا بجريان اصالة البقاء في هذا الدم الموجود مع
التجاوز عن العشرة مع ان تجدد الدم الاقوى ليس كانقطاع الدم على ما دون الثلثة بحيث يكشف عن امتناع كون المرئي اولاً حيضاً فانه
ليكون احتماله موجباً لعدم استقرار الامكان وانما هو حكم شرعي ظاهري يرجع الى ترجيح احد الدمين اللذين يمكن حيضية كل منهما امكاناً
مستقراً على الاخر لمرجح شرعي وهي الصفة ولاجل ما ذكرنا كلا او بعضاً لم يتمسك بهذه القاعدة احد ممن ادعى الاجماع عليها كالمحقق والمحقق
الثاني وكاشف اللثام وغيرهم عدا المصنف وتبعه شارح المفاتيح والرياض انتهى وعن الثاني بانه لا يرد على المختار لانا قدمنا سابقاً ان اخبار
الصفات مسوقة للتمييز بين الحيض والاستحاضة عند التردد بينهما وانها ليست مختصة بصورة استمرار الدم كما زعمه جماعة ولا عامة في غير صورة الدوران
بينهما ايضاً فح نقول بمقتضاها وما يدعى من عدم القول بالفصل ممنوع وكيف يدعى مثل ذلك في مثل هذه المسئلة وهي مما يقطع بعدم
حصول قول المعصوم فيها مع انه يمكن حمل كلام العلامة في المختلف والمنتهى عليه لا استدلاله على المطلوب باخبار الصفات في
احتمال ارادته اثبات بعض المطلوب معارض باحتمال عدمه هذا كله بناء على عموم النزاع وان قلنا بمقالة صاحب ك من اختصاص النزاع
بجامع الصفات كان عدم تحيض المبتدأة بالدم المسلوب الاوصاف من مسلماتهم وعن الثالث بما تقدم ذكره في مسئلة تقدم رؤية الدم
على وقت العادة وعن الرابع بانصراف الدم الى المعهود وهو دم الحيض وعن الخامس بالمنع من تحقق عدم القول بالفصل بين من تقدم
الدم على عادتها وبين المبتدأة وعن السادس بان موثقة سماعة مسوقة للسؤال عن حال المبتدأة التي تحقق لها الحيض في الواقع لان
لفظ الحيض وما اشتق منه على حد سائر الالفاظ موضوع للمعاني الواقعية وعليها تطرى الى الواقع والنساء في الغالب يعرفن الدم الذي
يرينه على وجه القطع وح نقول ان الغرض من السؤال استعلام المقدار الذي تتحيض به حيث اختلف عليها الشهران ولهذا اجاب بانها تحيض
بما يمكن ان يكون حيضاً فاذا خرج عن حد الامكان بتجاوز العشرة عملت بعد ذلك عمل المستحاضة وقد يدعى ان الموثقة المذكورة محمولة
لان تكون ذات عادة وقتية وان لم تضبط عددها كما لعله يشير اليه السؤال في موثقة ابن بكير فانها قد سبقنا بيان حال من علمت بانها قد حاضت
مع استمرار دمها وحكمها ترك الصلوة عشرة ايام من مبدأ رؤيتها الدم لان المفروض علمها من اول الامر بتلبسها بالحيض وبهذا البيان يسقط
ما تقدم حكايته في كلام صاحب الحدائق وصاحب الذخيرة من انه لا يصدق اول حيضها او اول ما تحيض الا بعد الثلثة ايام ولا يرد على ما ذكرناه ما اورده
صاحب الحدائق رداً عليه من ظهور الرواية الثانية في كون مبدأ العشرة التي تركت الصلوة فيها هو اول الدم فانه منافٍ لفرض تخصيصها حصول العلم
بالحيض فيما بعد مضي ثلثة ايام فانا نسلم ظهور الرواية الثانية بل الاولى في كون مبدأ العشرة هو اول رؤية الدم خلافاً لصاحب الجواهر
حيث قال ليس فيها بيان ابتداء ترك الصلوة ولكن نقول ان ظاهر الروايتين هو تحقق كونها حائضاً من اول الامر هذا مع انا لم نفهم
لتخصيص الظهور بالرواية الثانية في كلام صاحب الحدائق وجهاً ثم ان ما ذكره صاحب الحدائق رداً على صاحب الذخيرة من ان باب المجاز واسع وان
اطلاق الحيض على اول الدم انما هو باعتبار ما يؤول اليه لا يخفى ما فيه لان باب المجاز وان كان واسعاً الا انه لا داعي الى ارتكابه ضرورة

كتاب الطهارة

ان المصير الى المجاز يحتاج الى قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي معينة للمعنى المجازي ومع انتفائهما لا مساغ للحكم بالتجوز فيصير الحكم هو اصل
الحقيقة حجة القول الثاني ما ذكره المعتبر في المعتبر بقوله لان مقتضى الدليل لزوم العبادة حتى يتيقن المسقط ولا يتيقن قبل استمراره ثلثة ثم ذكر
الكلام الذي حكاه بعض المحققين ره في طي الجواب عن قاعدة الامكان وقد تقدم في ضمن الاجوبة عن القول الاول حجة القول الثالث اما على كون
التحيض بمجرد الرؤية مع وجود الشرائط فهي امور احدها اخبار الصفات فانها كالصريحة في ذلك وما في انها ظاهرة في مستمرة الدم يدفعه ان
ذلك انما وقع في سؤال بعضها فلا يصلح لان يحكم على ما في الجواب عنه فضلا عن غيره وهكذا ما استدل بها العلامة ره وغيره وكذا ما يقال انها محمولة
على ذات العادة او مستمرة الثلثة فان ملاحظتها تنفي ذلك ثانيها رواية اسحق بن عمار الواردة في الحبلى ترى الدم اليوم واليومين قال ان
كان دما عبيطا فلا تصلي ذينك اليومين وان كانت صفرة فلتغتسل عند كل صلوتين بناء على عدم القول بالفصل بين الحامل وغيرها
ومفهوم ما سيجيء من صحيحة ابن الحجاج ثالثها اطلاق صحيحة ابن المغيرة المتقدمة في حجة القول الاول خرج عنها الصفرة لما سيجيء ثم ان بعضهم
ايد ذلك ببناء العرف على التحيض وترتيب آثار الحيض عند وجدان الدم بالصفات بمجرد سماع قول الشارع اعتزلوا النساء في المحيض وغير ذلك
من الخطابات الواردة في احكام الحائض ويشهد بما ذكرناه ما تقدم من صحيحة عيص وغيره ولسنه من النساء للامام ع عند بيان اوصاف الحيض
فقالت بعضهن والله لو كان امرأة ما زاد على هذا وقالت الاخرى او شبه كان امرأة واما على عدم الحكم مع عدم الصفات فهي امور ايضا احدها
اصالة عدم الحيض السليمة من ورود قاعدة الامكان عليها في المقام لما مر ثانيها ما دل من الروايات الكثيرة على عدم جريان احكام الحيض في ما تراه
المرأة من الصفرة كقول الصادق ع في صحيح ابن مسلم ان ذات الصفرة في غير ايامها توضأ وصلت وفي رواية اسحق بن عمار المتقدمة وصريح منطوق
صحيحة ابن الحجاج عن امرأة نفست فمكثت ثلثين يوما او اكثر ثم طهرت ثم رأت دما او صفرة قال ان كانت صفرة لا تغتسل ولتصل ولا تمسك عن
الصلوة ووجه دلالتها التفصيل بين الدم والصفرة الكاشف عن انصراف الدم في سائر الاخبار الى ما يقابل الصفرة ثالثها مفهوم قوله ع
اذا رأت المرأة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة فان استمر بها الدم ثلثة فهي حائض آه بناء على عدم القول بالفصل بين ما تراه المبتدأة
وما تراه المعتادة في غير وقتها انما لا يلحق بوقتها رابعها مفهوم قول الصادق ع في صحيح حفص ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة
ودم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة ونحوه غيره هذا ولكن لا يخفى ان صحيحة ابن مسلم ظاهرة
في ذات العادة فلا مساس لها بما نحن فيه الا ان نتمم الاستدلال بها بعدم القول بالفصل بين المبتدأة والمعتادة وان الثالث من ادلة الشق الثاني غير
واف بالمدعى لان مفهومه هو انه لا ارات المرأة الدم في غير ايام حيضها لم تترك الصلوة وهذا بعد تتميمه بعدم القول بالفصل المذكور لا يصلح
دليلا على المدعى لان الدم ليس موضوعا لما كان فاقد الوصف الحيض كالصفرة فكيف يجعل دليلا على كون فاقد وصف الحيض استحاضة لا يترك
معها العبادة بل الظاهر ان يقال ان الحديث المذكور ليس مسوقا لافادة المفهوم حجة القول الرابع على الاستظهار بالعبادة الى ثلثة ايام وعلى
ترك محرمات الحائض هي اصل الاحتياط ولكن لا يخفى عليك انه لا وجه لوجوب الاحتياط بترك المحرمات المذكورة بل المورد مجرى اصل البراءة
واستصحاب الاباحة واما الافعال الواجبة فان قلنا بكون ترك العبادة في حق الحائض رخصة لا عزيمة فيتوجه الاحتياط بفعل العبادة
كما انه يتوجه اولوية الاحتياط بترك المحرمات بمجرد الرؤية لاحتمال كونها حائضا لكن لا يخفى انه لا يكون الاحتياط الا مستحبا واما ان قلنا
بكون ترك العبادة بالنسبة اليها عزيمة فيتردد امر الصلوة بين الوجوب والحرمة ولا يتأتى الاحتياط بفعلها هذا وقد علم من جميع ما ذكرناه
ان الحق هو القول الثالث وهو انه ان كان الدم متصفا بصفات الحيض تحيضت بمجرد الرؤية وانه ان لم يكن بصفات الحيض كان استحاضة هذا ان
قلنا بان نزاعهم في المسئلة انما هو فيما اذا دار امر الدم بين الامرين وان كان نزاعهم فيما هو اعم لزم ايضا الاقتصار على الصفات تفصيل في محل
النزاع وخروج قسمين عن مورد الحكم بالحيض احدهما فاقد الاوصاف والآخر ما قام هناك احتمال ثالث كما تقدم الاشارة اليه سابقا تنبيهان
الاول انه قال في الرياض في بيان وجه تردد المصنف في المسئلة انه ينشأ من الاصل المتقدم يعني اصالة عدم الامن والخروج من الخلقة ومن العادة
المتفق عليها من ان ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض وعموم النصوص المعتبرة المستفيضة في التحيض بمجرد الرؤية الناشئ من ترك الاستفصال في اكثرها
الى ان قال ومن حيث اشتغال الذمة الا مع تيقن المسقط ولا مسقط كذلك الا بمضي ثلثة هذا وفيه مضافا الى ما عرفت سابقا من سقوط اصالة
عدم الخروج من الخلقة وعدم الامن ان الاصل لا يعادل الدليل الاجتهادي ولا يقاومه حتى يكون هناك مورد للتردد ومن هنا يظهر عدم
اتجاه ما اورده هو ره على ما ذكره من قبل التردد بقوله وفيه بعد تماميته يعني تمامية اصالة الاشتغال معارضته بالاصل المتقدم وبعد الاغماض
يبقى ما عدا مما تقدم سليما عن المعارض انتهى وذلك لان اصالة عدم الامن والخروج عن الخلقة بعد عدم اعتبارها كيف تعارض الاصل

الا معنى لتعارض الاصلين الغير المعتبرين وفيه ان الدليل الاجتهادي حاكم على الاصل المخالف له والموافق له فلا وجه لملاحظة التعارض بين الاصلين وجعل الدليل الاجتهادي مرجحا بعد ذلك الثالث ان المصنف لم يتعرض للمضطربة واقتصر على المبتدأة وكثير من الاصحاب سووا بينهما كما سوى هو ره في النافع والمعتبر نعم اقتصر على المبتدأة في القواعد وحكى الاقتصار عليها عن الخلاف والمصباح ايضا ولكن صرح في جامع المقاصد بعدم الفرق بينهما بل في كشف اللثام ان المضطربة اولى من المبتدأة بترك العبادة بمجرد الرؤية هذا وفصل بينهما في الحدائق حيث قال ومهما امكن من الحيض حكم به فالمعتادة برؤيته في عادتها والمبتدأة والمضطربة بمضي ثلثة على الاقوى الا ان تظن المضطربة الحيض فتعمل عليه انتهى وعن البيان نحوه قال فيه والمضطربة كالمبتدأة عند بعضهم وعندي انها اذا ظنت الدم حيضا تركت انتهى ولعل وجه الفرق هو ان المضطربة عهدا بالحيض في الجملة لسبق حصوله لها دون المبتدأة فيعتبر ظنها ولكن لا يخفى عليك ان ذلك غير موجب لاعتبار ظنها وليس هذا التعليل صالح للفرق بينهما فلا بد من الحكم في كل منهما بما حكم به في الاخرى لاشتراكهما في الدليل نعم افترقت المضطربة ممن لم تستقر لها عادة او ممن نسيت العادة الا ان تكون قد نسيت العدد مع علمها بمبدأ العادة فانه تتحيض بمجرد الرؤية قطعا ومثلها من عرفت وقتها ولم تره فيه ورأته في غيره بقي هيهنا نكتة نبه عليها صاحب الجواهر ره وهي ان الحكم بالاستظهار هنا اما مطلقا او بشرط كون الدم متصفا بصفات الحيض لا ينافي ما ذكره الاصحاب وادعى بعضهم عليه الاجماع من انها لو رأت ذات العادة المستقرة وقتا وعددا ذلك العدد متقدما على ذلك الوقت تحيضت بالعدد والغت الوقت لان العادة قد تتقدم وقد تتأخر اذ ليس الحكم بما ذكر فيما الفرض فيه ذلك انما الكلام في تحيضها بمجرد الرؤية او الانتظار الى الثلثة حيث تراه متقدما او متأخرا بما لا يتسامح فيه مثله والفرق بين المسئلتين واضح قوله الثانية لو رأت الدم ثلثة ايام ثم انقطع ورأت قبل العاشر كان الكل حيضا لا يخفى انه يتصور حال من رأت الدم ثلثة ايام على وجهين احدهما ان تراه ثلثة ايام متوالية ثم ينقطع فلا يعود ولا اشكال ح في كون نفس الثلثة حيضا بل لا نزاع عنه الامكان من جهة تحقق شرطها الذي هو الاستمرار لتحقق اقل الحيض وخصوص صحيحة يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله ع المرأة ترى الدم ثلثة ايام او اربعة قال تدع الصلوة وثانيهما ان تراه على الوجه المذكور ثم ينقطع ثم يعود قبل تمام اليوم العاشر وهذا هو الذي حكم فيه المصنف وغيره بانه يكون الدمان وما بينهما من النقاء حيضا من دون فرق بين الجامع وغيره ولا بين ذات العادة وغيرها وقد وقع الاستدلال عليه بوجوه احدها الاجماع المدعى في كلام بعضهم صريحا وفي كلام آخر ظاهرا المؤيد بعدم وجدان الخلاف وبما عن الخلاف من دعوى الاجماع في بعض موارد هذه الكلية وهو ما لو رأت دما ثلثة ايام وبعدها يوما وليلة نقاء ويوما وليلة دما الى تمام العشرة ثانيها ما تمسك به بعضهم من ان مقتضى قاعدة الامكان يكون الدمين حيضا فيقال على ان الطهر لا يكون اقل من عشرة يقتضي بكون النقاء المحفوف بهما حيضا وفيه ان قاعدة الامكان وان كانت ناهضة باثبات كون الدم الاول حيضا الا انها غير ناهضة باثبات كون الدم الثاني حيضا لانه ان اريد اثبات كون ذلك اليوم وحده مع قطع النظر عن انضمامه الى ايام النقاء حيضا ففيه المناقشة فيه بانه وحده غير صالح للحيضية لكونه دون اقل الحيض ولا يكون مجرى لقاعدة الامكان المعتبر فيها استقراره الا بعد اثبات انه يعتبر التوالي فيما بعد ثلثة ايام الى العشرة وان ما تراه بعد الثلثة الى العشرة فهو حيض وان انقطع في الاثناء هذا بعينه مؤدى هذه المسئلة فتعلم توقف جريان تلك القاعدة على هذه المسئلة فان استدل عليها بتلك القاعدة لزم الدور وان اريد اثبات كون ذلك الدم مع ايام النقاء حيضا ففي ذلك غير معقول لان كون ايام النقاء لها حيضا موقوف على تحقق كون الدمين اللذين هما الطرفان حيضا ولعله الى ما نبهناه اشار صاحب الجواهر ره حيث قال بعد ذكر هذا الوجه وهو لا يخلو من تأمل ثالثها ما في الصحيح او الحسن عن ابي جعفر ع قال اذا رأت المرأة الدم قبل عشرة فهو من الحيضة الاولى وان كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة ومقتضى كونه من الحيضة الاولى ان ما قبله من ايام النقاء ايضا حيض والا لم يكن من الحيضة الاولى مضافا الى ان النقاء المحفوف بهما لنقصانه عن العشرة لا يمكن ان يكون طهرا كما هو مقتضى القاعدة الكلية وقد صرح بذلك في المعتبر فقال ولو رأت ثلثة ثم انقطع ثم رأت اليوم العاشر اما دونه كان الدمان وما بينهما من النقاء حيضا كالدم الجاري انتهى والمراد بقوله ورأت قبل العاشر انها رأته قبل تمام العاشر ومقتضى تقييده انتفاء الحكم بانتفائه ولهذا قال في الجواهر ولو تجاوز العشرة او ما دونها ولما يفصل اقل الطهر ثم رأت قبل انقضاء العشرة دما فالظاهر من اطلاق الاصحاب هنا بل من اجماعهم المدعى انه يحكم بكونه استحاضة ولا ينقص ما حكمنا بكونه حيضا من الدم الاول وان كانت المرأة مبتدأة او مضطربة والدم الاول غير جامع والثاني جامعا ويدل عليه مضافا الى ذلك قول ابي الحسن ع في خبر صفوان بن يحيى قال قلت اذا مكثت المرأة عشرة ايام ترى الدم ثم طهرت فمكثت ثلثة ايام طاهرا ثم رأت الدم بعد ذلك أتمسك عن الصلوة قال لا هذه مستحاضة انتهى ثم قال ولولاه لامكن التأمل في مثل المبتدأة مع فرض كون الثاني جامعا والاول غير جامع اذ قاعدة الامكان معارضة بمثلها فلا ترجيح للاول

فرع في النقاء المتخلل وانقطاعه عشرة قبل العادة

على الثاني قوله ولو تأخر بعد ذلك عشرة ايام ثم رأت كان الاول حيضا منفردا والثاني يمكن ان يكون حيضا مستأنفا هذا الحكم انما يتم بناء على اعتبار قاعدة الامكان واما بناء على عدم اعتبارها فلا بد من الرجوع الى الصفات على ما ذكره صاحب الذخيرة وعلى الاول لا بد من حصر الحكم على صورة توالي ثلثة ايام على ما اخترناه من مجرى القاعدة قال في الجواهر وفي تحقيق المقام بمجرد رؤيته وعدم التفصيل الذي قد تقدم انتهى ومن لا يعتبر فيها الاستقرار فلا زمه الحكم بالحيض المستأنف ابتداء قوله الثالثة اذا انقطع الدم لدون العشرة فعليها الاستبراء بالقطنة فان خرجت نقية اغتسلت الاستبراء استفعال من البراءة والمراد به هنا استعلام براءة الرحم من دم الحيض وتوضيح المقام ان الدم اما ان ينقطع على العشرة او لما دونها اما على الاول فلا اشكال في عدم ثبوت الاستبراء في حقها اذ لا يكون اكثر من العشرة فيعلم باستكمالها انتفاؤه فينتفي موضوع الاستبراء واما على الثاني فاما ان يعلم ببراءة رحمها من الدم ام لا فعلى الاول لا استبراء بالنسبة اليها ايضا وان كان علمها مستندا الى عادتها لان الاستعلام ح تحصيل للحاصل وعلى الثاني فاما ان يحصل لها الظن بالبراءة ام لا فعلى الاول يظهر الاشكال من بعضهم في الاعتماد على الظن والاقوى عدم جواز الاعتماد عليه وعلى الثاني يثبت في حقها الاستبراء قطعا معتادة كانت ام غيرها ويتم الكلام فيها بالتعرض لامور الاول ان الاستبراء بالنسبة اليها واجب وقد نفي الخلاف عن وجوبه في كلام بعضهم ويحكي عن الاقتصار التعبير بلفظ ينبغي وهو مشعر بالاستحباب استدلوا للوجوب بالاخبار كصحيحة محمد بن مسلم عن الباقر قال اذا ارادت الحائض ان تغتسل فلتستدخل قطنة فان خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل وان لم تر شيئا من الدم فلتغتسل فان رأت بعد ذلك صفرة فلتتوضأ ولتصل ومرسلة يونس عمن حدثه عن ابي عبد الله قال سئل عن امرأة انقطع عنها الدم فلا تدري اطهرت ام لا قال تقوم قائما وتلزق بطنها بحائط وتستدخل قطنة بيضاء وترفع رجلها اليمنى فان خرج على رأس القطنة مثل رأس الذباب دم عبيط لم تطهر وان لم يخرج فقد طهرت تغتسل وتصلي ورواية شرحبيل الكندي عن ابي عبد الله قال قلت كيف تعرف الطامث طهرها قال تعمد برجلها اليسرى على الحائط وتستدخل الكرسف بيدها اليمنى فان كان ثم مثل رأس الذباب خرج على الكرسف وموثقة سماعة عن ابي عبد الله قال قلت له المرأة ترى الطهر وترى الصفرة او الشيء فلا تدري اطهرت ام لا قال فاذا كان كذلك فلتقم فلتلصق بطنها الى حائط وترفع رجلها على حائط كما رأيت الكلب يصنع اذا اراد ان يبول ثم تستدخل الكرسف فاذا كان ثمة من الدم مثل رأس الذباب خرج فان خرج دم فلم تطهر وان لم يخرج فقد طهرت وفي الفقه الرضوي واذا رأت الصفرة او شيئا من الدم فعليها ان تلصق بطنها بالحائط وترفع رجلها اليسرى كما ترى الكلب اذا بال وتدخل قطنة فان خرج فيها دم فهي حائض وان لم يخرج فليست بحائض ولكن قال بعض المحققين ره ان الانصاف انه لولا فتوى الاصحاب بالوجوب كان استفادته من هذه الاخبار مشكلة لان بعضها مسوق لبيان وجوب ذلك عند ارادة الاغتسال لئلا يظهر الدم فيلغو الاغتسال ويحتمل الاشتراط شرعا اما لان الاصل بقاء الحيض واما لتحصيل الجزم ببراءة الرحم تعبدا وان قلنا باصالة عدم حدوث دم في الرحم وعدم جريان اصالة البقاء في الامور التدريجية وبعضها مسوق لبيان كيفية استعلام براءة الرحم من غير تعرض لوجوبه والظاهر ان موثقة سماعة ايضا من هذا القبيل وان كان يتراءى منها الوجوب بل وكذلك الرضوي فالعمدة فهم الاصحاب ويمكن ان يؤيد بدعوى ان الاصل في امثال المقام من الشبهات الموضوعية التي لا تعلم غالبا الا بالفحص هو وجوب الفحص كما تقدم في وجوب الاستعلام لمن اشتبه عليها الحيض بالعذرة او القرحة وان قلنا بان الاصل في الشبهة الموضوعية العمل بالاصول من دون فحص فتامل انتهى واراد بوجوب الاستبراء عند ارادة الاغتسال في التعليل الذي ذكره في صدر الكلام الوجوب الارشادي الذي مقتضاه انه لا يرضى المرشد بترك المرشد اليه ولم يرد الوجوب المولوي كما يدل عليه قوله في ذيل كلامه بعد ذلك نعم يحتمل كما عرفت سابقا كون الامر فيها للارشاد لئلا يقع الغسل وما يترتب عليه لغوا انتهى ثم انه لا بد وان يكون المراد بالوجوب الذي نفى دلالة الاخبار عليه والتزم به بحكم الاجماع هو ما فسره وفصله بقوله ثم وجوب الاستبراء انما هو من باب المقدمة للعبادة المشروطة بالطهارة فلا يجب الا بوجوبها وليس شرطا في صحة الغسل الا لاجل ان الامر بالغسل انما يتوجه الى الطاهر من الحيض ويتوقف معرفة كون المرأة كذلك على الاستبراء اذ الاصل بقاء الحيض وعدم انقطاعه ولا اشكال في عدم صحة الغسل بدون الاستبراء ح نعم لو نسي الاستبراء واغتسل ثم تبين طهرها في زمان الاغتسال صح الغسل بلا اشكال اما لو قلنا بعدم جريان الاصل في الامور التدريجية الحادثة شيئا فشيئا بل الاصل فيها عدم حدوث الزائد على ما علم حدوثه كان الاصل في المقام عدم حدوث دم الحيض بعد ذلك ويكفي ذلك في صحة الاغتسال الا ان الاخبار المتقدمة ظاهرة في

في بيان حكم استبراء الحائض

عدم جواز الاغتسال اعتمادا على الاصل المذكور من دون استبراء نعم يحتمل كما عرفت سابقا كون الامر فيها للارشاد لئلا يقع الغسل وما يتوقف عليه لغوا او يترتب على ما ذكرنا من جريان اصالة بقاء الحيض او اصالة عدمه انه لو تعذر الاستبراء استمرت على ترك العبادة حتى تقطع بالطهر على الاول واغتسلت وصلت العبادة على الثاني انتهى واورد ان الوجوب في هذا المقام يحتمل وجوها ثلثة لانه اما ان يكون واجبا نفسيا او يكون واجبا غيريا وعلى الثاني اما ان يكون شرطا في العبادة المشروطة بالغسل من دون ان يكون شرطا له او يكون شرطا في الغسل وما يترتب عليه من العبادة المشروطة به واذ قد عرفت ذلك فلا بد من تحقيق امرين احدهما انه يستفاد الوجوب من الادلة ام لا فنقول ان صحيحة محمد بن مسلم قد اشتملت على صيغة الامر ولا ريب انها حقيقة في الوجوب ظاهرة فيه وانه لا يجوز العدول بها عنه الا لقرينة واضحة فيحمل عليه ما لم يتحقق القرينة وغاية ما هنا ان وجوب الغسل وما يترتب عليه من العبادة المشروطة به مشروط بالنسبة الى النقاء من الحيض فلا يتوجه الامر بشيء منهما قبله وان المقدمة التي يكون الواجب مشروطا بالنسبة اليه لا يصير واجبا بتعلق الامر بذلك الواجب لكن الاستبراء كاشف عن النقاء الذي هو شرط الوجوب وليس من قبيله فلا يمتنع ايجابه بامر مستقل وان لم يتأت من الامر الدال على ايجاب ذي المقدمة ايجابه كما انه لا يمتنع ايجاب شرط الوجوب بامر مستقل اذا كان مقدورا للمكلف مع عدم ايجاب ذي المقدمة ايجابه واحتمال الارشاد وان كان قائما هيهنا باعتبار كون استدخال القطنة كاشفا عن انقطاع الدم من الباطن الموجب لتوجه الامر بالغسل وما يترتب عليه اليها فيكون الامر به للارشاد الى طريق علمها بتوجه الامر اليها وعدم توجهه لكن قد تقرر ان الارشاد خلاف ظاهر صيغة الامر فلا يحمل عليه بمجرد الاحتمال بل لا بد هنا من قرينة اما على القول بكونها مجازا فيه كما هو المعروف بين الاصوليين فظاهر واما على القول بعدم كونها مجازا كما هو مذهب المحقق المذكور ره واتباعه فلاعترافهم بانه مع كونه من افراد المعنى الحقيقي خلاف ظاهر اللفظ حتى انهم مع اعترافهم بكونها مجازا في الندب يقولون بانه اذا دار الامر بين الارشاد وبينه حمل عليه دون الارشاد فقد تحصل من ذلك ان الصحيحة المذكورة ظاهرة في الوجوب فالفقهاء قد استفادوا الوجوب منها فهي الدليل دون مجرد الاجماع الغير المعلوم مدركه ثانيهما انه من اي قسم من الاقسام المذكورة فنقول لا ريب في انه ليس واجبا نفسيا اذ لا مصلحة فيه في حد ذاته ولا يتعلق مصلحة سوى الوصول الى ما هو النقاء من الحيض فيكون واجبا غيريا وهل الواجب الذي وجب لاجله الاستبراء هو العبادات المشروطة بالغسل وحدها او هما معا الوجه هو الثاني ضرورة انه كما ان الامر بالعبادة كالصلوة ونحوها لا يتوجه الى الحائض وانه لا بد في توجهه اليها من نقائها من الحيض كذلك الغسل وكما ان شرطية الاستبراء في صحة الغسل ليست الا من جهة ان الامر بالغسل انما يتوجه الى الطاهر دون الحائض وان معرفة طهرها من الحيض موقوفة عليه فهو كاشف عن تحقق شرط وجوب الغسل واركانه فحص عن الشبهة الموضوعية وباعتبار كونه كاشفا عن شرط الوجوب يصح ان يقال انه شرط الوجوب لتوقف الوجوب عليه بالواسطة كذلك شرطيته في صحة الصلوة ونحوها ليست الا من جهة ان الامر بها انما يتوجه الى الطاهر دون الحائض فيكون بالنسبة اليها ايضا كاشفا عن شرط الوجوب وفحصا عن الشبهة الموضوعية وشرط الوجوب بالواسطة فلا فرق بينهما فدعوى كون وجوبه من باب المقدمة للعبادات المشروطة بالغسل لا من باب المقدمة له كما افاده كلام المحقق المذكور مما لا نفهم له وجها فان كان الوجه هو كونه بالنسبة الى الغسل من شرائط الوجوب بانها لا يجب بوجوبها فقد بينا ان الحال في الصلوة ونحوها على هذا المنوال فالفرق بينهما تحكم مضافا الى ما اشرنا اليه من ان شرائط الوجوب وان كانت لا تجب بنفس ذلك الامر الا انه لا يلزم من ذلك عدم جواز ايجابها بامر مستقل اذا كانت مقدورة الا ترى ان ايجاب الزكوة على نعمة بملك النصاب لا ينكر ايجابه تملك النصاب وان ذلك لا يستلزم عدم جواز ايجاب الشارع تحصيل النصاب بامر مستقل فيجوز ان يوجب الشارع الاستبراء بامر مستقل لاجل الغسل ايضا هذا في نفس شرط الوجوب اما ما كان كاشفا عنه كالاستبراء بالنسبة الى النقاء فهو مثله ان لم نقل بانه اولى وهو واضح بعد التنبيه عليه ثم ان ما ذكر كله انما هو حكم كبروي واما الصغرى فبيانها ان الصحيحة المذكورة قد صرحت بالاشتراط بقوله اذا ارادت الحائض ان تغتسل فلتستدخل قطنة واما اشتراط العبادات المشروطة بالغسل به فلا بد وان يستدل عليه بما دل على اشتراطها بالغسل واشتراط الغسل بالاستبراء بضميمة ان شرط الشرط شرط هذا وقد علم مما ذكرنا ان الشرطية التي التزمنا بها انما هي كون الاستبراء كاشفا عن شرط وجوب الغسل وما يترتب عليه ويتفرع على ذلك عدم صحة الغسل قبل الاستبراء وان كانت طاهرة في الواقع ولم تعلم بنقائها بتعرضها لبيانها اذ لم تعلم به لم يتعلق توجه الامر بالغسل اليها فلا يتمشى منها قصد الامتثال الموقوف صحة العبادة عليه ومثله العبادات المترتبة على الغسل نعم لو تركت الاستبراء واغتسلت صح غسلها اذا قصدت القربة وكانت طاهرة وكذلك الحال في العبادات المترتبة على الغسل

فيصح من دون فرق بينه وبين الغسل لا يقال ان ما ذكرتم من عدم صحة الغسل وما يترتب عليه قبل الاستبراء مبني على جريان استصحاب بقاء الحيض واما ان قلنا بجريان استصحاب عدم حدث ما لم يحدث بعد من الدم فلا يتم ذلك لانا نقول اولا ان الصحيح ههنا هو جريان استصحاب البقاء لان الحيض بعد تحققه مما يعد شيئا واحدا بحسب العرف نظرا الى ما هو المتعارف من اقتضاء الطبيعة وليس ذلك مثل ما اذا رأت المبتدأة مما دون ثلثة ايام فان الامر هناك بالعكس من جهة عدم تحقق ما يعد امرا واحدا مستمرا عرفا وثانيا ان الدليل في اي مورد وجد كان حاكما على الاصل موافقا كان له من حيث اثبات الحكم ونفيه ام مخالفا والدليل هنا قائم وهو الصحيحة فهي المستند دون استصحاب عدم حدث ما لم يحدث او استصحاب بقاء الحيض ثم انك بعد ما عرفت من كون الاستبراء للتوصل الى الشرط الواقعي الذي هو النقاء الواقعي لا يبقى عندك اشكال في صحة غسل ناسي الاستبراء مع حصول النقاء في الواقع لان الامر انما يتوجه الى الملتفت فاذا ارتفع الالتفات و قصدت القربة مع حصول الشرط الواقعي للعبادة المأتي بها كان الحكم صحتها منتجها الثاني ان ذكر القطنة في النص والفتوى انما هو من باب المثال وقد صرح به بعضهم فيجوز استدخال ما يقوم مقامها في تحصيل الغرض المقصود من خرقة بيضاء ونحوها الثالث ان مقتضى اطلاق الصحيحة واطلاق عبارة المصنف كغيرها من عبارات الاصحاب عدم ايجاب كيفية خاصة لوضع القطنة وقد صرح بذلك نعم ما عداها من الروايات تضمنت كيفية خاصة كما عرفت لكن عدم استجماعها الشرائط الحجية مانع من تقييد الصحيحة المذكورة بها مضافا الى انها في نفسها مختلفة واختلافها امارة الاستحباب واطلاق كلمات الاصحاب مؤيد لذلك فالوجه حملها على الاستحباب بمعنى حصول الوظيفة المستحبة بكل منها الرابع ان اطلاق عبارة المصنف كغيرها من العبارات يشمل ما لو كانت المرأة مبتدأة او مضطربة او معتادة عددا او قد تقدم الاشارة اليه كما انها تشمل ما لو انقطع عن المعتادة في اثناء عادتها وما لو انقطع بعد تمام عادتها ثم عاد وانقطع ظاهرا مع احتمال وجوده في الباطن ولو كان مسبوقا باستبراء اخر وقد اجاد بعض المحققين حيث قال ان مقتضى ما تقدم من الاخبار وقاعدة وجوب الفحص في المقام وان كانت الشبهة في الموضوع هو وجوب تجديد الاستبراء وتكرره في كل وقت انقطع الدم ظاهرا واحتمل انقطاعه في الباطن انتهى بل قد حكي عن تصريح جملة من اصحابنا ثبوت الاستبراء اذا انقطع الدم قبل استكمال اقل الحيض واستدل عليه بعموم المقتضي وبعض الاخبار كموثقة سماعة والرضوي وفي تحقق دلالة الاخبار عليه نظر اما موثقة سماعة فلانه قد سئل فيها عن امرأة انقطع عنها الدم فلا تدري اطهرت ام لا فاجاب بانه ان خرج على القطنة دم عبيط لم تطهر وان لم يخرج فقد طهرت تغتسل وتصلي ومن البين ان مثل هذا السؤال والجواب لا يفيد الا حكم من كانت حائضا وقد انقطع عنها الدم فاعتبر بها الطهارة ولهذا حكم في الجواب بالاغتسال واين هذا من حكم من ينقطع عنها الدم قبل انقضاء ثلثة ايام فانكشف انها لم تكن حائضا اساسا واما الرضوي فلان الضمير في قوله ع واذا رأت الصفرة او شيئا من الدم يعود الى الحائض لا الى مطلق المرأة فهو بيان لحال من انقطع حيضها لا لحال من انكشف ان الدم الذي رأته ليس بحيض ولا اقل من الاحتمال الموجب للاجمال المقتضي لسقوط الاستدلال الخامس انه على تقدير توقف صحة الغسل على الاستبراء هل يسقط مع التعذر كما اذا كانت عمياء وفقد المرشد مثلا ذكر في الجواهر فيه وجهين ثم قال ويحتمل ايجاب الغسل عليها ثم العبادة حتى تقطع بحصول النقاء فتعيد الغسل حينئذ والظاهر انه اراد بالوجه الاول الذي اشار اليه سقوط الاستبراء وبالثاني عدم سقوطه فتصبر الى ان تعلم بانقطاع الحيض او تتمكن من المرشد او تمضي لها عشرة ايام تامات من مبدأ حيضها فيكون ما ذكره بقوله ره ويحتمل ايجاب الغسل عليها اه وجها ثالثا وعندي ان الاقوى هو الوجه الثاني لاستصحاب بقاء الحيض بناء على ما هو الصحيح من جريان استصحاب البقاء في الامور التدريجية التي يجمعها رابط بحيث تعد شيئا واحدا عرفا دون استصحاب عدم حدوث ما لم يحدث وذلك لانها كانت حائضا قطعا والامر بالغسل انما يتوجه الى من حصل لها النقاء ولم يعلم اتصافها بالعنوان الذي هو متعلق الامر ولا دليل على وجوب الاحتياط عليها بما ذكره اخيرا فيجب العمل بالاستصحاب على حاله غاية ما هناك انها كانت مأمورة بالفحص وقد تعذر فيسقط الفحص من جهة عدم القدرة عليه ويبقى الاصل على حاله فرع مقتضى القواعد الشرعية ان لزوجها ان يأمرها بالاستبراء ان اراد ان يغشاها ويحرم عليه وطؤها قبل الاستبراء فان طاوعته فهو والا حكم عليها بالنشوز لخروجها عن طاعته وعدم امتثالها بالاستبراء السادس ان مقتضى الجمود على ما تضمنته عبارة المصنف من انقطاع الدم هو ثبوت الاستبراء فيما لو رأت مع انقطاعه صفرة ونحوها وقد وقع التصريح به من جماعة ويعنون برؤيتها خروجها الى ظاهر الفرج وحكي عن المقنع تخصيص الاستبراء بما اذا رأت الصفرة ونحوها قال في كشف اللثام وقصر الصدوق ره في المقنع الاستبراء على ما اذا كانت ترى الصفرة ونحوها فقال وان رأت الصفرة والشيء فلا تدري اطهرت ام لا فالتصق بطنها بالحائط ولترفع رجلها اليسرى كما

ترى الكلب يصنع اذا بال ثم تدخل الكرسف وهو موافق لخبر سماعة سئل الصادق ع المرأة ترى الطهر وترى الصفرة او الشيء فلا تدري اطهرت
ام لا فاذا كان كذلك فلتقم فلتلصق بطنها الى الحائط الخبر وفي الفقيه واذا ارادت المرأة الغسل من الحيض فعليها ان تستبرئ والاستبراء ان تدخل
قطنة فان كان هناك دم خرج ولو مثل راس الذباب لم تغتسل وان لم يخرج اغتسلت واذا رأت الصفرة والنتن فعليها ان تلصق
بطنها بالحائط الى آخر ما في المقنع وكانه نزل اخبار الاستبراء على الوجه الابلغ على ما اذا كانت ترى الشيء كما في خبر سماعة وخبر ابن
مسلم المطلق على غيره انتهى ما في كشف اللثام وفي تعبيره في حكاية قول الصدوق بالقصر دلالة على ان من عداه يعممون الحكم بالنسبة
الى من رأت الصفرة ونحوها ومن لم ترها وقد فهم من لفظة الشيء في عبارة الصدوق وهو في الحديث ما يشبه الصفرة مما ليس بدم
وهو المناسب لتعليق لفظ الرؤية اذ لو اريد الدم لم يستقم الفرض مع انقطاع الدم ثم انه يبقى في المقام شيء وهو انهم ذكروا تبعا للنصوص
ان الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض فكيف لم يحكموا ههنا بالحيض بمجرد وجود الصفرة والكدرة واوجبوا الاستبراء ومورده هو
صورة الاشتباه وانتفاء القطع بالحيض والامارة عليه والذي يظهر لي هو اختصاص الحكم بالاستبراء مع وجود الصفرة بما بعد انقضاء
ايام العادة او فيما اذا لم تكن المرأة معتادة حتى يرتفع التنافي ويعمل بكل قاعدة فيما يليق بها من المحل وقد وقع التصريح بالاول فيما
سيجيء من كلام ابن ادريس ره السابع انما يحصل النقاء بخروج القطنة نقية ويجب عليها الغسل والمراد بنقاء القطنة خلوها من الدم و
كذا من الصفرة كما صرح به جماعة من المتأخرين وعلله بعض المحققين ره بالبناء على عدم الفرق فيما بعد العادة في العشرة وكانه اشار بذلك الى
من فتر قولهم ع الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض والا فهو ره يرى ان معنى ذلك الحديث هو حكم الصفرة والكدرة في ايام العادة
وح يصير الدليل اخص من المدعى لعدم جريانه فيما اذا كان رؤية الصفرة بعد ايام العادة وقبل انقضاء العشرة وكيف كان فوجوب
الغسل ح في الجملة مما قام عليه الاجماع واليه ينظر ما ذكره صاحب الك ره بقوله وهو اجماعي منصوص وقد عرفت دلالة الاخبار عن صحيحة
محمد بن مسلم وغيرها عليه مضافا الى ما دل على وجوب ما هو مشروط بالغسل من الحيض وما دل على اشتراطه به والمعروف مما هو بينهم انه
لا استظهار مع خروج القطنة نقية وهناك اقوال آخر احدها ما يظهر من كلام ابن ادريس ره من وجود قول بالاستظهار ولكنه لم يرتضه
هو ره وهذا القول قد نسبه الشهيد ره في الذكرى الى ظاهر المختلف حيث قال هذا الاستظهار انما هو مع بقاء الدم باي لون اتفق
لمنطوق الاخبار واحتمال الحيض اما مع النقاء فلا ويظهر من المختلف عمومه وحجته غير ظاهرة الدلالة انتهى وتبعه في النسبة في جامع المقاصد
فقال وهذا الاستظهار انما يكون مع وجود الدم باي لون اتفق لا مع انقطاعه ويظهر من عبارة المختلف ثبوته مطلقا ولا وجه له
انتهى وحكي عن الشهيد ره في روض الجنان انه تبعهما في النسبة المذكورة ولكن في كشف اللثام نسب الى الشهيدين ره الوهم في حكاية هذا القول
عن المختلف وينبغي ذكر عبارة المختلف حتى يستفيد منها الناظر فيها ما هو مقتضى فهمه قال اذا انقطع الدم عن ايام العادة وكانت عادتها دون
عشرة ايام ادخلت قطنة فان خرجت نقية فقد طهرت ووجب عليها الغسل وان خرجت ملوثة بالدم استظهرت بيوم او يومين في ترك
العبادة ثم تصلي وتصوم بعد الغسل قاله الشيخ ره وقال ابن ادريس ره لا استظهار مع الانقطاع بل انما يكون مع وجود الصفرة او الكدرة
لنا ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن محمد بن مسلم وساق متنها على الوجه الذي قدمناه ثم قال وفي الصحيح عن ابن ابي نصر عن ابي الحسن الرضا ع قال
سألته عن الحائض كم تستظهر فقال تستظهر بيوم او يومين او ثلثة احتج ابن ادريس ره بان الاصل وجوب العبادة والجواب بل الاصل براءة
الذمة انتهى وكان منشأ توهم الشهيدين والمحقق الثاني ره هو انهم رأوا ان العلامة ره حكى عن ابن ادريس ره نفي الاستظهار وجعل حجته هو اصل
الاشتغال فلما رده بان الاصل هو البراءة منها من اللازم له هو ثبوت الاستظهار ولكن الذي يظهر لي من هذه العبارة هو انه لا دلالة فيها
على اثبات الاستظهار في مفروضنا الذي هو خروج القطنة نقية لان مقتضى سبك العبارات هو ان يكون نقل قول المخالف ناظرا الى مورد
كلام المتكلم ولم يذكر العلامة ره حديث الاستظهار في عنوان المسئلة على مقتضى مذهبه في صورة خروج القطنة نقية وانما ذكره في صورة
خروجها ملوثة فيكون المقصود بذكر الخلاف المنقول في كلامه عن ابن ادريس ره هو كونه نافيا له في الصورة التي اثبته هو فيها فلا يلزم
من رده مقالة ابن ادريس ره الا ثبوت الاستظهار في صورة خروج القطنة ملوثة وثبوته هناك لا يستلزم ثبوته في صورة خروجها نقية
لان المعروف بين اصحابنا هو التفصيل بين الصورتين بالاثبات في صورة خروجها نقية ولا يتوهم ان هذا الذي ذكرناه مناف لما ذكرنا
اولا من انه يظهر من كلام ابن ادريس ره وجود قول بالاستظهار في مفروضنا وانه لم يرتضه هو ره وذلك لانه حكى القول باثبات الاستظهار
مطلقا فيشمل الصورتين وظاهر اطلاق الكلام هو وجود القول به في الصورتين فصح لنا استظهار وجود القول به من كلامه ولما نفاه مطلقا

بلغ

ملوثة والنفي في صورة خروجها

كان

كان نفيه في صورة خروج القطنة نقية موافقا لما هو المعروف الذي يقول به العلامة ره وفي صورة خروجها ملوثة مخالفا له على لفظها
ولكن مع ذلك كله يمكن ان يكون حكاية الاثبات في كلام ابن ادريس ره ناظرا الى القول بالتفصيل المعروف الذي اختاره العلامة ره ومع ح
فبطل ما استظهرناه من وجود القول بالاستظهار في مفروضنا ولكن لا يبطل على العلامة ره اياه مخالفا الا ان هذا الاحتمال مخالف لظاهرهم
الخلاف في كلامهم ولا باس بان ناتي بكلامه بعينه حتى يكفي مريد التحقيق مؤنة الرجوع الى الكتاب فقال ره في السرائر وما يوجد في بعض الكتب من ان
المراة اذا رات الدم اليوم واليومين تركت الصلوة والصيام فان استمر بها الدم اليوم الثالث فذلك دم حيض وان لم يستمر بها الدم قضت
الصلوة والصيام وكذلك اذا انقطع الدم عنها بعد تمام عادتها وقبل تجاوز العشرة يوجد في بعض الكتب انها تستظهر بيوم او يومين
في ترك الصلوة والصيام فاخبار احاد لا يعرج عليها ولا يلتفت اليها بل الاستظهار لها في ذمتها وتكليفها وبراءة ذمتها فعل الصلوة و
ديانتها والصيام الى ان يتبين لها غير مكلفة بهما حتى يجب عليها تركهما لما اصلناه من انها لا تترك اليقين بالشك فليلحظ ذلك ويحقق الا
ان يكون لها عادة مستقيمة مستمرة فترى الدم في اولها يوما او يومين فالواجب عليها عند رؤية الدم ترك الصلوة والصيام لان العادة تجري
مجرى اليقين وكذلك الاغلب يجري مجرى المعلوم فهذه بخلاف تلك في الحكم لما بيناه ونبهنا على دليله ومفارقته لحكم غيره او ترى بعد
العادة المستقيمة الصفرة والكدرة بعد خروج العشرة الايام وبعد عادتها اذا كانت عادتها اقل من عشرة ايام فحينئذ يجب عليها ترك الصلوة
والصيام والاستظهار بيوم او يومين او ثلثة لانها بحكم الحائض لانها ترى النفاس وترك الصلوة على ما بطنه من لا بصيرة له وقد حقق ذلك
شيخنا في الاستبصار انتهى ولا يخفى ان ما له مدخل بما نحن فيه انما هو قوله وكذلك اذا انقطع الدم عنها الى قوله فاخبار احاد وقوله او ترى
بعد العادة المستقيمة الصفرة او الكدرة بعد خروج العشرة آه وليس فيهما التمسك بما ذكره العلامة ره حجة له والظاهر انه اخذه مما ذكره في
المسئلة الاخرى التي جمع بينها وبين هذه المسئلة في كلام واحد ثانيها ما ذهب اليه الشهيد في الدروس حيث قال ولا استظهار بعد النفاء
الا ان تظن العادة انتهى ثالثها ما استظهره صاحب ك حيث قال ولو اعتادت النفاء في اثناء العادة ثم رؤية الدم بعده فالظاهر عدم وجوب
الغسل معه لاطراد العادة واستلزام وجوبه الحرج والضرر بتكرر الغسل مع تكرر النفاء ويحتمل الوجوب للعموم واحتمال عدم العود انتهى واستشكل
في الجواهر من نفي الاستظهار هنا ما لو كان لها اعتياد في هذا النفاء المتخلل يجب تطهير نفسها بعود الحيض فان تكليفها بالغسل ح مع
ذلك لا يخلو من تامل بل منع للشك في شمول الادلة لمثلها انتهى وحكي عن الذخيرة مثل ما حكيناه عن ك وعن شرح المفاتيح الجزم ولكن لا
يخفى عليك ما في التمسك في الحرج وقد يستدل لهذا القول بالاصل وعموم ما دل على ترك الصلوة في ايام العادة اما الاصل فقد يورد عليه
بانه ان اريد به استصحاب بقاء الحيض فقد انقلب الموضوع بحصول النفاء فلا يبقى له مجرى وان اريد به اصالة البراءة من العبادة ومن الغسل
فهو وجيه واليه اشار صاحب الجواهر ره بما ذكره من الشك في شمول الادلة لمثلها فانه اذا شك في ذلك لزم الرجوع الى الاصل وقد عرفت
سقوط الاستصحاب فيرجع الى البراءة لمكان الشك في التكليف الا انه يشكل الامر من جهة ان الاستصحاب الذي قد سقط انما هو استصحاب
بقاء الحيض فيبقى استصحاب عدم حدوث ما لم يوجد من الدم حاكما على اصل البراءة واما عموم ما دل على ترك الصلوة في ايام العادة فقد
يقال في دفعه ان هنا صورتين احديهما ان يتفق الانقطاع بعد انقضاء عدد العادة والاخرى ان يتفق قبل انقضائها اما
على الاولى فلا يشملها العموم لخروجها عن موضوعه الذي هو من كانت في ايام العادة بل لقائل ان يقول ان فرض اعتياد عود الدم
ح مناف لتحقق الاعتياد بالعدد الذي قد انقضى واما على الثانية فانه وان كان شمول العموم متجها في بادي الراي ولازم ذلك هو
الاعتبار بالعدد المعتاد ولا يتم الا بالحاق بقية العدد المعتاد فيعود الامر الى مصير زمن النفاء المفروض من قبيل النفاء المتخلل بين الدمين
وعلى هذا يرجع مقالة المتمسكين بالعموم المذكور على حسب اقتضاء دليلهم الى التفصيل بين النفاء الحاصل في اثناء العدد وبين النفاء
الحاصل بعدها الا انه بعد التامل يظهر امكان منعه نظرا الى ان العادة انما تعتبر في الحكم بحيضية الدم الموجود لا في الحكم بانه سيوجد
الدم وعلى هذا فلا يبقى دليل على كونه من النفاء المتخلل بل اصالة عدم وجود ما لم يوجد قاضية بلحوق احكام النفاء الواقعي
عليه في الظاهر فان اتفق بعد ذلك حدوثه انكشف كونه من النفاء المتخلل فيقضي الصوم الواقع فيه والا فلا ولكن التحقيق انه لا معنى
لتخصيص اعتبار العادة بالحكم بحيضية الدم الموجود ونفي اعتبارها في الحكم بانه سيوجد الدم الا ترى ان الشارع حكم بان اقل الحيض
ثلثة ايام ومع ذلك حكم على ذات العادة بانها تحيض بمجرد رؤية الدم وذلك يكشف عن انه جعل العادة امارة على ما هو المعتبر
عنده من الحيض او انه اعتبر استصحاب بقاء الدم واياما كان يلزم الحكم بوجود ما لم يوجد في مقام الظاهر والا لزم ان يحكم بحيضية ما

في بيان ما ذكره من كون دليل الاستظهار من قبيل اخبار الاحاد ما ذكرناه من تحقيق ظاهر كلامه من نفي الاستظهار مطلقا ... في شرح الجمل

في احكام الحيض

دون الثلاثة من الدم وهو مناقض لما حكم به من ان اقل الحيض ثلاثة ايام بل نقول في خصوص المقام فيه ان الدمين المتوسط بينهما النقاء
في الواقع يحكم عليهما مع ما توسطهما بالحيضية وانه اذا اخبر المخبر الصادق بانها بان النقاء الحاصل لها يعقبه رؤية الدم كان الجميع
حيضا قطعا فاذا قام هناك امارة على ذلك وهي الاعتياد على ذلك او وجه او جرى هناك استصحاب بقاء الحيض كان النقاء من قبيل ما
يتخلل بين الدمين فيحكم عليه بالحيضية وتوهم انه بانقطاع الدم قد تغير الموضوع مندفع بان المستصحب ليس هو بقاء نفس الدم حتى يكون
انقطاعه مغيرا للموضوع وانما هي الحالة الحاصلة من رؤية الدم ثلاثة ايام مع استمراره الى العشرة او ما دونها او انقطاعه مع
عوده قبل العشرة والمفروض انها معتادة بالثاني فاذا شك في تغير العادة واقتضاء الطبيعة جرى ح استصحاب البقاء وهو حاكم
على استصحاب عدم وجود ما لم يوجد فيما من شانه الاستمرار او ما هو من قبيل التدريجيات التي تعد امرا واحدا مستمرا عرفا وقد عرفت
اعتبار هذا النوع من الاستصحاب فالوجه هو الاعتبار بالعادة قوله وان كانت مبتدأة صبرت المبتدأة حتى تنقى او تمضي عشرة
وذات العادة تغتسل بعد يوم او يومين من عادتها فان استمر الى العاشر وانقطع قضت ما فعلته من صوم وان تجاوز كان ما اتت به
مجزيا هذه العبارة تضمنت بيان امور الاول ان من انقطع عنها الدم ان كانت مبتدأة وخرجت القطنة المستعملة في الاستبراء متلطخة
وجب عليها الصبر الى ان تنقى او تمضي من مبدأ رؤيتها الدم عشرة ايام فان انقطع عليها او لما دونها اغتسلت وان استمر بعدها
رجعت الى التميز كما سيجيء تفصيله ان شاء الله تعالى وقد صرح بعض المحققين بنفي الخلاف والاشكال في الحكمين مستندا في [illegible]
العشرة الى قاعدة الامكان والاجماع المحكي عن المعتبر والمنتهى على حيضية ما تراه من الثلاثة الى العشرة وما دل على كون ما تراه قبل
العشرة من الحيضة الاولى واخبار الاستبراء الدالة على انها مع رؤية الدم على القطنة حائض خصوصا رواية خلف بن حماد الواردة
فيمن رات قريبا من عشرة وما لا تدري انه دم الحيض او العذرة حيث قال ع ان كان من الطمث فلتمسك عن الصلوة حتى ترى الطهر و
موثقة ابن بكير اذا رات المراة الدم في اول حيضها فاستمر الدم تركت الصلوة عشرة ايام وموثقته الاخرى في الجارية اول ما تحيض
يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلي حتى يمضي اكثر ما يكون من الحيض فاذا مضى ذلك وهو عشرة ايام
فعلت ما تفعله المستحاضة ومضمرة سماعة عن الجارية البكر اول ما تحيض تقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلثة يختلط عليها لا يكون طمثها
في الشهر عدة ايام سواء قال فلها ان تجلس وتدع الصلوة ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشرة ثم انه يبقى الكلام في جهات الاولى ان المراد
بالتلطخ ما هو اعم من التلوث بالدم ومن التلوث بالصفرة ونحوها قليلا كان او كثيرا وقد صرح بالتعميم بالنسبة الى الصفرة
العلامة في المراسم حيث قال فاذا انقضت ايام اقل حيضها فلتستبرئ بقطنة وكذا في وسط الايام فان خرجت غير نقية فهي بعد
حائض لان الكدرة والصفرة في ايام الحيض حيض وان خرجت نقية بالاستبراء بدات بغسل الفرج ثم وضوء الصلوة ثم تغتسل
كاغتسال الجنب انتهى واطلاق قوله فاذا انقضت ايام اقل حيضها يشمل ما لو وقع الانقطاع قبل العشرة وبعد ايام المعتادة
على خلاف لان ذلك اقل الحيض المنسوب اليها لكن انطباق التعليل على هذه الصورة موقوف على ان يكون مراده بايام الحيض الواقع
فيه عبارة عن ايام امكان الحيض فلو كان المراد به خصوص الايام المعتادة لم يكن فيه دلالة على كونها حائضا فيما اذا خرجت
القطنة متلطخة بالصفرة بعد انقضاء ايام عادتها فيكون التعليل اخص من المدعى الا ان يكون مخصصا بما اذا كان الانقطاع
في وسط الايام وكيف كان فقد حكي التصريح بهذا التعميم عن روض الجنان وغيره ويدل عليه قاعدة الامكان الجارية في العشرة
لما عرفت من عدم اشتراطها بوجود الصفات فيجري بها وخصوص قول الصادق ع في صحيحة سعيد بن يسار قال قلت لابي عبد الله ع المراة
تحيض ثم تطهر وربما رات بعد ذلك الشيء من الدم الرقيق بعد اغتسالها من طهرها فقال تستظهر بعد ايامها بيوم او يومين او
ثلثة ثم تصلي لكنها معارضة بما في صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة لقوله ع فيها وان رات بعد ذلك صفرة فلتتوضأ ولتصل وجعل
صاحب الجواهر ره قوله في هذه الصحيحة وان لم تر شيئا فلتغتسل دليلا على كون التلطخ بالصفرة موجبا للحكم بالحيضية لتعليق
الاغتسال فيه على عدم رؤية شيء ثم قال ولا ينافيه قوله فيه بعده وان رات بعد ذلك صفرة فلتتوضأ ولتصل لامكان تنزيله
على معلومية عدم الحيض وغير ذلك كما انه لا ينافيه ايضا في مرسل يونس المتقدم سابقا من تعليق وجوب الغسل على خروج شيء من الدم
العبيط على القطنة اذ قد تدخل الصفرة فيه ولو مجازا او ينزل على الغالب او غير ذلك مع كونه غير جامع لشرائط الحجية انتهى و
اقول اما ما ذكره من كون المرسل غير جامع لشرائط الحجية فلا يصلح لمعارضة ما تقدم فهو في محله واما ما ذكره من التمسك باطلاق

في بيان استبراء الحائض واستظهارها

لعظة شيء في قوله وان لم تر شيئا فلتغتسل في صحيحة محمد بن مسلم وتنزيل الصفرة في ذيلها على الصفرة المعلوقة فلا وجه له لان
الصفرة ان بقيت على حالها ولم تتقيد بالعلم بكونها ليست حيضا صارت معيّنة لاطلاق الشيء واوجب كون المراد به خصوص
الدم فاذا شك في تقييدها جرى هنا اصالة الاطلاق ولا يعارض باصالة بقاء الاطلاق في الشيء لانه قد تقرر في محله ان اصالة الاطلاق
المفيدة تحكم على اصالة الاطلاق في المطلق ومن فنقضا الصحيحتان فلا يبقى معوّل الا قاعدة الامكان وكذا ما ذكره في دلالة مرسل يونس
مع الاغماض عن عدم صلاحيته لان دخول الدم في الصفرة مبني على التجوّز كما اعترف به وارادته مع انتفاء القرينة الصارفة عن
المعنى الحقيقي المعيّنة للمعنى المجازي مما لا مساغ له هذا مضافا الى قيام القرينة على كون اطلاق لفظة شيئا في صحيحة محمد بن مسلم مما هو
مقيد في الواقع لان قوله وان لم تر شيئا فلتغتسل انما هو مفهوم قوله فان خرج فيها شيء من الدم وقد وقع التصريح به في
الكلام والشيء في المنطوق مقيد بقوله من الدم فيكون ما في المفهوم ايضا مقيدا بذلك وقد يتمسك ايضا لايجاب التلطخ بالصفرة
للحكم بالحيضية باطلاق الادلة الشامل للدم وللصفرة والكدرة وانت خبير بما فيه اذ ليس في الادلة مطلق يصح دعوى شموله
للصفرة الا قوله في رواية شرحبيل الكندي المتقدمة فان كان مثل راس الذباب خرج على الكرسف وهي مع كونها غير جامعة لشرائط
الحجية يمكن دعوى انصراف اطلاقها الى الغالب المتعارف اعني الدم لكن الانصاف ان التمسك بالاطلاق حيث شك في تحقق
الانصراف متجه على ما قررناه في الاصول فالمانع هو فقدها لشرائط الحجية الثانية ان المراد بالنقاء المجعول غاية في العبارة
ما هو اعم من النقاء المتيقن ومن النقاء بحكم استبراء جديد بالا ترى معه الدم على القطنة فان مقتضى ما تقدم من الاخبار ومن قاعدة
وجوب الفحص في مثل المقام مما لا يعلم حقيقة الحال الا به وان كانت الشبهة في الموضوع هو وجوب تجديد الاستبراء وتكريره في كل
وقت انقطع الدم ظاهرا واحتمل انقطاعه في الباطن الثالثة انه يلحق بالمبتدأة هنا من لم تستقر لها عادة عددية كما صرح به جماعة بل ربما
فسر لفظ المبتدأة بما يعم من تكرر حيضها مع عدم استقرار العدد ومن لم يتكرر لها الحيض وانه كان اول ما رأته ويدل على عموم الحكم
موثقة سماعة المسئول فيها عن الجارية اول ما تحيض يقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلثة الرابعة ان الحكم المذكور يختص بالدور
الاول ام يجري في الثاني وما بعده ايضا فيجب عليها الصبر حتى تنقى او يمضي عشرة قال في الجواهر فيه وجهان يؤيد الاول ما سمعته من
الدروس من ان ظاهر الاصحاب الدور الاول مضافا الى ما عساه يظهر من اخبار المستحاضة اي المستمر بها الدم كما يؤيد الثاني
قاعدة الامكان انتهى قال في الدروس اما المبتدأة فظاهر الاصحاب انها تمكث في الدور الاول الى العشرة فاذا تجاوزت اعتبرت
التمييز فيما مضى ثم ذكر شروط التمييز وحكم فاقدة التمييز من الرجوع الى الاقران ثم الى الروايات ثم قال فاذا جاء الدور الثاني اعتبرت
التمييز وعادة النساء والروايات في نفس العشرة وتعبدت في الزائد على ذلك اما المضطربة فانها تعتبر التمييز والروايات في جميع
ادوارها انتهى وقال بعض المحققين ان صريح الروض والموجز وشرحه تبعا للدروس اختصاص ذلك بالدورة الاولى فاذا استمر
بها الدم الى الدورة الثانية تحيضت بمقتضى التمييز او الروايات من غير انتظار للعشرة وقد تقدم في الاستظهار اختصاصه بالدورة
الاولى ووجوب الاخذ في الدورة الثانية اذا استمر الدم من الدورة الاولى اليها بمقتضى العادة من دون استظهار ثم حكي عن روض
الجنان ما نصه هذا في الشهر الاول وفي الثاني ان وجدت تمييزا عملت به وان كان في الاول قد اخذت بما بعد العشرة فلو رأت في الاول
احمر وعبر العشرة فرجعت الى نسائها واخذت السبعة وفي الشهر الثاني رأت خمسة اسود ثم احمر وعبر العشرة اخذت الخمسة عملا بالتمييز
ان فقدته اغتسلت وتعبدت بعد تمام العدد المأخوذ من عادة نسائها او الروايات ثم ان عبر العشرة ظهر صحة عملها وان انقطع عليها
تبين ان الجميع حيض فتقضي ما صامت كالمعتادة وظهر بطلان الغسل ولا اثم في الصلوة والصوم والوقاع بعد الغسل كما مر وكذا
القول فيما بعده من الادوار واما المضطربة فتغتسل بعد ما تأخذه من الروايات مع عدم التمييز وتجب عند انقطاعه على العشرة ما ذكر
انتهى وليس في هذه العبارة كعبارة الدروس تصريح باستمرار الدم الى الدورة الثانية ولكن قال المحقق المذكور ان الظاهر ان المراد
انه مع استمرار دم الدور الاول الى الدور الثاني ترجع الى التمييز او ما يجب من غير انتظار للعشرة ثم قال وهو حسن لظاهر اخبار
التمييز الواردة فيمن يستمر بها الدم الدالة على وجوب ترك العبادة برؤية الدم المتصف ووجوب الاغتسال برؤية الغير المتصف مثل
قوله اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغتسلي وصلي وقوله اذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة لان
[illegible] مع الدم في الدورة الاولى وتجدده في الدور الثاني ترجع الى التمييز او ما بعده من غير انتظار للعشرة لما عرفت من اختصاص

ادلة

ادلة التحيض برؤية الدم للنصف بضميمة استمرار الدم وهذا المعنى مفقود مع انقطاع دم الدور الأول انتهى ولا يخفى ان هذا التقييد
مبنى على مذهبه من اختصاص اخبار الصفات بصورة استمرار الدم كما صرح به واما على ما اخترناه من كونها ناظرة الى صورة دوران
الامر بين الحيض والاستحاضة فلا يسري التقييد المذكور وانما يتبع مدلول الأخبار على هذا الوجه بل على مذهب صاحب
ره من كون مدلولها كون الصفات من اللوازم الذاتية لدم الحيض وكون مؤداها اعم مما اخترناه ايضا لا وجه للتقييد اصلا و
بالجملة لا وجه لتقييد مقالة العالم الا بما هو مقتضى مذهب ذلك العالم فلا يصح تقييده بما يقتضيه مذهب غيره الخامسة ان
حكم المبتداة منحصر فيما عرفت ولا استظهار بالنسبة اليها ولكن قال الشهيد ره في الذكرى في ذيل المسئلة التاسعة من مسائل
الحيض ما لفظه وكذا تستظهر المبتداة اذا رجعت الى عادة نسائها بيوم رواه محمد بن مسلم عن الباقر ع انتهى واشار بذلك الى
ما رواه زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال يجب للمستحاضة ان تنظر بعض نسائها فتقتدي باقرائها ثم تستظهر على ذلك
بيوم ورده في الذخيرة بضعف السند الثاني ان المعتادة عددا سواء كانت وقتية ام لا تستظهر بيوم او يومين من منتهى عادتها
فتغتسل بعد ذلك وان لم يحصل النقاء وقد صرح بذلك المحقق الشيخ علي ره فقال في ذيل قول المص ره وذات العادة تغتسل
بعد يوم او يومين المراد ان ذات العادة مع وجود الدم تغتسل بعد يوم او يومين من مضي عادتها انتهى وليعلم اولا انه ينبغي تقييد
هذا الحكم بما اذا لم يحصل لها النقاء قبل مضي مدة يوم والا كان اللازم عليها الاغتسال بحصوله وبما اذا لم يكن عادتها عشرة
والا فلا استظهار بلا خلاف بل عليه الاجماع كما قيل ويدل عليه مرسلة عبد الله بن المغيرة عن ابي عبد الله ع اذا كانت ايام
المراة عشرة لم تستظهر فاذا كانت اقل استظهرت ومثلها غيرها ولا يقدح الارسال مع الانجبار بنفي الخلاف واذ قد عرفت
ذلك فاعلم انه قام الاجماع محصلا ومنقولا على ثبوت الاستظهار لذات العادة بترك العبادة وتاخير الغسل ان كانت ايامها
اقل من عشرة وقد دلت عليه المرسلة المذكورة الا انهم اختلفوا فيما يتحقق به الاستظهار على اقوال احدها انه عبارة عن يومين
قال بعض المحققين ره في شرح الارشاد ولم نعثر له على قائل عدا المصنف ره هنا انتهى ولكن نسخ الارشاد مختلفة ففي بعضها
يومين وفي بعضها يوما او يومين وكيف كان فيدل على الحكم صحيحة زرارة قال قلت له النفساء متى تصلي قال تقعد بقدر حيضها
وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت الى ان قال قلت والحائض قال مثل ذلك سواء وقد يذكر في عداد ما يدل
عليه موثقة زرارة تقعد النفساء ايامها التي كانت تقعد في الحيض وتستظهر بيومين ولكن لا دلالة فيها الا على استظهار النفساء
الا ان يتمم بالاجماع المركب او بالملازمة الثابتة من الصحيحة السابقة بين الحائض والنفساء ثانيها انه عبارة عن يوم او يومين وهو
مذهب جماعة منهم الشيخ ره في النهاية والعلامة ره في القواعد والتحرير والمختلف وربما وصف بالشهرة والمستند فيه صحيحة محمد بن
مسلم المحكية في المعتبر عن المشيخة لابن محبوب عن ابي جعفر ع الحائض اذا رات دما بعد ايامها التي كانت ترى الدم فيها فلتقعد عن
الصلوة يوما او يومين الحديث وموثقة زرارة المستحاضة تستظهر بيوم او يومين وموثقة الاخرى عن الطامث تقعد بعدد ايامها
كيف تصنع قال تستظهر بيوم او يومين وموثقة البصري عن المستحاضة ايطاها زوجها وهل تطوف بالبيت قال تقعد ايام قرئها
التي كانت تحيض فيها وان كان قرئها مستقيما فلتاخذ به وان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم او يومين بناء على ان المراد بالاستقامة هو انتفاء
الزيادة والنقصان مطلقا ولو كانا يسيرين وان المراد بالخلاف هو الخلاف اليسير الذي لا يضر وجوده بالاعتياد كما فسرها بذلك
صاحب الحدائق ره معللا بان العادة التي لا يعرض بها الخلاف اليسير نادر ثالثها انه عبارة عن ثلثة ايام وحكى القول به عن الصدوق
ره ويدل عليه موثقة سماعة عن المراة ترى الدم قبل وقت حيضها فقال اذا رات الدم قبل وقت حيضها فلتدع الصلوة فانه
ربما تعجل بها الوقت فان كانت اكثر من ايامها التي تحيض فيهن فلتربص ثلثة ايام بعد ما يمضي ايامها فاذا تربصت ثلثة ايام
ولم ينقطع الدم عنها فلتصنع كما تصنع المستحاضة وموثقة الاخرى عن امراة رات الدم في الحبل قال تقعد ايامها التي كانت تحيض
فاذا زاد الدم على الايام التي كانت تقعد استظهرت بثلثة ايام ثم هي مستحاضة ورواية محمد بن عمر بن سعيد عن ابي الحسن الرضا ع
عن الطامث وحد جلوسها قال تنتظر عدة ما كانت تحيض ثم تستظهر بثلثة ايام ثم هي مستحاضة رابعها انه عبارة عن يوم او
يومين او ثلثة وهو مذهب ابن ادريس ره في السرائر والدليل عليه صحيحة البزنطي عن ابي الحسن الرضا ع قال سئلته عن الطامث كم
تستظهر قال تستظهر بيوم او يومين او ثلثة خامسها انه بقية العشرة فتنتظر استكمالها وحكاه في الجواهر عن ظاهر المقنعة وعن

رواه مضمرا عن الكافي ووصله الى الباقر ع عن التهذيب

المرتضى وابن الجنيد لظاهر الجمل قال ورواه عبد الله بن المغيرة مرسلا عن الصادق ع ويونس بن يعقوب في الصحيح قلت لابي عبد الله ع
امراة رات الدم في حيضها حتى تجاوز وقتها متى ينبغي لها ان تصلي قال تنتظر عدتها التي كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة ايام انتهى
قال في الوسائل بعد ذكر هذه الصحيحة المراد انها تستظهر بتمام عشرة ايام فيحمل الباء بمعنى الى انتهى وهناك رواية اخرى رواها
يونس ايضا في الصحيح في النفساء اشار اليها في الجواهر وهي انه قال سألت ابا عبد الله ع عن امراة ولدت فرات الدم اكثر مما
كانت ترى قال فلتقعد ايام قرئها التي كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة ايام فان رات دما صبيبا فلتغتسل عند وقت كل صلوة وان رات
صفرة فلتتوضأ ثم لتصل والاستدلال بهما موقوف على اتحاد حكم الحائض والنفساء من جهة الاستظهار وقد تقدم التصريح به في
صحيحة زرارة المستدل بها على القول الاول ثم ان ما ذكرنا كله انما هو ما حكي قولا في المسألة ووجوه اخر تستفاد من الاخبار وليس بها
قائل احدها ما استفاده بعض المحققين ره من كون الاستظهار مدة معينة واستظهره من اطلاق الاستظهار في بعض الاخبار
مثل مرسلة ابن المغيرة عن رجل عن ابي عبد الله ع قال اذا كانت ايام المراة عشرة لم تستظهر وان كانت اقل استظهرت وثانيها انه
عبارة عن يوم واحد وقد نطق به رواية اسحق بن جرير في المراة تحيض فتجوز ايام حيضها قال ان كان حيضها دون العشرة ايام
استظهرت بيوم واحد ثم هي مستحاضة قال فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلثة كيف تصنع بالصلوة قال تجلس ايام حيضها
ثم تغتسل لكل صلوتين الخبر وصدره مرسلة داود مولى ابي المغرا عمن اخبره عن ابي عبد الله ع قال سألته عن المراة تحيض ثم يمضي
وقت طهرها وهي ترى الدم قال تستظهر بيوم ان كان حيضها دون العشرة ايام فان استمر الدم فهي مستحاضة وان انقطع الدم
اغتسلت وصلت ثالثها انه عبارة عن يومين او ثلثة ويدل عليه رواية حمران بن اعين المروية عن المنتقى عن كتاب الاغسال لاحمد بن
محمد بن عياش الجوهري وفيها قلت فما حد النفساء قال تقعد ايامها التي كانت تطمث فيهن ايام قرئها فان هي طهرت والا استظهرت
بيومين او ثلثة ورواية سعيد بن يسار عن المراة تحيض ثم تطهر وربما رات بعد ذلك الشيء من الدم الرقيق بعد اغتسالها من طهرها فقال
تستظهر بعد ايامها بيومين او ثلثة ثم تصلي رابعها انه عبارة عن ثلثي ايامها ويدل عليه رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال
النفساء اذا ابتليت بايام كثيرة مكثت مثل ايامها التي كانت تجلس قبل ذلك واستظهرت بمثل ثلثي ايامها الى ان قال وان كانت لا
تعرف ايام نفاسها فابتليت جلست مثل ايام امها او اختها او خالتها واستظهرت بثلثي ذلك ثم صنعت كما تصنع المستحاضة وحيث
ان الوجوه الاخيرة لم يقل بشيء منها قائل من فقهائنا فينبغي الاعراض عنها اجمع ويبقى الكلام في ترجيح شيء من الاقوال الخمسة وقد
سلك في ذلك صاحب الرياض مسلكا وهو انه نقل ما نقل من اقوال المسألة اربعة احدها الاستظهار بيوم او يومين وثانيها الاستظهار
بثلثة ايام مرددا بينها وبين اليوم او اليومين وثالثها الاقتصار على الثلثة ورابعها الاستظهار الى تمام العشرة واستدل
للرابع بالروايتين المذكورتين وعبر عن الثانية بالموثق قال وهما مع قصورهما سندا وعددا يحتملان الورود مورد الغالب
وهو كون العادة سبعة او ثمانية فيتحدان مع الاخبار السابقة وهو وان جرى فيها فيخلو ما عدا الغالب عن النص بالاستظهار
الا ان الحاقه بالاجماع المركب كاف في ثبوته فيه والاجماع لا يتم الا في الناقص عن الثلثة فيبقى هي كالزائد عليها الى العشرة خاليا
عن الدليل فيرجع الى مقتضى الاصل وهو عدم مشروعية الاستظهار فيتعين القول الاول سيما مع كثرة القائل به والاول اقرب
الى الترجيح ولكن الثاني غير بعيد انتهى وسلك صاحب الجواهر ره مسلكا اخر فاختار القول الاخير ورد المسلك المذكور وقال ره و
لعل الاقوى في النظر الجمع بين الاخبار المتقدمة بعد تحكيم بعضها على بعض ثبوت الاستظهار الى عشرة ايام لصراحة كل من
الاخبار المتقدمة لاثبات ما اشتمل عليه اذ هي بين موثق معتضد بغيره وصحيح كذلك فتحمل مؤيدا باستصحاب احكام الحائض و
بقاعدة الامكان التي قد عرفت نقل الاجماع عليها بما يشمل المقام وبما دل عليه الموثق والحسن من ان كل ما تراه قبل العشرة فهو من
الحيضة السابقة وباصالة الحيض في دم النساء وباطلاق الاستظهار في جملة من الاخبار فان المراد به بحسب الظاهر طلب ظهور الحال
من الحيض وعدمه وذلك لا يحصل الا بالانتظار الى العشرة وبما في مرسل يونس عن الصادق ع قال اذا حاضت المراة وكان
حيضها خمسة ايام ثم انقطع الدم اغتسلت وصلت فان رات بعد ذلك الدم ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة ايام فذلك من الحيض
فلتدع الصلوة اه الى غير ذلك من المؤيدات الكثيرة كالاخبار الصحاح مع التتميم بعدم القول بالفصل ومن ذلك كله يظهر لك ما
في الرياض من النظر فيه لقصور سند الادلة وقلة عددها والعامل بها مع احتمالها الورود مورد الغالب وهو كون العادة تسعة

٢ كذا في اكثر النسخ وفي بعضها [illegible] الى عشرة ايام

في احكام الحيض

او ثمانية متحد مع غيرها من الاخبار وذلك لما عرفت من عدم القصور في غير المرسل المتقدم وهو مع اعتضاده بغيره من الصحيح
السابقتين غير قادح كدعوى قلة العدد كيف والمتحد حجة فضلا عن المتعدد المعتضد بما سمعت واما قلة العامل فقد عرفت انه
ظاهر المفيد وقد يظهر من الصدوقين وغيرهما وهو المنقول عن المرتضى وابي علي والشيخ في عدة الجازه المصدره في المعتبر
الشهيد في الدروس والذكرى والبيان وان احتاط بقول المشهور في الاول واشترط في الحيض في الاخيرين وقد يظهر ايضا من
المحقق الثاني ره في جامع المقاصد والشهيد ره في الروض والمقدس الاردبيلي والفاضل المحدث البحراني في الحدائق وغيرهم وقواه
في الذخيرة واما احتمال وروده مورد الغالب فهو معارض بمثله بالنسبة الى تلك الاخبار وما عسى يقال انه يخلو ما عدا الغالب
عن النص بالاستظهار الا ان الحاقه بالاجماع المركب كاف في ثبوته فيه والاجماع لا يتم الا في الناقص في الثلثة فيبقى هي كالزائد
عليها الى العشرة خاليا عن الدليل فيرجع الى مقتضى الاصل وهو عدم مشروعية الاستظهار فيتعين القول بالاول ففيه ان المراد
بالحمل على الغالب ابقاء ما دل على العشرة على اطلاقه وحمل اخبار الثلثة مثلا على الغالب في ايام العادة فلا ينفي غير الغالب فيبقى
داخلا فيما دل على الاول على انه يكفي في ثبوت الاستظهار في غير الغالب الاخبار المطلقة الامرة به وما عرفت سابقا من الاستصحاب
والاصل وقاعدة الامكان ونحو ذلك مما تقدم وبه يظهر لك ان الاصل عدم مشروعية الاستظهار فتأمل جيدا فكان الاظهر
ثبوت الاستظهار للعشرة انتهى ثم انه ره ايد ما اختاره من القول بالاستظهار الى العشرة فيما بعد ذلك من كلماته بقوله ومما
يؤيده ايضا غاية التاييد ما استمعه من ظهور اخبار الاستظهار بالحكم بالاستحاضة بعدها وهو لا يتجه الا على ذلك على ما ستعرف
بل يؤيده ايضا اختلاف الاخبار بالامر به في بعض باليومين في اخر وبالثلثة في ثالث وبالعشرة في رابع اذ المراد منها بعد تاليفها
وجعلها كالكلام الواحد فانها بمنزلته وان تعددت الاستظهار بحالها باليوم الواحد الا فباليومين الا فبالثلثة والا
فبالعشرة ثم هي مستحاضة انتهى ويعلم من ذيل الكلام مراده بالتحكيم المذكور في صدر كلامه السابق ولكن لا يخفى عليك ان في كلامه
مواقع للنظر فمنها ان التحكيم الذي ادعاه مجرد اقتراح اذ ليس شيء من الادلة المذكورة بظهوره اللفظي او بمعونة القرينة حاكما على
الاخر ومجرد كونها من شخص لا يكفي في اثبات التحكيم لان الكلمات المتعددة المتعارضة الصادرة عن متكلم واحد اذا صدرت في موارد
متفرقة لا يصح الجمع بينها الا بالظهور اللفظي او بمعونة القرينة كما ان ما ذكره من كون كل من الاخبار المذكورة صالحا لاثبات
ما اشتمل عليه نظرا الى كونه من قبيل الموثق المعتضد بغيره او الصحيح لا يقتضي الالتزام بالجمع والتحكيم وانما يقتضي وقوع التعارض
بينها فلا بد بعد ذلك من ملاحظة قواعد التعارض والعمل بمقتضاها وملاحظة احوال الادلة المتعارضة وقابليتها ومنها تاييد
مختاره بما يستتبعها احكام الحائض فانا نمنع من تاييد الدليل الاجتهادي وترجيحه على ما هو في مرتبته بالاصول التعبدية كما حققناه في الاصول
فيه وفيما يليق به من المحل ومنها تاييده باصالة الحيض في دماء النساء اذ قد عرفت المنع منها فيما تقدم ومنها تاييده باطلاق الاستظهار
في جملة من الاخبار وانه لا يحصل الا بالاستظهار وذلك لتوجه المنع اليه من ان طلب ظهور الحال من الحيض وعدمه لا ينحصر في العشرة فقد
يكون بانقطاع الدم وحصول النقاء بعد اليوم واليومين ونحو ذلك فيكون قد امرت بالصبر في تلك المدة لاحتمال حصول النقاء
ومنها ما اورده على صاحب الرياض من ان المتحد حجة فضلا عن المتعدد فان ذلك انما يتم لو كان مراد صاحب الرياض نفي الحجية وليس كذلك
وانما اراد بالموهنات الثلثة كونها سببا في مقام الترجيح لرجحان الجانب الاخر عليه والخبر الثاني عنده من قبيل الموثق ولذلك جعله قاصر
السند بالقياس الى اخبار اليوم او اليومين فان منها ما هو صحيح ومنها ما هو موثق وقد وصف القول به بالشهرة فلا يجدي ذكر هؤلاء
الذين ذكرهم من اهل القول بالعشرة لكونهم اقل من مرتبة يمكن بها دعوى الشهرة ومنها ما ذكره في رد صاحب الرياض من ان
احتمال ورود اخبار العشرة مورد الغالب معارض بمثله بالنسبة الى اخبار اليوم او اليومين واخبار الثلثة وذلك لانه لا يدعي
اختصاص الورود مورد الغالب باخبار العشرة حتى يورد عليه بانه معارض بمثله بالنسبة الى تلك الاخبار وانما احتمال الورود مورد
الغالب بالنسبة الى الطائفتين على حد سواء وذلك فرع عليه خلو ما عدا مورد الغلبة من النص وكان صاحب الجواهر ره تخيل ان مراده
تفريعه على ورود اخبار ما عدا العشرة مورد الغالب وليس مراده ذلك فيكون هذا اشكالا اخر واذ قد عرفت ذلك علمت ان الطائفتين
متعارضتان فلا بد من الترجيح وما ذكره من شهرة القول باليوم او اليومين وقلة القائل بالعشرة وكون اخبار الاول اكثر واقوى
سندا مرجحات مضافا الى ما ذكره صاحب الرياض ره على تقدير خلو مورد الغلبة عن النص بعد فرض احتمال ورود الطائفتين مورد الغالب

كتاب الطهارة

الا ان الانصاف ان ما ذكره من كون احتمال الورود مورد الغالب موجبا لصرف اللفظ الى الغالب مما لا يخلو عن نظر نعم لو تحقق ورود الخطاب
مورد الغالب كان اللازم صرفه اليه واما مجرد احتمال ذلك فليس مما له قوة صرفه اليه بعد فرض تحقق الاطلاق وقد قلنا في الاصول
ان المطلق الذي يشك في انصرافه الى شيء من الافراد يحمل على اطلاقه ولا يعدل به عنه ففيما نحن فيه الاحتمال قائم في الطائفتين
فلا يجدي في صرف شيء منهما فيبقيان على حالهما فلا يكون لو ظيفته الا ما عرفت من ترجيح القول باليوم او اليومين بما ذكر فان الظاهر
هذا او ينبغي التنبيه على امور الاول انهم بعد اتفاقهم على ثبوت الاستظهار اختلفوا في كونه على وجه الوجوب او الاستحباب او الاباحة
فقد حكي جماعة منهم ابن ادريس الى الاول بل حكي عن ظاهر الاكثر وذهب جماعة منهم المحقق الثاني ره الى الثاني قال ره في ذيل ما
كتبه على قول المصنف وذات العادة تغتسل بعد يوم او يومين ان هذا على سبيل الاستحباب على الاصح فان ارادت ان تغتسل بعد العادة
كان لها ذلك ولها ان تصبر تاركة للغسل الى تمام العشرة فان اغتسلت عملت اعمال المستحاضة الى العشرة فان انقطع الدم على العاشر
فالكل حيض فتقضي صوم العشرة وان تجاوز فالعادة فقط حيض تقضي صومها وتقضي الصوم والصلوة لزمان الاستظهار لانه
تبين كونها طاهرا انتهى وربما استظهر من المصنف ره في المنتهى الميل الى الثالث لانه قال وهل هو على الوجوب او الاستحباب ظاهر كلام الشيخ ره
وعلم الهدى الوجوب والاقرب انه على الجواز انتهى ولكن الاظهر ان مراده بالجواز مقابل الوجوب فيرجع الى الاستحباب وحكى اختيار القول
الثالث في الحدائق عن صاحب الذخيرة حجة القول الاول الاحتياط في ترك العبادة لكونها محرمة على الحائض وظاهر الامر في الاخبار
المعتبرة المستفيضة ولا يقدح في استفادة الوجوب منها كون الحكم بالاستظهار قد ورد في بعضها بالجملة الخبرية لكون ما استعمل منها
في الانشاء ظاهرا في الوجوب حجة القول الثاني انه مقتضى الجمع بين اخبار الاستظهار وبين ما دل على حيضية ايام العادة فقط مثل ما في
الصحيح عن يونس بن عمار عن الصادق ع قال المستحاضة تنتظر ايامها فلا تصلي فيها ولا يقربها بعلها واذا جازت ايامها ورأت الدم
يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر الحديث وصحيح زرارة عن احدهما ع قال النفساء تكف عن الصلوة ايامها التي تمكث فيها ثم تغتسل
وتعمل كما تعمل المستحاضة ومثل رواية يونس الطويلة الصريحة في المستحاضة المعتادة لا وقت لها الا ايامها وقوله ع في آخر المرسلة تعمل
عليه وتدع ما سواه ويكون سنتها فيما يستقبل ان استحاضت وقوله ع في المضطربة المأمورة بالتحيض سبعا الا ترى ان ايامها لو كانت اقل
من سبع لما قال لها تحيضي سبعا فيكون قد امرها بترك الصلوة اياما وهي مستحاضة ولو كان حيضها اكثر لم يأمرها بالصلوة وهي حائض
فان المستفاد منها ان الشارع لم يكن يأمر بترك الصلوة بعد العادة وذيل مرسلة داود مولى ابي المغراء قال قلت له المرأة يكون حيضها
سبعة ايام او ثمانية ايام حيضها دائم مستقيم ثم تحيض ثلاثة ايام ثم ينقطع عنها الدم وترى البياض لا صفرة ولا دما قال تغتسل
وتصلي قلت تغتسل وتصلي وتصوم ثم يعود الدم قال اذا رأت الدم امسكت عن الصلوة والصيام واذا رأت الطهر صلت فاذا مضت ايام حيضها واستمر
بها الطهر صلت فاذا رأت الدم فهي مستحاضة وموثقة عبد الله بن سنان عن الصادق ع قال سمعته يقول المرأة المستحاضة التي لا
تطهر تغتسل عند صلوة الظهر فتصلي الى ان قال ولا بأس ان يأتيها بعلها متى شاء الا ايام قرئها وموثقة سماعة قال سألت الصادق ع
عن المستحاضة فقال تصوم شهر رمضان الا الايام التي كانت تحيض فيها ورواية ابن ابي يعفور عن الصادق ع قال المستحاضة اذا مضت
ايام قرئها اغتسلت واحتشت الحديث وما في رواية يونس الطويلة عن الصادق ع من قوله تحيض ايام اقرائها وزاد بعضهم على ذلك
ان ما في اخبار الاستظهار من التركيب بيان في الوجوب مع ان اختلافها في ذلك الاختلاف الذي لا يرجى جمعه واشتمال بعضها على لفظ الاحتياط
اقوى شاهد على ارادة الاستحباب ولا اقل من تعارض الاخبار من الجانبين فيبقى اصالة البراءة سالمة عن المعارض في البين حجة القول
الثالث ان امر الاستظهار وارد في مقام توهم الحظر في ترك الصلوة التي هي من ضروريات الشرع وعمود الدين فلا يفيد الا اباحة مضافا
الى انها معارضة بما عرفت من الاوامر بتحيضها في ايام العادة فقط فينبغي بذلك وبالاصل الوجوب والاستحباب مع انه لا وجه لاستحباب ترك
العبادة لكون الرجحان من مقوماتها هذا ولا يخفى ان ما ذكر اولا في حجة القول الاول من الاحتياط للعبادة مما لا يعين الحكم بالوجوب
لان مجرد كون العمل المشكوك في وجوبه عبادة لا يقتضي الاحتياط وانما المعيار في الاحتياط رجوع الشك الى المكلف به عبادة كان او
غيرها واما الاخبار المذكورة فلا ريب في كونها في حد ذاتها ظاهرة في الوجوب فان تحقق صارف عنه فذاك والا فاللازم انما هو الاخذ
بظاهرها واما حجة القول الثاني فقد اورد على اول ما ذكر فيها بوجوه الاول ان حمل ما ظاهره الوجوب على الاستحباب لا يصار اليه الا مع
القرينة ووجود المعارض ليس من قرائن المجاز والحمل المذكور خروج عن ظاهر اخبار الطرفين بلا شاهد الثاني ما عن الذخيرة من ان استحباب

من ايام العادة الا وعلية والتزام وجوب العبادة او استحبابها على تقدير الغسل بعيد جدا الثالث ما ذكره بعض المحققين ايضا من ان الحمل على ثبوت
الاستظهار مما يأبى عنه كثير من الاخبار المتقدمة الواردة في بيان حد الجلوس سيما موثقة مالك بن اعين المتقدمة الدالة بمفهومها
على تحريم الوقاع بعد عادة الحيض بيوم والى هذا اشار بقوله الى موثقة مالك بن اعين عن النفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم قال
نعم اذا مضى لها منذ يوم وضعت بمقدار ايام حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس ان يغشاها ان احب والكلام مبني على اتحاد حكمي الحيض والنفاس
وقد تقدم التصريح في بعض الاخبار الرابع ما ذكره المحقق المذكور ايضا من ان الحمل المذكور معارض بالعكس اذ يجوز حمل اخبار المبادرة
الى الغسل بعد تجاوز العادة على الاستحباب ولكن لا يخفى ان استحباب المبادرة الى الغسل لا يصح مع كون الاستظهار واجبا فلا بد من
حمل ادلته على الاباحة بواسطة توهم ورودها في مقام توهم الحظر كما يقوله القائل بالاباحة الخامس ما في الحدائق من انه على تقدير القول
باستحباب الاستظهار كما هو المشهور بين المتأخرين فقد اورد عليه انه متى كان الاستظهار مستحبا فانه يجوز تركه واختيار العبادة وح
يلزم الاشكال في اتصاف العبادة بالوجوب انه يجوز تركها لا الى بدل ولا شيء من الواجب كذلك واجيب بان العبادة واجبة مع اختيارها عدم
الاستظهار لا مطلقا بمعنى ان التخيير انما وقع في الاستظهار نفسه فلها ان تستظهر ولها ان تترك الاستظهار لكنها متى اختارت ترك
الاستظهار وجب عليها الصلوة فوجوب الصلوة منوط باختيارها عدم الاستظهار فقط لا ان التخيير بين الفعل والترك يتعلق بالصلوة
نفسها حتى لا يخرج الواجب عن الوجوب قال صاحب الحدائق ره بعد نقله اقول لا يخفى ما فيه فان التخيير في العبادة هنا وان لم يكن اولا
وبالذات لكنه ثانيا وبالعرض فالتخيير لازم البتة وان كان متفرعا على التخيير فهي مخيرة ح بين العبادة ان اختارت عدم الاستظهار
وبين تركها ان اختارت الاستظهار فقول شيخنا البهائي ره في الحبل المتين بعد نقل الاستحباب عن متأخري الاصحاب ولا استبعاد في
وجوب العبادة عليها باختيارها عدم الاستظهار ولا يلزم جواز ترك الواجب لا الى بدل كما لا يخفى لا اعرف له وجها وجيها والظاهر انه
قصد بهذا الكلام الرد على ك حيث قال في هذه المسئلة ثم قلنا في هذه المسئلة بالاستحباب واختارت هنا فعل العبادة ففي وصفها
بالوجوب نظر من حيث جواز تركها لا الى بدل ولا شيء من الواجب كذلك اللهم الا ان يلتزم وجوب العبادة بمجرد الاغتسال ولا يخفى
ما فيه انتهى وهو جيد وبذلك يظهر ترجيح القول بالوجوب كما اخترناه زيادة على ما تقدم انتهى ما في الحدائق وهو متين واما ثاني ما
ذكر في حجة القول الثاني من ان الترديد ينافي الوجوب فكان المراد به هو انه ينافي وجوب الترك اذ نظر الى جواز تركه فيكون من قبيل التخيير بين
فعل الشيء وتركه والا فلا نفهم وجها للمنافاة الترديد للوجوب على تقدير كون المراد ذلك فهو مدفوع بان كلمة او في هذا المقام ليست للتخيير
بل للاشارة الى النوعين بناء على اختلاف احوال النساء فمنهن من ينقطع حيضها بعد يومين واما ثالث ما ذكر فيها ففيه المنع من صلاحيته
لصيرورته قرينة صارفة يصلح الاعتماد عليها نعم هو يلائم مع الاستحباب بسلك السداد واما ما ذكر فيها اخيرا ففيه انه على تقدير
تعارض الطرفين وسقوطهما لا يبقى مجال للدلالة على الاستحباب الا ان يقال ان الثابت من اخبار الطرفين هو الرجحان لاتفاقهما على
ذلك وهو كما ترى لانه غير الاستحباب مضافا الى ان لنا ان نقول انه لا معنى لبقاء القدر المشترك بعد فرض سقوط الدليلين واما حجة القول الثالث
فيدفعها انه لا معنى لاباحة العبادة مضافا الى ان ذلك القول مناف لما دل على تحريم الوقاع فيها بعد ايام العادة ولو بيوم واحد فالحق
هو القول بوجوب الاستظهار غاية ما هناك ان تقيد الاخبار الدالة على حيضية ايام العادة فقط بالاخبار الدالة على وجوب الاستظهار
ولا يتوهم ان استعمال صيغ الطلب في الندب شايع لان حمل المطلق على المقيد اشيع واولى من ذلك وان كان مجازا شايعا حتى لو قلنا بان حمل
المطلق على المقيد يستلزم التجوز الثاني ان الحكم بالاستظهار هل يعم جميع النساء واصناف الدماء او يختص ببعض دون بعض المعروف بينهم هو
الاول ولاهل هذا القول في رفع التعارض بين طائفتي الاخبار وجوه احدها تقييد الاخبار الدالة على حيضية ايام العادة فقط
بالاخبار الدالة على وجوب الاستظهار كما ذكرناه وثانيها ما صنعه بعضهم من حمل الاخبار الناطقة بالامر بالغسل عند منتهى ايام العادة
على استحباب مجرد الغسل في ذلك الوقت وان كان الاستظهار بترك العبادة بعد ذلك واجبا وثالثها ما فعله صاحب الحدائق ره حيث
حمل اخبار المبادرة الى الغسل في منتهى ايام العادة على التقية ثم قال ويعضده اتفاق الاصحاب على العمل بالاخبار الاولة يعني اخبار
الاستظهار وان اختلفوا في كونه وجوبا او استحبابا ومنشأ الاستحباب انما هو الجمع بين الاخبار كما عرفت والعمل بالاخبار متفق عليه
في الجملة والقول بالاقتصار على العادة دون الاستظهار مذهب جمهور العامة كما على ما ذكره في المنتهى قال بعد ان نقل عن مالك الاستظهار
بثلثة وخالف باقي الجمهور في الاستظهار واقتصروا على العادة خاصة انتهى واعترضه بعض المحققين بان طرح اخبار الاغتسال بعد

كتاب الطهارة

العادة من جهة موافقتها المذهب من عدا مالك من الجمهور ولا يخلو من بعد او منع بناء على ان الوارد في الاخبار العلاجية طرح ما خالف جميع
العامة ودخل فيه ما لو خرج شاذ منهم اما مجرد الاشتهار بين اكثرهم مع مخالفة مثل مالك فوجوب الطرح ح والاخذ بخلافه ليس من
المرجحات المنصوصة فلا بد من ادخاله في المرجحات الاجتهادية التابعة لظن المجتهد ولا ظن بصدور تلك الاخبار هنا تقية كما لا يخفى
انتهى ولكن صدر منهم في مقام الجمع بين الطائفتين المذكورتين ما يقتضي التفصيل وهي وجوه احدها ما حكي عن المولى المحقق البهبهاني ره
في شرح المفاتيح من تخصيص الاخبار المتضمنة للامر بالغسل في منتهى ايام العادة بالدامية وهي التي يستمر بها الدم من حيضها الاولى الى
الدورة الثانية واورد عليه بعض المحققين ره بان غير واحد منها كصحيحة زرارة المتقدمة الواردة في النفساء وكذا الفقرتان الاخيرتان
من مرسلة يونس الطويلة ونحوهما ذيل مرسلته القصيرة كل ما رأته بعد ايام حيضها فليس من الحيض ومرسلة داود المتقدمة ظاهرة بل
صريحة في غير الدامية نعم ظهور جملة منها في الدامية مما لا ينكر الا ان بعض اخبار الاستظهار كرواية اسمعيل الجعفي وصحيحة زرارة
الواردة في استظهار المبتداة وموثقة البصري وصحيحة الاخرى الواردة في المستحاضة التي يدعى ظهورها في الدامية فالتعارض بحاله
وثانيها ما صدر من صاحب الحدائق ره من تخصيص اطلاق اخبار الاستظهار بغير مستقيمة الحيض وتقييد الاخيرة بمن كانت مستقيمة الحيض
لا زيادة فيها ولا نقصان ولا تقدم ولا تأخر كالوقتية العددية التي لا يتقدم دمها ولا يتأخر والعددية كذلك وحيث ان وجود
الحيض بهذا التقييد نادر جدا والا غلب مع الاعتياد هو التقدم والتأخر وهو الزيادة والنقصان تكاثرت الاخبار بالاستظهار لهذا الاجل
ذلك والمستند في هذا الجمع صحيحة عبد الرحمن بن عبد الله عن ابي عبد الله ع عن المستحاضة يطأها زوجها وهل تطوف بالبيت قال تقعد
قرئها الذي كانت تحيض فيه فان كان قرءها مستقيما فلتأخذ به وان كان خلافا فلتحتط بيوم او يومين ولتغتسل الحديث ثم قال واشير
الى ذلك قول الباقر ع في رواية مالك بن اعين وقد سئل عن المستحاضة كيف يغشاها زوجها فقال تنتظر الايام التي كانت تحيض فيها وحيضتها
مستقيمة فلا يقربها في عدة تلك الايام من ذلك الشهر ويغشاها فيما سوى ذلك من الايام ولا يغشاها حتى يأمرها فتغتسل ثم
يغشاها واورد عليه بعض المحققين ره اولا بان اخبار الاستظهار على غير المستقيمة بعيد جدا وثانيا بان ظاهر صحيحة عبد الرحمن الشاهد
على الجمع ورودها في الدامية التي يستمر بها الدم من عادته الى اخرى من دون بياض فل الطهر لان الحكم على المستحاضة بانها تقعد اولا لها
لا يكون الا في غير الدورة الاولى كما لا يخفى وقد اعترف صاحب الجمع بخروجها عن مورد الاستظهار ووجوب اقتصارها على ايامها ثالثها
ما افاده صاحب المدارك ره حيث قال ويمكن الجمع بينها بحمل اخبار الاستظهار على ما اذا كان الدم بصفة دم الحيض والاخبار المتضمنة للعدم
على ما اذا لم يكن كذلك واعترضه فيما حكي عن الذخيرة بان هذا التفصيل غير مستفاد من نص دال عليه والقول به بدون ذلك تحكم لكن وجهه
بعض المحققين ره فقال ولعل التخصيص بما يضي اخبار الاستظهار اولا بما دل من المستفيضة على ان الصفرة بعد الحيض ليس من الحيض فيصير بعد
التخصيص اخص مما دل على وجوب الغسل بعد ايام العادة فيخصص بها فتامل ولشهادة صحيحة ابن مسلم عن المرأة ترى الصفرة في ايامها فقال
لا تصلي حتى تنقضي ايامها فان رات الصفرة في غير ايامها توضات وصلت وقوله ع في رواية ابي بصير ما كان بعد الحيض من الصفرة بعد الحيض
بيومين فليس من الحيض ويؤيده عموم ما دل على اعتبار الصفات وخصوص مرسلة يونس الواردة في الاستبراء لمن انقطع عنها الدم ظاهرا
ولا تدري اطهرت ام لا قال تقوم قائمة وتلزم بطنها بالحائط وتستدخل قطنة بيضاء فان خرج على راس القطنة مثل راس الذباب دم عبيط
لم تطهر وان لم يخرج فقد طهرت فان اطلاقها يشمل المعتادة او ينصرف اليها بحكم الغلبة وصحيحة ابن مسلم اذا ارادت الحائض ان تغتسل
فلتستدخل قطنة فان خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل وان لم تر شيئا فلتغتسل فان رات بعد ذلك صفرة فلتتوضا وفيه مع اباء
بعض اخبار الاستظهار عن التخصيص كرواية سعيد بن يسار المتقدمة الواردة فيمن ترى الشيء الرقيق من الدم بعد اغتسالها انه لو
سلم قرب هذا التخصيص في هذه الاخبار الا ان حمل الاخبار الدالة على الاقتصار على العادة مختصة بما اذا رات الصفرة بعيد جدا
فلا حظها خصوصا المرسلة القصيرة المتقدمة انتهى رابعها ما ذكره بعض المحققين ره حيث قال وهنا جمع اخر لا يخلو عن قرب وهو ابقاء
اخبار الاستظهار على ظاهرها من الوجوب وحملها مختصة بصورة رجاء المرأة الانقطاع لدون العشرة كما يشهد به قوله ع في كثير منها فان
رات طهرا او انقطع الدم اغتسلت وان لم ينقطع فهي مستحاضة ويؤيده مضافا الى التعبير عنه في بعض الاخبار بالانتظار وفي بعضها
الاخر بالاحتياط الظاهر في احتمال كون الدم حيضا بسبب انقطاعه قبل العشرة ان الاستظهار طلب ظهور الحال في كون الدم حيضا او غيره
ولا معنى لطلب ذلك مع الياس عن الانقطاع ومحل اخبار الاغتسال بعد العادة على اليائسة عن الانقطاع لان موارد ها مختصة في

في مرسلة القصيرة كل ما رات المرأة في ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكل ما رأته بعد ايام حيضها فليس من الحيض
ه

في احكام الحيض

الدامية التي استمر بها الدم اشهراً او سنين بحيث يغلب على ظنها عدم حصول الطهر بالصبر يوماً او يومين ومن هو مثلها كالنفساء حيث ان الغالب استمرار دمها الى ما بعد العشرة ولا ينافي ذلك ثبوت الاستظهار للنفساء في بعض الاخبار لانها مقيدة بمن يحتمل الطهر كما يدل عليه قوله فيها فان طهرت والا فهي مستحاضة ومثل النفساء من يعلم عادة من جهة كمال استقامة عادتها ان الحادث بعدها لا ينقطع على العشرة فيزيد حيضها على عادتها كما هو مورد مرسلة داود ثم قال بعد الكلام في موثقة البصري المتقدمة التي ادعينا ظهورها في الدامية مع التفصيل فيها بين صورتي استقامة العادة وعدمها ويمكن القول بمقتضاها بان يكون اللازم او الراجح للدامية التي قد يزيد حيضها على عادتها ان تحتاط في الحيض زيادة يوم او يومين على عادتها كما انه لا مانع من ثبوت الاستظهار للمستحاضة وان كانت مدة استمراره اوجبت الانقطاع و عليه يحمل بعض ما ورد في استظهار المستحاضة بناء على ظهورها في الدامية واما قوله في مرسلة يونس القصيرة كلما رأت المرأة بعد ايام حيضها فليس من الحيض فالظاهر ان هذا الحكم عند التجاوز عن العشرة للتصريح فيها قبل ذلك بوجوب ترك العبادة والتحيض فيما تراه قبل انقضاء العشرة فيحصل الجمع الذي ذكرنا ان المستحاضة الدامية اليائسة من حصول الطهر لها بالاستظهار لا يشرع لها الاستظهار و الظاهر ان هذا ليس محل كلامهم كما عرفت من بعض وادعى ذلك غيره ايضا فقال ان ظاهر النص والفتوى اختصاص الاستظهار بالدورة الاولى ويشهد من الدروس ايضا ان ظاهر الاصحاب اختصاص صبر المبتدأة الى النقاء او العشرة بالدورة الاولى والظاهر ان محل الكلام في المبتدأة والمعتادة واحد حيث انهم يقولون ان خرجت القطنة ملوثة صبرت المبتدأة الى النقاء او العشرة والمعتادة يوماً او يومين نعم قد يشرع الاستظهار لهذه المرأة بناء على ظاهر موثقة البصري المتقدمة اذا كان ايامها قد تزيد على عادتها او تزيد وتنقص بناء على ان الاخير لا يقدح في الاعتبار به ومن الاخبار الظاهرة بل الصريحة في مغايرة الدامية لغيرها في الاستظهار رواية اسحق بن جرير المتقدمة في اخبار الاستظهار فلاحظ صدرها وذيلها واما غير الدامية وهي من ترى الدم بعد الطهر الواقعي وتجاوز عادتها وان رجت الانقطاع استظهرت حالها في الحيض والطهر بما يحصل معه ظهورها اما من اليوم الواحد او الاكثر وان يئست عن الانقطاع بان علمت عادة التجاوز عن العشرة كما غلب في ذوات النفاس بعض ذوات العادة المستقيمة في الحيض بحيث يعلم ان الحادث بعد العادة يتجاوز عن العشرة ويكون استحاضة فلا استظهار لها ايضا ثم قال بعد الكلام فيما دل على ان الصفرة قبل الحيض من الحيض وبعد ايام الحيض ليس منه فالظاهر ان المراد بايام الحيض ايضا ما يشمل ايام الاستظهار حيث ان الاصل في تشريع الاستظهار لاجل احتمال زيادة الايام فالايام المحتملة لكونها ايام الحيض جعلت في الحكم الظاهري من ايام الحيض ويشهد لذلك قوله في موثقة اسحق بن عمار ان الصفرة ان كان بعد الحيض بيومين فليس من الحيض والتخصيص باليومين لان الغالب حصول الاستظهار بهما انتهى ولا يخفى عليك ان ما استشهد به على اختصاص الاستظهار بصورة رجاء الانقطاع من قوله في كثير من الروايات فان طهرت اغتسلت وان انقطع الدم اغتسلت وان لم ينقطع فهي مستحاضة لا دلالة فيه على كون المرأة محتملة للانقطاع وعدمه فيجوز ان يكون المراد انه ان اتفق الانقطاع بعد ذلك اغتسلت والا فلا وكذا لا دلالة في تعبير بعض الاخبار بالاحتياط لانه قال فيه تنتظر عدتها التي كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة وانتظار العدة لا دخل له بانتظار ما بعدها وكونها راجية للانقطاع على العشرة واما لفظ الاحتياط والاستظهار فانهما وان كانا ظاهرين في احتمالها الانقطاع مع كون الثاني اظهر من الاول في الدلالة الا انهما لا يثبتان مدعاه من عدم ثبوت الاستظهار في صورة اليأس لانهما يثبتان عدم ثبوته في صورة العلم بعدم الانقطاع ضرورة بقاء الاحتمال مع اليأس غاية ما في الباب انه ضعيف وهو لا ينافي صدق الاحتياط والاستظهار ثم لا يخفى عدم استقامة ما اشار اليه من ان مثل النفساء من يعلم عادة من جهة كمال استقامة عادتها ان الحادث بعد العادة ينقطع على العشرة فيزيد حيضها على عادتها كما هو مورد مرسلة داود ودون ذلك لان ما تضمنته المرسلة المذكورة امران احدهما مؤدى صدرها وهو انقطاع الدم في اثناء العشرة وعدم تعدي اثنائها ايضا و ثانيهما مؤدى ذيلها وهو قوله فاذا مضت ايام حيضها واستمر بها الطهر صلت فاذا رأت الدم فهي مستحاضة ولا مساس لشيء منهما بمدعاه ثم لا يخفى ما في دعوى مغايرة الدامية لغيرها في الاستظهار بنص قوله ومن الاخبار الظاهرة في مغايرة الدامية لغيرها في الاستظهار رواية اسحق بن جرير وذلك لان تلك الدعوى تنافي الالتزام بثبوت الاستظهار مع يأسها عن الانقطاع في الدامية وغيرها وعدمه ... باب الثالث في بيان المراد بالترديد بلفظة او بين اليوم واليومين او بينهما وبين الثلثة فصول الاوجه التخيير بين الاقل والاكثر ... والمستحب مع كون الاكثر افضل بل مع كونه مفضولا كما يشير اليه كلام الشهيد في الذكرى بل من ان الاقتصار

كتاب الطهارة

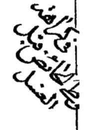
للعبادة بل ذلك مع عدم تعقله في الشرع غير معقول كما مر ثم ان الاحسن ترك هذا الوجه لتزمهم القائلين بالوجوب على ما حكاه في الجواهر حيث
قال لم اعثر على احد ممن قال بالوجوب صرح بدعوى الوجوب التخييري بل هو شيء تخيله المتأخرون من الترديد في كلام القائلين بالوجوب
كالاخبار انتهى بل نقول ان الاستظهار ليس امرا قابلا للتخيير فيه نظرا الى ان ظهور الحال امر قهري فقد يحصل بيوم وقد لا
يحصل الا باليومين فالظاهر ان المراد به التنويع والاشارة الى الانواع والاصناف والظاهر ان العلامة ره اشار الى هذا المعنى حيث
قال فيما حكي عن المنتهى قد ورد الاستظهار في الحديث الصحيح بثلثة وقدمنا فيما مضى ورود يوم او يومين فهل المراد التخيير الوجه لا
العدم جواز التخيير في الواجب بل التفصيل اعتمادا على اجتهاد المرأة في قوة المزاج وضعفه الموجبين لزيادة الحيض وقلته انتهى
الامر الثاني من الامور التي تضمنته العبارة هو انها اذا اغتسلت بعد الاستظهار واتت بالعبادة وانقطع الدم على العشرة تبين ان
الجميع حيض فتقضي الصوم الذي اوقعته بعد ايام الاستظهار ان كانت قد صامت لفساده دون الصلوة لانها حائض وهذا الحكم قد وصفه
بعضهم بكونه مشهورا بين المتأخرين ومنهم المص والعلامة والشهيدان والمحقق الثاني ونسبه في الحدائق الى الاصحاب بل عن ظاهر
بعضهم وصريح التذكرة الاجماع ولكن لم اجد عواه فيها ومع ذلك توقف فيه صاحب المدارك وصاحب المفاتيح وصاحب الحدائق وحجة الاولين
وجوه الاول اصالة بقاء الحيض واحكامه الثاني اجماع الخلاف في المعتبر والمنتهى والنهاية على ان ما تراه من الثلثة الى العشرة اذا انقطع
عليها حيض الثالث قاعدة الامكان الرابع روايتا ابن مسلم المتقدمتان في ان ما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى الخامس اخبار
الاستبراء الدالة على انه ان خرجت القطنة ملوثة لم تطهر واحتج صاحب المدارك للتوقف بعد الظفر على الحكم بالقضاء في النصوص ثم قال
المستفاد من الاخبار ان ما بعد ايام الاستظهار استحاضة وانه لا يجب قضاء ما فاتها في ايام الاستظهار مط ونفى صاحب الحدائق ورود الوقوف
على دليل لهم على الحكم المذكور ثم قال وكانهم بنوا الحكم بكون العشرة كلا حيضا لو انقطع الدم عليها على القاعدة المشهورة بينهم من ان كل ما
امكن ان يكون حيضا فهو حيض وهو محل البحث كما سياتي بيانه في محله ثم قال مع ان الاخبار المتقدمة ظاهرة في انه متى زاد الدم على ايام
العادة فان الواجب عليها الاستظهار بالايام المذكورة ثم انها بعد الاستظهار تعمل ما تعمله المستحاضة وتصلي وتصوم من غير فرق بين
تجاوز الدم العشرة وانقطاعه عليها او دونها وما ذكروه من التكليف المتفرع على الانقطاع على العشرة وكذا التكليف المتفرع
على تجاوز العشرة لا مستند له ويعضده الاخبار الاخيرة الدالة على انها تعمل ما تعمله المستحاضة بعد مضي ايام العادة من غير استظهار
ولو كان لما ذكروه من هذا التفصيل اصل لوقعت الاشارة اليه ولو في خبر من هذه الاخبار على كثرتها وتعددها وليس فليس ويدل
على ذلك زيادة على الاخبار المتقدمة صحيحة الحسين بن نعيم الصحاف وفيها واذا رأت الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيها الدم بقليل
او في الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة عدد ايامها التي كانت تقعد في حيضها فان انقطع الدم عنها قبل ذلك
فلتغتسل ولتصل وان لم ينقطع الدم عنها الا بعد ما تمضي الايام التي كانت ترى الدم فيها بيوم او يومين فلتغتسل ثم تحتشي وتستثفر
وتصلي الظهر والعصر الحديث ثم ذكر اعمال المستحاضة الى ان قال وكذلك تفعل المستحاضة فانها اذا فعلت ذلك اذهب الله تعالى بالدم
وموثقة سماعة قال سألته عن امرأة رأت الدم في الحبل قال تقعد ايامها التي كانت تحيض فان رأت الدم على الايام التي كانت تقعد
استظهرت بثلثة ايام ثم هي مستحاضة وقال بعض المحققين ره في رد الاستدلال على نفي القضاء بكونها مستحاضة ان المراد بكونها
مستحاضة بعد الاستظهار انها يجب ان تعمل عملها كما يشهد به قوله في موثقة سماعة فاذا تربصت ثلثة ايام ولم ينقطع عنها الدم
فلتصنع كما تصنع المستحاضة وقوله في روايات فلتغتسل او فلتصل ولا منافاة بين ان تعمل عمل المستحاضة وبين ان يحكم بعد
انكشاف الخلاف بكونها حيضا هذا مع ان المستحاضة ليس لها حقيقة شرعية يحمل عليها الاخبار ومعناها العرفي ان كان مطلق من
استمر بها الدم بعد ايام العادة كما عن الصحاح كانت المرأة مستحاضة قبل الاستظهار بمجرد انقضاء العادة فضلا عما بعدها لكن هذا
المعنى يجامع الحيض في الصدق ولا ينافيه كما اذا انقطع في ايام الاستظهار وان كان معناها التي يستمر بها الدم اشهرا او سنين بحيث لا
ترى طهرا صحيحا فلا محيص عن حمل ما دل على كونها مستحاضة بعد الاستظهار على انها بمنزلتها وفي حكمها لكن الظاهر من هذا التنزيل
المسوق لبيان حكم المرأة في عملها في الحال لا فيما يترتب عليها [illegible] من تهيئها الى وجوب العبادة بعد فعل الاغسال وجوازا
ما يحرم على الحائض اما اجزاء ما فعلت من العبادة بعد الانقطاع على العشرة فهو حكم آخر ليس في الاخبار بعنوان اخبار الاستظهار
دلالة على ثبوته ونفيه ثم قال مع انه لو سلم التعارض في النسبة فهو من وجه فالمرجع اصالة بقاء الحيض او احكامه فتأمل واجاب صاحب

بلغ

الرياض ره عن اسناد الاثم المذكور بان الحكم بكونها بعد ايام الاستظهار مستحاضة مبني على الغالب من انتهاء العشرة بانتهاء الاستظهار
ونظر فيه بعض المحققين ره معللا بظهور الموثقة المتقدمة في ان المراة بعد تربص الثلثة تثبت على الاطلاق مستحاضة حقيقة بل
تصنع كما تصنع المستحاضة فكيف تكون بعد اليوم واليومين مستحاضة حقيقة لغلبته بلوغ الايام بها عشرة فتامل هذا ولكن قد عرفت
مما قدمناه ان مجرد احتمال ورود الحكم مورد الغالب لا يكفي في صرف الدليل الدال عليه من اطلاقه نعم هيهنا شيء وهو انه قد يعارض
الادلة الدالة على كون الدم حيضا على تقدير انقطاعه على العشرة ما تقدم في مرسلة يونس القصيرة من ان ما راته المراة بعد ايامها
فليس من الحيض خرج منه ايام الاستظهار وكذلك ما دل على ان الصفرة بعد الحيض بيومين او مطلقا ليس من الحيض بناء على بعد حملها على
المرئي بعد العشرة اذ لا اختصاص لذلك بالصفرة وقد تنبه لهذا بعض المحققين ره فقال في دفعه ويمكن التفصي اما عما في المرسلة فبما
تقدم من وجوب الجمع بينه وبين الفقرة السابقة منها الدالة على ان المرئي بعد العادة من الحيض ما لم يجاوز العشرة واما اخبار الصفرة
فلا بد بعد تخصيصها بما عدا ايام الاستظهار من الجمع بينها وبين ما تقدم مما دل على كون الدم المنقطع على العشرة حيضا على ارادة
ما بعد العشرة والتقييد بالصفرة مع عدم اختصاص الحكم بها لانها وقعت في مورد السؤال فلا اشعار فيه بالفرق بينها وبين الحمرة
في عدم الحيضية او على ان المراد من عدم كونها من الحيض عدم التحيض بها قبل انكشاف الحال في مقابل ضدها الدال على ان الصفرة
قبل الحيض حيض فان المراد به وجوب التحيض بمجرد رؤيته لا كونه حيضا في الواقع ولذا لو فرض تجاوز المجموع منه ومن العادة ومنها وما
بعدها على العشرة اقتصر على العادة وجعل الطرفان استحاضة بلا خلاف وظاهرهم كما سيجيء فحاصل المراد بهذه الاخبار وجوب
عد ما قبل العادة من الحيض بمعنى التحيض به ووجوب عد ما بعدها من الطهر بمعنى عدم التحيض فيه من دون ملاحظة كون الاول واقعيا
منجزا والثاني طهرا كذلك ويشهد لذلك التصريح في بعض الاخبار بان الصفرة قبل الحيض من الحيض وبعده ليس من الحيض وهي في
ايام الحيض حيض فان الفرق بين ما قبل الحيض وبين ما في الحيض لا يتاتى الا بارادة التحيض فيما قبل ايام الحيض دون الحيض الواقعي فالمراد
ايضا نفي الحيض فيما بعد الحيض وربما يحمل على بيان الغالب حيث ان الغالب في الصفرة الواقعة بعد العادة كونها استحاضة وفيه تامل
انتهى تنبيه حكمهم بان ما بعد ايام الاستظهار من الدم مع انقطاعه على العشرة حيض يجب قضاء الصوم الواقع فيه ينافي كون
ايام الاستظهار عبارة عن متمم العشرة ضرورة انه لا يبقى له مورد يجري فيه فان تم الاجماع عليه كما نقله بعضهم وان لم يتحقق كان كاشفا
عن بطلان القول بكونها عبارة عن متمم العشرة وان قامت الشهرة عليه كان كاشفا عن ندرة القول الاخر وسراية الشبهة الى جماعة منهم و
لكن صاحب الجواهر ره جعل هذا المقام مؤيدا لما اختاره من القول بالعشرة في الاستظهار نظرا الى ان العشرة لو لم تكن منتهى الحيضية ومدارها
لم يكن وجه للقول بان ما دون العشرة عند الانقطاع عليها حيض ومحط نظره انما هو ما وقع في الاخبار من انها في ايام الاستظهار
تجري على ما تجري عليه الحائض وفيما بعدها ان انقطع الدم كذلك والا كانت مستحاضة ولم يلتفت الى ما حكموا به من انها تقضي الصوم
الواقع في العشرة بعد ايام الاستظهار وانه لا يتحقق لهذا الحكم موضوع اصلا على تقدير كون ايام الاستظهار عبارة عن متمم العشرة
فلا يتم التاييد وان التفت فحط كلامه الى انه على القول الذي اختاره في الاستظهار لا يكون هنا ما تاتي به حتى يقضيه لكن لا يخفى ان نظره
وان كان الى الاخبار الا انه ان تم الاجماع في هذه المسئلة على عنوانهم المذكور في كلامهم كان ذلك ردا على صاحب الجواهر ره لاستلزام
عنوانهم وجود المورد واستلزام مذهبه عدم وجوده ونحن وان لم نتحقق الاجماع الا انه هو ره اعترف بعدم وجدان خلاف في المسئلة فيلزمه
تخطئة القائلين بكون ايام الاستظهار عبارة عن متمم العشرة الامر الرابع من الامور التي تضمنها العبارة هو انه ان استمر الدم بعد
الاستظهار حتى يجاوز العشرة كان ما اتت به من العبادة مجزيا وذلك لان استمرار الدم كشف في ذلك عن كون ما بعد العادة استحاضة
وان كان زمان التجاوز قليلا وذلك لانه بعد انكشاف كون الدم استحاضة تكون المراة طاهرا من حدث الحيض فيكون ما اتت به مجزيا
من العبادة وقد اعترف صاحب الجواهر ره بانه على مختاره من كون ايام الاستظهار عبارة عن متمم العشرة لا تاتي بشيء حتى يكون مجزيا
ثم ان من المعلوم ان اتيان ما اتت به انما هو فيما بعد ايام الاستظهار واما في ايام الاستظهار فانها تترك العبادة وح يجري البحث
في قضاء ما تركته في ذلك الزمان من العبادة فنقول اما الصوم الفائت في ايام الاستظهار فلا ريب في وجوب قضائه في المفروض لوجوبه على
كل من تقديري الحيض والطهر واما الصلوة التي تركتها فيها فالمشهور وجوب قضائها ايضا واستشكل فيه العلامة في نهاية الاحكام حيث
قال وذات العادة تغتسل بعد عادتها بيوم او يومين فان انقطع على العاشر اعادت الصوم لا الصلوة لانها اجزئها فعله وفي وجوب قضاء صلوة اليومين

كتاب الطهارة

اشكال انتهى وتوقف فيه صاحب المدارك وحكي عن بعض من تأخر عنه ومنشأ بعضه حجة الاولين وجوه الاول دلالة لفظ الاستظهار الوارد في
الاخبار لان المراد به طلب ظهور حال الدم الزائد على العادة واستكشافه من حيث كونه حيضا او استحاضة والكاشف منحصر فيما
ذكره الاصحاب وهو الانقطاع على العشرة الكاشف عن كون الدم المذكور حيضا والتجاوز عنها الكاشف عن كونه استحاضة فيلزم منه ما بعده
الثاني ما دل من الاخبار على ان ما بعد ايام العادة ليس بحيض خرج عنه بحكمها ما قام الاجماع على خلافها وهو الزائد الذي انقطع
على العشرة فيبقى غيره الثالث ما دل على ان المستحاضة تجلس ايام حيضها المحسوبة بضميمة ما دل على ان المستظهرة ولما ينقطع الدم
مستحاضة الرابع ما حكاه في الحدائق عن بعض فضلاء متاخري المتاخرين وهو انه قال يستفاد من رواية يونس عن غير واحد عن الصادق
الرجوع الى العادة مع التجاوز وانه مع الرجوع الى العادة يثبت ما ذكروه من الاحكام وانها وان كانت غير صحيحة الا ان الاصحاب
قد اجمعوا على العمل بمضمونها لكن اورد عليه صاحب الحدائق ره بان مورد الرواية من اولها الى اخرها وما اشتملت عليه من
السنن الثلثة انما هو فيما اذا استمر الدم ودام عليها اشهرا عديدة بل سنين عديدة وصريح كلام الاصحاب انما بالنسبة الى اول
الدم اذا تجاوز العادة ولهذا يفصلون بين انقطاعه على العشرة وتجاوزه لها وان لكل منهما احكاما غير الاخر وبذلك يظهر ان ما
استند اليه ليس من محل البحث في شيء هذا كلامه ره حجة الاستشكال وان لم يصرح بها العلامة ره الا انها على ما ذكرها بعضهم هي ان
اصل الاداء لم يكن واجبا بل كان حراما بناء على وجوب الاستظهار واجيب عنها بان عدم وجوب الاداء او حرمته لا يقتضي سقوط القضاء
لكونه بفرض جديد ورد بما وجه الاستشكال بدعوى ظهور ادلة الاستظهار في عدم القضاء واجيب بان اقصى ما هناك انه لم يقع
فيها التعرض للقضاء ولا دلالة فيه على انتفائه في الواقع كما انه لم يتعرض لما فات من الصوم فيها مع انه من المقطوع بوجوب قضائه وكان
ترك ذلك انما هو للاعتماد على الادلة الخارجية ووجه توقف صاحب المدارك ره دعوى خلو النصوص عن الحكم بالقضاء ويظهر اندفاعه
مما ذكر تنبيه قال في الجواهر ان الظاهر من النص والفتوى اختصاص الاستظهار المتقدم بالدور الاول دون الدور الثاني
كما اذا فرض استمرار الدم فيها اليه ولعله كذلك لما دل على التحيض للمستحاضة باقرائها وبايام حيضها لكن لا يبعد استحباب ذلك لها
باليوم واليومين لما عساه يظهر من بعض الاخبار كما انه يمكن دعوى استحباب الاستظهار بيوم للمبتدأة عند الرجوع الى عادة نسائها
مع القول بعدم استظهارها العشرة في الدور الثاني لقوله في رواية محمد بن مسلم وزرارة يجب للمستحاضة ان تنظر بعض نسائها فتقتدي
باقرائها ثم تستظهر بيوم وظاهر الشهيد في الذكرى العمل به انتهى ويتجه على الاستحباب في المقامين ما تقدم من الاشكال على القول
باستحباب الاستظهار من عدم صحة رجحان ترك العبادة لاستلزامه انتفاء الرجحان فيها كما عرفت التفصيل في المسئلة الرابعة قوله اذا
طهرت جاز لزوجها وطؤها قبل الغسل على كراهية الضمير في قوله طهرت يعود الى مطلق الحائض لا الى خصوص ذات العادة وذكر الزوج
من باب المثال لكونه اصلا في السلطنة على البضع باعتبار كون المقصود من التزويج هو الاستمتاع والا فسيد الامة ايضا يجري فيه حكم
هذه المسئلة وهو الجواز على ما ذكره ره وتحقيق المقال يتم بالتكلم في امرين الاول انه يجوز للرجل وطي زوجته وامته بعد انقطاع دم
الحيض ظاهرا وباطنا قبل ان تغتسل غسل الحيض لكن على كراهة وهذا هو المعروف عندهم والمشهور لديهم وحكي عن الصدوق ره القول
بالحرمة لانه قال في الفقيه ما نصه ولا يجوز مجامعة المرأة في حيضها لان الله عز وجل نهى عن ذلك فقال ولا تقربوهن حتى يطهرن يعني بذلك
الغسل من الحيض فان كان الرجل شبقا وقد طهرت المرأة واراد ان يجامعها قبل الغسل امرها ان تغسل فرجها ثم يجامعها انتهى و
مثله عبارته في الهداية في باب النكاح الا انه ابدل قوله شبقا بقوله مستعجلا ومثلهما عبارة المقنع في باب النكاح ايضا الا انها مصدرة
بصيغة نهي المخاطب فانه قال فيه ولا تجامع امرأة حائضا اه لكن في كشف اللثام بعد ما نقل صدر العبارة واستظهر منه الحرمة قال
ما صورته لكن بعد ذلك انه ان كان شبقا واراد وطأها قبل الغسل امرها ان تغسل فرجها ثم يجامعها وهو يعطي ارادته شدة الكراهة
انتهى ولم يفهم لما استفاده من ذيل الكلام وجها محصلا وقال في ك ونقل عن الصدوق ره القول بتحريمه قبل الغسل وكلامه في من لا
يحضره الفقيه لا يعطي ذلك فانه قال وساق العبارة التي حكيناها ثم قال وهو صريح في جواز الوطي قبل الغسل اذا كان الزوج
شبقا وغسلت فرجها فلا يتم اسناد التحريم اليه مطلقا انتهى ومحصل المنع من اطلاق الصدوق ره الحكم بالحرمة وهو لا ينافي ثبوت
حكمه بالتحريم في الجملة في مقابل القول بالاباحة مع الكراهة اعني فيما لو لم يجتمع القيدان من كون الرجل شبقا وغسلها الفرجها
فالحاصل ان الصدوق ره يقول بالتحريم الا انه يستثني منه صورة وهو ما اجتمع فيه القيدان فيقول فيه بالجواز لبعض الاخبار الدالة



على ذلك وحكى عن روض الجنان تقويته قول الصدوق ره احتج القائلون بالجواز بوجوه الاول اصالة الاباحة وارادوا بها لا اباحة
في الافعال التي لم يعلم النهي عنها من جانب الشارع ووجه صحة الاستناد الى هذا الاصل هو سلامته عن معارضة استصحاب التحريم و
ذلك لان النهي عن الوطي في الاخبار انما تعلق اما بوطي الحائض واما بوطي الزوجة في ايام حيضها ولا يتاتى من شيء منهما التحريم
اما الاول فلان المفروض انقطاع دم الحيض ظاهرا وباطنا فقد ارتفع ذلك العنوان الذي كان قد تعلق به التحريم واما الثاني
فلان ايامها قد انقضت الثاني ما تمسك به جماعة منهم صاحب الذخيرة ره من قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتخفيف كما قرء به
السبعة اي يخرجن من الحيض يقال طهرت المرأة اذا انقطع حيضها جعل سبحانه وتعالى غاية التحريم انقطاع الدم فيثبت الحل بعده عملا
بمفهوم الغاية لان الحق انه حجة بل صرح الاصوليون بانه اقوى من مفهوم الشرط ولا ينافي ذلك قراءة التشديد اما اولا فلان تفعل
قد جاء في كلامهم بمعنى فعل كقولهم تبين وتبسم وتطعم بمعنى بان وبسم وطعم وقيل ومن هذا الباب المتكبر في اسماء الله تعالى بمعنى الكبير و
اذا ثبت اطلاق هذه البنية على هذا المعنى كان الحمل عليه اولى صونا للقراءتين عن التنافي واما ثانيا فلامكان حمل النهي في هذه
القراءة على الكراهة توفيقا بين القراءتين ويكون المنهي عنه المباشرة بعد انقطاع الدم لسبق العلم بتحريمها حال الحيض من صدر
الاية اعني قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض والى هذا اشار في المعتبر حيث قال ولو قيل قد قرء بالتضعيف في يطهرن قلنا فيجب ان
يحمل على الاستحباب توفيقا بين القراءتين ودفعا للتنافي بينهما ولا يعارض بمفهوم قوله تعالى فاذا تطهرن فأتوهن حيث شرط في اباحة
الوطي التطهر الذي هو الغسل لانا نقول مفهومه استفادة رجحان الوطي مع التطهر وهو اعم من التحريم فيحمل الاباحة سلمنا ان الامر
هنا للاباحة لكنا نمنع ارادة الغسل من التطهر لانه يتوقف على ثبوت وضعه له شرعا وهو ممنوع بل يتعين حمله على الطهر لوروده بمعنا
لغة كما تقدم او على المعنى اللغوي المتحقق بغسل الفرج خاصة سلمنا ان المراد بالتطهر هو الغسل لكن مفهومان تعارضا فان لم يرجح
اقويهما تساقطا ويبقى حكم الاصل سالما عن المعارض انتهى وفيه مواضع للنظر احدها ما ذكره في الوجه الاول من رفع التنافي اذ يتجه
عليه اولا ان وجوب الجمع بينهما موقوف على ثبوت تواتر كل من القراءتين بناء على تواتر جميع القراءات السبع او ثبوت الاجماع على جواز العمل
بكل منهما وكلا الامرين محل منع كما قررناه في الاصول وثانيا انه بعد الالزام بالجمع فالجمع غير منحصر فيما ذكره من التصرف في التطهر لامكان
تحصيله بالتصرف في الطهر بحمله على الطهارة الحاصلة عقيب الغسل بل يمكن ان الثاني اولى فالظاهر من حمل التطهر على الطهر من الحيض
وهذا الوجه اورده بعض المحققين ره وقال ايضا في ذيل كلماته اللاحقة ما نصه ثم على فرض ترجيح قراءة التخفيف على قراءة التشديد
وتعارضها مع الفقرة اللاحقة فحمل الطهر على الخلو من حدث الحيض بغية بالاغتسال اولى من حمل التطهر على الخلو من دم او غسل الفرج
او وضوء الصلوة وثالثا ان التطهر من مقولة الفعل هنا لعدم ارادة الانفعال منه قطعا فارادة الطهر الذي هو من قبيل الكيف منه
بعيد ومنه يعلم ان تنظيره بالامثلة المذكورة وقياسه عليها قياس مع الفارق لان المراد فيها هو الفعل ولكن الانصاف ان هذا
الوجه يندفع بان مراده بالتنظير والمقايسة هو ان المزيد فيه قد استعمل في معنى المجرد واصل التطهر تحصيل الطهر الذي هو الكيف كما
في قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا واطلاقه على الاغتسال مبني على كونه تحصيلا للكيف فهذا استعمال ما وضع لتحصيل الكيف في نفس
الكيف فلا بعد وثانيها ما ذكره في الوجه الثاني فانه مضافا الى ما عرفت من توقف وجوب دفع التنافي على المقدمتين اللتين تقدم
المنع منهما يتجه عليه ان ما ذكره حكاية عن المعتبر يعطي استحباب ترك الوطي قبل الغسل فلا يصح ان يكون اشارة الى ما ذكره من كون الوطي
قبل الغسل مكروها لان ترك المستحب ليس مكروها ويندفع الايراد بان الظاهر انه اعتمد في ذلك على ما ذكره المصنف في المعتبر في اول
المسئلة من قوله ره واذا انقطع دمها حل وطؤها لكن يكره انتهى ولا يتوهم انه يتجه الاعتراض على المصنف من جهة ان استحباب ترك الوطي
لا يستلزم كراهة فعله لانه استفاد الكراهة من موثقة علي بن يقطين لكنه يتجه عليه سؤال وهو انه لم حمل النهي في لا تقربوهن على استحباب
الترك مع ان كراهة الفعل اقرب منه الى التحريم عرفا واعتبارا فتدبر واورد عليه ايضا بعض المحققين ره بان حمل قراءة التشديد على
الكراهة لا يخلو من استعمال اللفظ في المعنيين لان تعدد القراءة في يطهرن لا يوجب تعدد الاستعمال في لا تقربوهن يعني ان لا تقربوهن
لا يراد به على قراءة التخفيف الا الحرمة واذا حمل بناء على قراءة التشديد على الكراهة والمقصود هو الجمع بين القراءتين لم يختلف الحال
في لا تقربوهن ولم يتعدد الاستعمال فيه فيلزم ان يراد به الحرمة حتى يوافق التخفيف ويراد به الكراهة حتى يوافق التشديد والمفروض هو
الجمع بين القراءتين فيلزم استعمال لا تقربوهن فيهما جميعا فتدبر ثالثها انه انما يثبت لقوله تعالى فاذا تطهرن فأتوهن مفهوما وجعل مفهومه

كتاب الطهارة

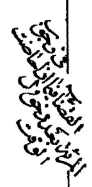
نفي رجحان الوطي في كلامهما واضح السقوط اما الاول فلان قوله تعالى فاذا تطهرن مفهوم قوله تعالى حتى يطهرن قد وقع التصريح به في الكلام ومثل
هذه الجملة الشرطية مما لا يقصد منه المفهوم ونظيره قولنا لا تبرح من مكانك حتى يجيء زيد فاذا جاء فامض في حاجتك فان الجملة الشرطية ح منطوقها
تعبيد لمفهوم قولنا حتى يجيء زيد فليس لها مفهوم واما الثاني فلان الامر الواقع في الجزاء لم يستعمل الا في الترخيص في الاتيان والمقاربة فلو
فرض انه قصد المفهوم في الجملة كان المفهوم ح نفي الاباحة لا نفي الرجحان وايهما ما ذكره بعد تسليم كون الامر بالاتيان للاباحة من منع ارادة
الغسل من التطهر استنادا الى توقفها على وضعه له شرعا فيتعين حمله على التطهر لورود بمعنا لغة او على غسل الفرج لتحقق المعنى اللغوي به
فانه غير سديد لان الاستعمال في غسل الفرج اذا جاز لكونه مصداقا للمعنى اللغوي فالاستعمال في الاغتسال لا اشكال في جوازه من جهة كونه
مصداقا للمعنى اللغوي بعد ملاحظة ان الشارع جعله ازالة للقذارة المعنوية كما ان استعماله في غسل الفرج انما هو بملاحظة كون الدم
مما يوجب تنجيس المحل الذي هو فيه وكون ازالته تطهيرا منه وكان الاولى ابدال هذا الوجه بان قوله تعالى فاذا تطهرن انما يوهم لما كان مفهوم
قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن كان تابعا له فكل معنى اريد بالمتبوع لا بد وان يراد بالتابع ذلك المعنى بعينه فيكون المتبوع قرينة على
تعيين المراد بالتابع وتحقيق المقام انه اذا اختلف القراءة في الكتاب على وجهين مختلفين في المؤدى كما فيما نحن فيه فلا يخلو اما ان نقول
بتواتر القراءات كلها كما هو المشهور خصوصا فيما كان الاختلاف في المادة واما ان لا نقول به كما ذهب اليه جماعة وقد اخترناه في محله فعلى
الاول فهما بمنزلة آيتين تعارضتا لا بد من الجمع بينهما بحمل الظاهر على النص او على الاظهر ومع التكافؤ لا بد من الحكم بالتوقف والرجوع
الى غيرهما وعلى الثاني فان ثبت جواز الاستدلال بكل قراءة كما ثبت بالاجماع جواز القراءة بكل قراءة كان الحكم فيه كسابقه وان لم يثبت
جواز الاستدلال بذلك كما هو الحق نظرا الى عدم الدليل عليه وكون الشك في حجيته علة تامة في عدم الحجية فلا بد من التوقف عن الترجيح و
الرجوع الى القواعد والى الاصول لعدم الدليل على الترجيح الى المرجحات المنصوصة ليس موردها الا الاخبار والمرجحات الظنية لا دليل
على اعتبارها هاهنا الا بناء على اعتبار الظن المطلق الذي لا نقول به ففيما نحن فيه لا بد من الرجوع الى اصالة الاباحة واما ما ذكره بعض
المحققين ره في رسالته التي عملها في حجية القطع والظن من انه يحكم هنا باستصحاب الحرمة قبل الاغتسال اذ لم يثبت تواتر التخفيف او بالجواز
بناء على عموم قوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم من حيث الزمان خرج منه ايام الحيض على الوجهين في كون المقام من استصحاب حكم المخصص او العمل
بالعموم الزماني انتهى فهو مما لا نقول به اما استصحاب الحرمة فلما عرفت من انتفاء الموضوع واما الجواز بناء على العموم الزماني فلعدم كون
كلمة انى للزمان وانما هي للمكان واما الحكم بالحرمة استنادا الى استصحاب حكم المخصص فلابتنائه على كون المقام مجرى الاستصحاب
وقد عرفت خلافه ولعله ره ذكر ذلك لمجرد ابداء الاحتمال والارشاد الى مبنى المقال لا لكونه مختاره وقد عرفت عدم ثبوت تواتر
القراءات وعدم ترجيح بعضها على بعض علمت ترددا للفظ المنزل بين التشديد والتخفيف وسقوط الاستدلال بالاية من هذه الجهة بل زاد
بعض المحققين ره انه قد يظهر من الفقرة اللاحقة وهي قوله فاذا تطهرن فأتوهن توقف جواز الوطي على التطهر وهو ظاهر في الاغتسال
ولا يعارضه الفقرة السابقة لما عرفت من سقوط الاستدلال بها ثم قال نعم ربما يعارضها ظاهر قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض بالتقريب
المتقدم واشار به الى ما قدمه من ظهور قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض في اختصاص وجوب الاعتزال بمجال الحيض خصوصا بعد تفريعه
على كون المحيض اذى ودعوى الحقيقة الشرعية في هذه اللفظة ممنوعة وان سلمت في لفظ الطهارة بالنسبة الى الافعال الثلثة هذا كلا
مه ره وهو مما يمكن المناقشة فيه اما فيما ذكره اولا فلانك قد عرفت ان مؤدى الجملة الشرطية هو مؤدى الغاية المذكورة في الكلام فاي
معنى اريد بالغاية فلا بد وان يراد بالشرط المذكور فيها فاذا فرض ترددها بين المعنيين وعلم تبعيته لها لك سرى التردد اليه ايضا
اذ الجملة الشرطية المذكورة ليست مستقلة حتى يلاحظ ما يظهر منها بحيالها ويندفع بان اجمال الجملة السابقة لا يصلح رافعا لاصل تحققه
في قوله تعالى فاذا تطهرن لان استعماله في معنى المجرد مجاز والسر في ذلك انه قد يقع التصريح ببعض المراتب المتأخرة عن الغاية فيقال
في مثل المثال المذكور لا تبرح من مكانك حتى يذهب زيد فاذا مشى فرسخا فامض في حاجتك فيجوز ان يكون قوله تعالى فاذا تطهرن حتى يطهرن
بالتخفيف من هذا القبيل مثل هذه الجملة الشرطية يكون له مفهوم فيما قبل مسير زيد بمقدار فرسخ لا يجوز للمخاطب المضي في حاجته وبهذا
يندفع ما اوردناه سابقا على صاحب ره من نفي المفهوم واما فيما ذكره اخيرا فلانه مع بقاء احتمال قراءة حتى يطهرن بالتشديد لا بد وان
يكون المراد به ما بعد المحيض كما ان المراد بقوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض هو حال الحيض فيكون الحكم بحرمة وطي الحائض من اول حيضها الى
ان يصيبها الاغتسال بعد النقاء فقد بين بجملتين فلا يظهر الاختصاص من الجملة السابقة اذ ليس فيها الا تقييد الفعل بالظرف الذي هو

يشير الى ان المحيض في اللغة مجاز عن نفس الدم لانه مصدر لا اسم مكان والاولى ان يكون مصدرا وشرعا عبارة عن محل الحيض ه

قوله في المحيض ولا مفهوم له حتى يستفاد العصر من مجموع المنطوق والمفهوم وتفريع الامر بالاعتزال على كون المحيض اذى يأبى عنه القصر لجواز
ان يكون اثر بعد انقطاعه نظرا لبقاء اثر المرض الموجب للتحمي بعد البرء عما كان يتحمى منه في حال المرض وح فلا تعارض قوله تع فاذا تطهرن
فأتوهن هذا وقد علم مما ذكرنا ان التعارض بناء على قراءة التخفيف انما هو بين مخالفة الظاهر في لفظ يطهرن او يطهرن لا بين مفهوم
الغاية في الاول ومفهوم الشرط في الثاني كما زعم صاحب المدارك ره فتحصل من جميع ما نقدم ان الاية لا تنهض دليلا على الجواز في هذا المقام
لتردد امرها بين الامرين وظهورها في المنع ولا اصرح في ذلك فاباي فيتجه من جهة قيام الادلة الاتية الثالث الاجماعات المنقولة عن الخلاف
والانتصار والغنية وظاهر السرائر وعن التبيان ومجمع البيان واحكام الراوندي المؤيدة بتصريح بعض المتاخرين بنفي الخلاف ومن عدا الصدوق
الرابع الاخبار كموثقة عبد الله بن بكير عن الصادق ع قال اذا انقطع الدم ولم تغتسل فليأتها زوجها ان شاء وموثقة علي بن يقطين
عن ابي الحسن ع في الحائض ترى الطهر يقع عليها زوجها قبل ان تغتسل قال لا بأس وبعد الغسل احب الي ورواية عبد الله بن المغيرة
عمن سمعه عن العبد الصالح ع في المراة اذا طهرت من الحيض ولم تمس الماء فلا يقع عليها زوجها حتى تغتسل وان فعل فلا بأس وقال تمس
الماء احب الي بناء على ان مس الماء كناية عن الغسل ويدل على الجواز في الجملة صحيحة محمد بن مسلم الاتية حجة ما ذهب اليه الصدوق وعلى ما استفاد
من مطاوي كلمات المتاخرين هي الاخبار الدالة على التحريم كموثقة سعيد بن يسار عن الصادق ع قال قلت المراة يحرم عليها الصلوة ا
فلزوجها ان يأتيها قبل ان تغتسل قال لا حتى تغتسل وموثقة ابان بن عثمان عن عبد الرحمن قال سالت الصادق ع عن امراة حاضت حتى طهرت
في سفر فلم تجد الماء يومين او ثلثة هل لزوجها ان يقع عليها قال لا يصلح لزوجها ان يقع عليها حتى تغتسل ورواية ابي بصير عن الصادق ع
عن امراة كانت طامثا فرأت الطهر يقع عليها زوجها قبل ان تغتسل قال لا حتى تغتسل بضميمة صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع في المراة ينقطع
عنها دم الحيض في اخر ايامها قال اذا اصاب زوجها شبق فليأمرها بغسل فرجها ثم يمسها ان شاء قبل ان تغتسل ووجه الاستدلال هو ان تقييد
ورواية ابي بصير افادت التحريم والصحيحة افادت استثناء ما اجتمع فيه القيدان والجواب ان موثقة ابان من جهة تضمنها للفظة لا يصلح ظاهرة
في الكراهة ولا اقل من عدم ظهورها في الحرمة وموثقة سعيد بن يسار ورواية ابي بصير لا ينافيان الاخبار الصريحة في الجواز لتأيدها بعمل من
عدا الصدوق ره واعتضادها بالاجماعات المنقولة وفي الحدائق ان الاظهر عندي في هذه الاخبار يعني اخبار الحرمة هو الحمل على التقية
فان جل العامة على التحريم في هذه المسئلة ونقل في المنتهى عن الشافعي والزهري وربيعة ومالك والليث والثوري واحمد واسحق وابي ثور انتهى
ولا بأس به فان الروايات المذكورة قد رويت عن الصادق ع وقد نقل الفاضل القمي ره عن تواريخ العامة ان مدار اهل الكوفة في عصره ع كان
على فتاوى ابي حنيفة وسفيان الثوري ورجل اخر ويجوز حملها على الكراهة بدلالة قوله ع في موثقة علي بن يقطين وبعد الغسل احب الي
وقوله ع في رواية ابن المغيرة تمس الماء احب الي واما صحيحة محمد بن مسلم فانها تعطي ارتفاع الكراهة بغسل الفرج اذا اصاب زوجها شبق واراد
ان يجامعها فالمختار ما ذهب اليه الاكثر الثاني انه بعد اختيار القول بالجواز قبل الغسل هل يعتبر او يجب او يستحب امر اخر فيه خلاف فقيل
بانه يشترط في حل الوطي غسل الفرج وهذا هو الذي صرح به كلام ابن زهرة في الغنية حيث قال فان انقطع الدم عنها جاز لزوجها
وطؤها اذا غسلت فرجها سواء كان ذلك في اقل الحيض او اكثره وان لم تغتسل بدليل الاجماع المشار اليه وقوله تع لا تقربوهن حتى يطهرن
فجعل سبحانه انقطاع الدم غاية لزمان حظر الوطي فيجب جوازه بعدها على كل حال الا ما اخرجه الدليل من حظر ذلك قبل غسل الفرج
وقوله تع فاذا تطهرن فأتوهن من حيث امركم الله محمول على غسل الفرج ويحتمل ان يكون بمعنى يطهرن هذا كلامه ونسبه في كشف اللثام هذا القول
الى ظاهر الاكثر ولا يخفى ان هذا القول عبارة اخرى عن حرمة الوطي قبل الاغتسال الا اذا غسلت فرجها اذ ليس حاصل القول بانه يجوز
الوطي قبل الاغتسال ولكن يتوقف جواز الوطي على غسل الفرج الا ذلك فهذا القول يفترق عن قول الصدوق ره باعتبار الشبق ايض
وقيل يتوقف حل الوطي على احد الامرين من الوضوء ومن غسل الفرج وحكى هذا القول عن ظاهر التبيان والمجمع واحكام الراوندي وقيل بوجوب
غسل الفرج اذا غلبته الشهوة واختاره كاشف اللثام وحاصله انه لم يتحقق غسل الفرج كان معاقبا من جهة ترك الواجب الذي هو غسل
الفرج لا من جهة حرمة المقاربة وقيل باستحباب غسل الفرج وهو صريح في السرائر والمعتبر والذكرى وحكي عن المنتهى والبيان وفي جامع
المقاصد انه مستحب استحبابا مؤكدا انتهى وصرح ابن ادريس ره انه مع استحبابه يزيل الكراهة ايضا اما القول الاول فقد عرفت مستنده
في الكلام الذي حكيناه عن قائله واما القول الثاني فقد اعترف في الجواهر بانه لم يقف له على دليل بل قال بعض المحققين ره لم نعثر على
دليل لاعتبار الوضوء عينا ولا تخييرا وجوبا او استحبابا واما القول الثالث فقد تمسك له في كشف اللثام بصحيحة محمد بن مسلم المتقدم ذكرها

ورواية

ورواية ابي عبيدة عن الصادق عليه السلام عن الحائض ترى الطهر في سفر وليس معها من الماء ما يكفيها وقد حضرت الصلوة قال اذا كان معها بقدر ما تغسل به فرجها فتغسله ثم تتيمم وتصلي قال فيأتيها زوجها في تلك الحال قال نعم اذا غسلت فرجها وتيممت فلا بأس واما القول الرابع فقد استند فيه بعض المحققين ره الى الاصل والاطلاقات مع وقوعها في مقام البيان وفرع عليه حمل الامر بالامر في صحيحة محمد بن مسلم على الاستحباب ويبقى في المقام شيء آخر وهو انه هل يزيل الكراهة فنقول الظاهر ذلك لان مساق الصحيحة ظاهر في الدلالة عليه خصوصا بملاحظة الاخبار الناهية مع حملها على الاستحباب وان كان صيغة افعل ظاهرة فيه بعد تعذر الوجوب وطريق الاحتياط واضح لان مقتضاه ترك الوطي بدون غسل الفرج والوضوء واحوط منه الترك قبل الغسل مطلقا حتى مع الامرين المذكورين فرع على القول بوجوب الغسل للوطي هل يقوم التيمم مقامه ام لا قولان صرح بالاول في الذكرى حيث قال ولو قلنا بالوجوب وتعذر الماء فالتيمم لخبر ابي عبيدة عن الصادق ع انتهى واستحسنه في جامع المقاصد بعد ان نسبه الى الرواية واستظهره من عبارة المنتهى وحكى عن غيرهما ايضا واختار العلامة ره في نهاية الاحكام الثاني حيث قال ولو لم يجد الماء فالاقرب عدم وجوب التيمم لو شرطنا الطهارة انتهى واستدل للقول الاول مضافا الى رواية ابي عبيدة المتقدمة بعموم بدلية التراب عن الماء وموثقة عمار عن ابي عبد الله ع عن المرأة اذا تيممت من الحيض هل تحل لزوجها قال نعم ويستدل للقول الثاني بان الحكم منوط بالاغتسال وعموم البدلية انما يراد به البدلية من حيث الاحكام المنوطة بالطهارة ورفع الحدث لا بخصوص بعض الوضوءات او الاغسال والروايتان ضعيفتان معارضتان بموثقة عبد الرحمن المتقدمة ثم ان بعض المحققين ره بعد ذكر هذا الاستدلال قال ح فاما ان يحكم بجواز الوطي بناء على ان الاغتسال شرط اختياري واما ان يحكم بالمنع لاطلاق شرطيته مع امكان ان يقال ان حدث الحيض لا يرتفع بالتيمم فهي مثل الاغتسال حائض ولهذا استدل في الروض على اشتراط الصوم بغسل الحيض بانها قبل الغسل حائض فتأمل انتهى والظاهر انه اشار بالامر بالتأمل الى ان كلام الشهيد الثاني ره ليس بصدد بيان الغسل في مقابل التيمم وانما هو بصدد بيان الغسل في مقابل عدمه وذلك لا ينفي قيام بدل له في مقامه ويمكن ان يكون اشارة الى ان عدم ارتفاع حدث الحيض لا يستلزم عدم جواز الوطي لجواز كون التيمم مبيحا له لا رافعا للحدث كما هو مبيح للصلوة مع عدم كونه رافعا للحدث عند جماعة بل عند الاكثر والاظهر عندي قيام التيمم هيهنا مقام الغسل بدلا له لموثقة عمار المؤيدة برواية ابي عبيدة ولا يعارضهما موثقة عبد الرحمن من حيث تضمنها للفظ لا يصلح الظاهر في الكراهة دون الحرمة ثم انه على القول بزوال التحريم او الكراهة بالتيمم هل يشرع ايجاده لمجرد ازالة الحدث في الامرين به ام يتوقف على قصد الاتيان به للدخول في الصلوة او غيرها مما يشرع التيمم به لاجله فلا يشرع غيره الظاهر من المحقق الثاني ره هو الاول لانه قال في جامع المقاصد بعد استحسان القول باستحباب التيمم للوطي ما نصه ولا فرق بين ان نصلي به وعدمه انتهى ولكن توقف فيه بعض المحققين ره والاظهر عندي هو الاول لاطلاق قوله ع في موثقة عمار نعم لانه بمنزلة ان يقال المرأة اذا تيممت من الحيض تحل لزوجها ثم على القول بوجوب التيمم لو تعذر الصعيد فهل يجوز الوطي ح بدونه ام لا قال العلامة ره في نهاية الاحكام ولو لم يجد الماء فالاقرب عدم وجوب التيمم لو شرطنا الطهارة فان قلنا بالتيمم وفقد التراب فالاقرب تحريم الوطي انتهى وهذا القول قد قواه بعض المحققين ره واستند فيه الى اطلاق دليل الشرطية لكنه في ذيل كلامه احتمل انصراف ادلة الاشتراط الى حال التمكن ولي فيه نظر لان المتضمن للتيمم ليس الا روايتين رواية ابي عبيدة ورواية عمار فالاولى لم يتعلق الا بحكم جواز الوطي لامرأة تيممت لصلوتها فصلت به واما الثانية فقد ذكر فيها الجملة الشرطية في كلام السائل والظاهر منه السؤال عن مدلول منطوقها من دون نظر الى مفهومها فلا اثبات فيها لحرمة الوطي عند انتفائها خصوصا مع عدم القدرة عليه الا ان يقال ان عدم الجواز بدون التيمم كان مسلما عند السائل ولهذا سأل عن صورة وجوده وانه هل يكون مسوغا المسألة الخامسة قوله اذا دخل وقت الصلوة فحاضت وقد مضى مقدار الطهارة والصلوة وجب عليها القضاء وان كان قبل ذلك لم يجب قد تضمنت العبارة بيان الحكم في صورتين الاولى تحقق الحيض بعد دخول وقت الصلوة ومضي مقدار يسع الطهارة والصلوة منه وقد حكم المصنف ره فيها بالوجوب بل في ذيل العبارة ان هذا مذهب الاصحاب وفي كشف اللثام بعد قول العلامة ره واذا حاضت بعد دخول وقت الصلوة بقدر الطهارة واداءها قضتها فقد صرح بقوله وجوبا اذا طهرت اجماعا على الظاهر وكانهم نظروا الى اصل الحكم في الجملة وان كان يظهر من الاكثر او من جماعة كما يأتي اعتبار امور اخر مضافا الى التمكن من الطهارة وكيف كان فقد احتجوا على حكم المسألة بصدق اسم الفوات المأخوذ في ادلة وجوب القضاء وبموثقة يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله ع قال في امرأة دخل وقت الصلوة وهي طاهر فاخرت الصلوة حتى حاضت قال تقضي اذا طهرت ومضمرة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألته عن المرأة اذا طمثت بعد



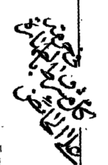
ان تزول الشمس ولم تصل الظهر هل عليها قضاء تلك الصلوة قال نعم قال في الذكرى في سند الروايتين ضعف الا انهما مؤيدتان بعموم ما دل
على وجوب قضاء الفوائت انتهى ويبقى الكلام في امور الاول ان المعتبر خفة ما يمكن من الصلوة بحسب حالها من القصر والاتمام والسرعة
في الافعال والبطؤ والصحة والمرض خالية من الافعال المندوبة وقد صرح بذلك جماعة منهم العلامة في نهاية الاحكام بل زاد فيها
قوله حتى انها لو طولت صلوتها فحاضت في اثنائها والماضي من الوقت يسع تلك الصلوة لو خففتها لزمها القضاء انتهى وهو الموافق
للقاعدة لانها بمجرد التمكن من اقل ما يصدق عليه الصلوة تثبت في حقها ويتوجه الامر بها اليها فمع عدم الاتيان بالمامور به على وجهه
يتحقق صدق الفوات المنوط به وجوب القضاء ولو كانت صلوتها مما تخير فيه بين القصر والاتمام كفى في ثبوت القضاء مضي مقدار وقت
المقصور وان شرع فيها تامة صرح به في كشف اللثام وهو المحكي عن الذكرى ونفى عنه البعد في الجواهر والظاهر انه يتعين قضاؤها
مقصورة ان لم يسع الوقت الماضي اتيانها تامة وهو مقتضى الامر بقضاء ما فات كما فات بعد ملاحظة ان احد طرفي الواجب المخير يتعين عند
تعذر الطرف ثم انه لا يبعد ايجاب القضاء بمضي ما تقدم من الوقت وان كانت ممنوعة عن الاداء بحسب الظاهر كما لو كان فرضها التيمم مثلا
لعدم الماء وقلنا بعدم الصحة الا عند ضيق الوقت فاخرت لانتظار ذلك فصادفها الحيض لصدق اسم الفوات عليه بسبب التكليف في الواقع لانها
لو علمت بوقت الحيض كان اللازم عليها في ذلك الوقت اتيان التيمم والصلوة لتحقق التضيق بالنسبة اليها فثبت في حقها الصلوة وذلك
موجب لصدق اسم الفوات وعدم العلم انما يرفع الاثم هكذا قال في الجواهر ثم قال واحتمال تعليق القضاء على التضييع والتفريط كما عساه
يظهر من بعض الاخبار ضعيف لعدم صلاحيتها لاثبات ذلك الثاني انه يشترط في ثبوت قضاء الصلوة مضي زمان يسع الطهارة
لها من وقتها وقد نص عليه المصنف والعلامة ره وغيرهما ونسبه في كشف اللثام الى ظاهر الاكثر استنادا الى اعتبارهم تمكنها من الصلوة وهو
في محله لعدم التمكن من المشروط بدون الشرط الاختياري ومن الواضح ان الشارع اعتبر الطهارة شرطا في صحة الصلوة واستشكل العلامة
ره في كتاب الصلوة من نهاية الاحكام في اشتراط مضي مقدار الطهارة من الوقت في ثبوت القضاء ثم قال وهل يعتبر مع امكان فعل الصلوة
قدر زمان امكان الطهارة من الوقت اشكال ينشأ من توقف صحتها عليها ومن امكان تقديمها على الوقت الا اذا لم يجز تقديم طهارته
كالمتيمم والمستحاضة انتهى وحكى في كشف اللثام عن الشهيد انه رفع الثاني من وجهي طرفي الاشكال وهو انه لا عبرة بالتمكن منها يعني من
الطهارة قبل الوقت لعدم المخاطبة بها ح انتهى نعم لو كانت متطهرة ومضى من الوقت ما يسع الصلوة دون الطهارة وجب القضاء لوضوح
لثبوت الصلوة في حقها ح من جهة توجه الخطاب اليها ح وقد نفى عنه الاشكال في كشف اللثام وحكاه عن التذكرة ونهاية الاحكام
والذكرى الثالث انه يعتبر مضي مقدار زمان يفي بتحصيل ما عدا الطهارة ايضا من شرائط الصلوة ام يقتصر في الحكم بوجوب القضاء على مضي
مقدار الطهارة دون غيرها قال في كشف اللثام في هذا المقام ما نصه واعتبر في الذكرى مقدار باقي الشرائط مع فقدها ولا بأس به
انتهى واستظهره في الجواهر من المبسوط والمعتبر والنافع والمنتهى والذكرى والبيان استنادا الى اعتبارهم التمكن وهو في محله لان التمكن من
الصلوة الشرعية كما لا يحصل بدون الطهارة كذلك لا يحصل بدون سائر الشرائط لان ذلك مقتضى الشرطية واستفاده ايضا من سؤال
الخبرين المتقدمين نظرا الى ان التاخير كما هو مدلول قوله فاخرت لا يصدق الا اذا تمكنت من فعلها وان كانت مما لم يقع لانها اخرته وكذا
لم تصل كما في سؤال الخبر فان مقتضاه انما هو ترك الصلوة اختيارا مع قدرتها على الاتيان في الاكثر المصنف ره هنا والعلامة ره في القواعد والشهيد ره
في الدروس اقتصروا على ذكر الطهارة قال في الجواهر ما صورته لكن لعله منزل على الغالب من فعلية احوالها لغير الطهارة دونها والا فلا
فرق بحسب الظاهر بين الجميع وتوقف صدق اسم الفوات ولا امر غيره وغيرهما سمعته من الخبرين ونحوهما مما ظاهره التضييع التفريط وهو غير
صادق كالاول لا يبعد مضي زمان يمكن وقوع الفعل المكلف به فلم تفعل واحتمال الفرق بين الطهارة وغيرها بانه لا يصح الفعل بدونها
بخلاف غيرها غير مجد مع توقف التكليف هنا على الجميع لمعلومية امتناع قصور الوقت عما كلف به فيه وما يقال من منع توقفه عليه في الواقع
هنا ايضا فانها لو علمت انها تحيض بعد مضي الزوال بمقدار لا يسعها لازالة النجاسة مثلا وفعل الصلوة لا يجب عليها الازالة وصح الفعل
منها معها لتضيق الوقت ضعيف بل ممنوع للفرق الظاهر بين تضيق الوقت وغيره فلا يقاس عليه بعد ان لا دليل على الاول دون
الثاني كيف مع انه لو كان كذلك لوجب تحقق القضاء عليها اذا مضى مقدار الصلوة وفعل الطهارة الترابية فحسب وهو مخالف للاجماع
بحسب الظاهر ولظاهر بعض الاخبار اللهم الا ان يدعى الفرق وهو ممنوع ايضا الثانية انها اذا حاضت قبل مضي مقدار الصلوة مع
الطهارة على ما هو ظاهر عبارة المصنف او مع سائر الشرائط ايض كما هو المختار لم يجب عليها القضاء وهذا احد الاقوال في المسئلة وضعف

بالشهرة في كلام جماعة وحكي عن الخلاف الاجماع عليه وهو المختار لاصالة البراءة مع عدم الدليل مضافا الى ان الامر بالقضاء لا يتوجه الا مع
صدق الفوات وهو موقوف على شأنية الاداء ولا مجال لها فيما نحن فيه لان الامر انما يتوجه في الزمان الذي هي خالية عن الحيض فيه ولا وجه
له لان المفروض انه لا يسع الصلوة تامة والتكليف بالفعل في وقت لا يسعه غير جائز واما ان يتوجه في المجتمع من ذلك الزمان الذي هي طاهر
فيه والزمان الذي اتصل به من زمان الحيض بقدر اتمام الصلوة بان يوقعها تامة في المجتمع منهما وهو ايضا غير صحيح لتوجه النهي اليها
في زمان الحيض عن العبادة فلا يصح ان يتوجه اليها الامر بها فيه ثانيها ما حكي عن ابن الجنيد والسيد في الجمل من الاكتفاء بمضي زمان
يسع اكثر الصلوة في الحكم بقضائها استنادا الى رواية ابي الورد قال سألت ابا جعفر ع عن المرأة التي تكون في صلوة الظهر وقد صلت ركعتين ثم
ترى الدم قال تقوم من مسجدها ولا تقضي الركعتين وان كانت رأت الدم في صلوة المغرب وقد صلت ركعتين فلتقم من مسجدها فاذا تطهرت
فلتقض الركعة التي فاتتها من المغرب اجيب بانها مع الطعن في سندها واختصاصها بالمغرب مخالفة لظاهرها لدعويها محتملة لارادة
المفرطة في المغرب مع ارادة قضاء المغرب بقضاء الركعة ثالثها ما ذهب اليه الصدوق قده في الفقيه حيث قال فان صلت المرأة من الظهر
ركعتين ثم رأت الدم قامت من مجلسها وليس عليها اذا طهرت قضاء الركعتين وان كانت في صلوة المغرب وقد صلت منها ركعتين قامت من
مجلسها فاذا طهرت قضت الركعة وهو قده في الحقيقة افتى بمضمون رواية ابي الورد واستند اليها وقد عرفت ضعف سندها رابعها ما يفيده
كلام الصدوق قده في المقنع بعد ضم ما صدر عنه في احدهما وضعه الى الآخر فانه قال في اثناء باب الحائض والمستحاضة والنفساء ما لفظه فان
طمثت المرأة بعد ما تزول الشمس ولم تصل الظهر فليس عليها قضاء تلك الصلوة وقال في آخر الباب المذكور واذا صلت المرأة من الظهر
ركعتين فحاضت قامت من مجلسها ولم يكن عليها اذا طهرت قضاء الركعتين وان كانت في صلوة المغرب وقد صلت ركعتين فحاضت قامت من مجلسها
فاذا طهرت قضت الركعة انتهى ويحصل من المجموع تفصيل في المسئلة بان الظهر لا قضاء لها اذا حاضت بعد زوال الشمس ولم تصل الظهر
حتى لو كان عند انقضاء حيضها قد مضى من اول الزوال ما يسع الصلوة تامة بجميع شرائطها وكذلك فيما لو صلت ركعتين فانها تلغيهما ولا
تقضي الصلوة انها تقضي من المغرب ركعة اذا صلت منها ركعتين وضعف هذا القول يعلم مما تقدم خامسها ما ذهب اليه الشيخ ره في
النهاية حيث قال فان رأت الدم وقد دخل وقت الصلوة ولم تكن قد صلت وجب عليها قضاء تلك الصلوة عند اغتسالها من الحيض
انتهى وتبعه ابن حمزة في الوسيلة بقوله فان حاضت بعد دخول وقت الصلوة او طهرت وتوانت في الاغتسال والصلوة وجب عليها قضاء
تلك الصلوة انتهى وهما مطلقان فيما لو مضى من الوقت زمان يمكن فيه ايقاع الصلوة تامة بجميع شرائطها وما لو لم يمض شيء من الوقت
اصلا قال في الجواهر ولعله لاطلاق خبر عبد الرحمن بن الحجاج المتقدم وغيره وهو مع شهادة خبر ابي الورد المتقدم على عدمه كموثقة سماعة
قال سألت ابا عبد الله ع عن امرأة صلت من الظهر ركعتين ثم انها طمثت وهي جالسة فقال تقوم من مقامها ولا تقضي الركعتين وغيرهما من
الاخبار ظاهر في ارادة المتمكنة قوله وان طهرت قبل آخر الوقت بمقدار الطهارة واداء ركعة وجب عليها الاداء ومع الاخلال
القضاء هذه العبارة تضمنت بيان حكمين الاول وجوب الاداء عند اتفاق نقائها قبل آخر الوقت بمقدار الطهارة واداء ركعة قال
في انه هذا الحكم ثابت باجماعنا بل عن المنتهى انه لا خلاف فيه بين اهل العلم وعلى هذا فيجب الظهران والعشاءان بادراك خمس ركعات من
آخر خلافا للشيخ ره في ط فانه قال فيه في هذا المقام وان طهرت في وقت صلوة واخذت في تاهب غسل فخرج الوقت لم يجب عليها القضاء
وان توانت عن الغسل حتى خرج الوقت وجب عليها القضاء فان طهرت بعد زوال الشمس الى بعد دخول وقت العصر قضت الصلوتين معا
وجوبا ويستحب لها قضاؤهما اذا طهرت قبل مغيب الشمس بمقدار ما تصلي خمس ركعات فان لم تلحق مقدار ما تصلي فيه اربع ركعات لزمها
العصر لا غير وان لحقت قبل المغرب مقدار ما تصلي فيه ركعة لزمها العصر واذا طهرت بعد مغيب الشمس الى نصف الليل لزمها قضاء العشائين
ويستحب لها ايضا قضاؤهما اذا طهرت الى قبل الفجر بمقدار ما تصلي خمس ركعات فان لم تلحق اكثر من ان تصلي فيه اربع ركعات لم يلزمها اكثر
من العشاء الآخرة ويلزمها قضاء الفجر اذا طهرت قبل طلوع الشمس بمقدار ما تصلي ركعة وان كان اقل من ذلك لم يكن عليها قضاء انتهى
ووجه دلالته على عدم وجوب الاداء في الموضعين اللذين حكم فيهما باستحباب القضاء هو انه لا وجه لاستحباب القضاء مع وجوب الاداء في
حكمه بالاستحباب فيهما يكشف عن انه يرى استحباب الاداء وعن الاصباح استحباب فعل الظهرين بادراك خمس قبل الغروب والعشائين بادراك
اربع قبل الفجر وعن الفقيه لزوم ان بقي من النهار مقدار ما يصلي ست ركعات بدء بالظهر وهذه المسئلة في الحقيقة تنحل الى امرين احدهما انها
ان طهرت من آخر الوقت على وجه يسع الصلوة الموقتة بذلك الوقت لزمها اداء الصلوة وثانيهما ان ادراك ركعة من الصلوة بمقوماتها

ادراك جميعها وما حكيناه من الاقوال ناظر الى الثانى بعضها ناظر الى مقوله وبعضها الى رده ويدل على الاول صحيحة عبيد بن زرارة عن ابى عبد الله ع قال قال ايما امرأة رأت الطهر وهى قادرة على ان تغتسل فى وقت الصلوة ففرطت فيها حتى يدخل وقت صلوة اخرى كان عليها قضاء تلك الصلوة التى فرطت فيها وان رأت الطهر فى وقت صلوة فقامت فى تهيئة ذلك فجاز وقت صلوة ودخل وقت صلوة اخرى فليس عليها قضاء وتصلى الصلوة التى دخل وقتها وصحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق ع قال اذا طهرت المرأة قبل غروب الشمس فلتصل الظهر والعصر وان طهرت من آخر الليل فلتصل المغرب والعشاء ونحوها رواية داود الدجاجى ثم انه يستفاد من جملة من الاخبار المذكورة وغيرها اعتبار سعة الوقت للطهارة ايضا ومثلها باقى الشرائط فهى كالطهارة فى اعتبار سعة الوقت المفقود منها وفاقا للمحكى عن صريح س والموجز لابن فهد وشرح عد والروض والمختصر والك وفى صحيحة عبيد اشارة الى ذلك حيث ان الظاهر ان التهيئة اعم من تحصيل الطهارة بل ادعى بعضهم ظهور صحيحة الحلبى الآتية ايضا فى الاعم ولعله من جهة اطلاق قوله ان كانت توانت وفيه ان المراد هو التوانى فى الغسل بدلالة مساق سابقه وكذلك لاحقه حيث انه صرح بمفهوم الجملة المذكورة بقوله وان كانت دائبة وخالف فيما ذكر جماعة فلم يعتبروا ما عدا الطهارة من سائر الشرائط لزعمهم انتفاء الدليل عليه ولكن لا يخفى عليك ان بازاء الاخبار المذكورة اخبار اخر منافية لها لكن يكفى فى ترجيح الاخبار المتقدمة اعتضادها بالاجماع ونفى الخلاف وربما ذكر لها محامل يأتى ذكرها فى باب المواقيت انشاء الله تعالى لانها اخرناها الى ذلك المقام لمزيد ارتباطها وتوقف تحصيل مدلول بعضها على تحقيق القول فى المواقيت ويدل على الثانى موثقة عمار الساباطى عن ابى عبد الله ع انه قال فان صلى ركعة من الغداة ثم طلعت الشمس فليتم الصلوة وقد جازت صلوته وقول امير المؤمنين ع فى خبر الاصبغ بن نباتة من ادرك من الغداة ركعة قبل طلوع الشمس فقد ادرك الغداة تامة وقوله ع من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر الا انه قال فى الجواهر لم اعثر على الاخير فى طرقنا كالنبوى من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة بل فى المنتهى نسبة الاخير الى رواية الجمهور كما هو الظاهر منه ايضا فى سابقه لكن الشيخ ره فى الخلاف بعد ان ذكر روايتى امير المؤمنين ع السابقتين مسندا لهما الى النبى ص قال وكذلك روى عن ائمتنا ع وفى كتاب الصلوة من المدارك بعد ان روى النبوى المتقدم والمرتضوى وغيرهما قال وهذه الاخبار وان ضعف سندها الا ان عمل الطائفة عليها ولا معارض لها فتعين العمل بها وعلى كل حال فلا يبعد جواز العمل بهذه الاخبار بعد ذكر اصحابنا لها وانجبارها بما سمعت انتهى كلام صاحب الجواهر ره وقد علم مما ذكرناه سقوط القول باستحباب الاداء اللازم من استحباب القضاء فيما لو ادرك من وقت الظهرين او العشائين مقدار خمس ركعات وذلك لانه بعد تنزيل الركعة التى ادركت فى الوقت منزلة تمام الصلوة يتوجه الامر بالاداء فى ذلك الوقت ومثله ما حكى عن الاصباح لان استحباب فعل الظهرين بادراك الخمس قبل الغروب يعلم سقوطه مما ذكر واما سقوط استحباب فعل العشائين بادراك اربع قبل الفجر فوجهه انه ان كان قد بقى للمغرب وقت وجب ادائها وان لم يبق لها وقت لم يكن للاستحباب مجال ولا دليل مضافا الى انه مع بقاء اربع ركعات قبل الفجر يكون الوقت مساويا للعشاء لا يزيد عليها ولا ينقص فالامر باتيان المغرب معها لا وجه له لانه لم يبق للمغرب مقدار ركعة حتى تندرج فى عموم من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة نعم لو كان قد بقى مقدار خمس ركعات كان ح قد بقى للمغرب مقدار ركعة من وقتها المختص بها فيجب الاتيان بها ويزاحم بها الباقى العشاء فى وقتها فيبقى لها مقدار ركعة فتندرج فى العموم المذكور ويعلم مما ذكر ايضا سقوط ما حكى عن الفقيه ان كان مراده اشتراط الست بحيث ينتفى الاتيان لو بقى مقدار خمس الثانى انها لو اخلت بالاداء اذا تمكنت من ركعة بشرائطها او بالطهارة وجب عليها القضاء وهذا هو المشهور وقد عرفت الاجماع المدعى فيه ونفى الخلاف بين اهل العلم عن المنتهى ويدل عليه صحيحة الحلبى فى امرأة تقوم فى وقت الصلوة فلا تقضى طهرها حتى تفوتها الصلوة ويخرج الوقت اتقضى الصلوة التى فاتتها قال ان كانت توانت قضتها وان كانت دائبة فى غسلها فلا تقضى ومعنى السؤال انها تقوم فى وقت الصلوة للطهارة فتشتغل بها لكنها لا تأتى الى آخرها ولا تفرغ فى وقت الصلوة فتفوتها ويدل عليه رواية عبيد بن زرارة المتقدمة وغيرها من الاخبار التى يجب العمل عليها لاعتضادها بالاجماع ونفى الخلاف ويجرى هنا ما تقدم من قول الشيخ باستحباب القضاء فيما لو ادركت خمس ركعات من وقت العصر او من وقت العشائين فلم تفعل وقول الاصباح باستحباب فعل الظهرين بادراك الخمس قبل الغروب والعشائين بادراك اربع او يلزمه استحباب القضاء فى المقامين وقول الفقيه بانه ان بقى مقدار ست ركعات من النهار بدئ بالظهر فان لازمه وجوب قضاء الظهرين ح وعكس ح اذا بقى مقدار خمس ركعات فيقضى العصر وحدها واستفاد العلامة ره فى لف من ابن ادريس انه لا قضاء بل لا اداء الا بادراك الصلوة بأجمعها فى الوقت قال ره وقال ابن ادريس اذا اسلم الكافر وطهرت الحائض والنفساء وبلغ الصبى وافاق المجنون والمغمى عليه

فى آخر فصل الاوقات

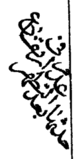
قبل غروب الشمس في وقت يتسع لفعل فرض الظهر والعصر والطهارة لهما وجب على كل قائل منهم اداء الصلوتين او قضاؤهما ان اخرهما وهذا يدل
على انه يعتبر التمكن من فعل الصلوة اجمع في الوقت انتهى ثم ان مقتضى تقييد المصنف ره كجماعة بالركعة هو انه لو كان ما ادركه من الوقت لا
يسع الا ما هو اقل من ركعة لم يجب عليه تلك الصلوة الموقتة بذلك الوقت عرفا ونفى عنه الاشكال وهو في محله وقد نفى الخلاف عنه في لف
ونقله فيه عن ف ايضا قال ره في اواخر فصل الاوقات لو ضاق الوقت عن الفريضة وتمكن من صلوة ركعة منها في الوقت وجب عليه تلك
الفريضة وهل يكون مؤديا للجميع او قاضيا للجميع او مؤديا للركعة وقاضيا للباقي قال الشيخ ره بالاول وفي اصحابنا
من قال يكون قاضيا للجميع ونقله في ف عن السيد المرتضى ره ومنهم من قال يكون قاضيا للبعض واما ان لحق اقل من ركعة فانه لا يكون
قد ادرك الصلوة ويكون قاضيا بلا خلاف بينهم ثم قال في الخلاف فلو ادرك بمقدار ما يصلي فيه خمس ركعات قبل الغروب لزمته الصلوتان
بلا خلاف وان لحق اقل من ذلك لم تلزمه الظهر عندنا هذا ما اهمنا نقله من عبارة المختلف وذلك هو الحق الذي لا محيص عنه ويدل عليه
مفهوم قوله عم من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة وغيره من الاخبار المشعرة بذلك لكن قال العلامة ره باستحباب القضاء
ففي نهاية الاحكام ما نصه ولو قصر عن ادراك ركعة سقط الوجوب واستحب قضاؤها لانه ادرك الصلوة قضاء لحق ما ادركه من الوقت انتهى وقال في
التذكرة وان طهرت في اثناء الوقت فان بقي مقدار الطهارة وادراك ركعة وجب الاداء وان لم تفعل وجب القضاء وان كان اقل
لم يجب بل يستحب انتهى وقال المصنف ره في المفروض الى الوجوب فانه بعد ان ذكر في المعتبر اخبارا مطلقة في قضاء الظهر والعصر ان طهرت
قبل غروب الشمس وقضاء المغرب والعشاء ان طهرت قبل طلوع الفجر مثل رواية ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله ع قال اذا طهرت
المرأة قبل طلوع الفجر صلت المغرب والعشاء وان طهرت قبل ان تغيب الشمس صلت الظهر والعصر وغيرها ثم قال الذي يتبين من هذه
الاحاديث ان المرأة اذا ادركت من وقت الصلوة قدر الغسل والشروع في الصلوة فاخرته حتى دخل وقت اخرى لزمها القضاء ولو
قيل بذلك كان مطابقا لمدلولها نعم لا تقضي من الصلوات اذا رأت الدم الا ما تمكنت من ادائها في حال طهرها واهملته انتهى وفيه
ان الظاهر من سياق تلك الاخبار انها على طريق العقل والعرف من سعة الوقت للصلوة المأمور بها ومع التنزل عن ذلك فنقول
الواجب في هذا المقام هو تلك تقييد الاخبار بمفهوم قوله عم من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة هذا واقتصر الشيخ ره في
النهاية في الحكم بوجوب القضاء على من ادرك ما دون الركعة من الوقت على خصوص الفجر قبل طلوع الشمس قال ره ويلزمها قضاء الفجر اذا
طهرت قبل طلوع الشمس على كل حال انتهى وابن بابويه رواية عمار عن الصادق ع فان صلت ركعة من الغداة ثم طلعت فلتتم الصلوة
وقد جازت صلوتها وان طلعت قبل ان تصلي ركعة فلتقطع الصلوة ولا تصلي حتى تطلع الشمس ويذهب شعاعها ونزلت على المفرط انتهى
قوله من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة المعتضد بعمل الاصحاب قوله ويحرم عليها كل ما يشترط فيه الطهارة كالصلوة
والطواف ومس كتابة القرآن عبر العلامة ره في الارشاد بهذه العبارة ثم قال ولا يصح منها الصوم وقال المحقق الاردبيلي ره في شرحها
كان وجوب الغسل لمثل الصلوة والطواف الواجبين اجماعي وفي الاخبار اشارة الى ذلك في الجملة وكونه مثل غسل الجنابة قد مر واما تحريم
كل ما هو مشروط بالطهارة مثلهما فالظاهر انه اجماعي ولا كلام في حال الدم بل بعد انقطاعه وقبل الغسل ايضا انما الكلام في تعيين
ما يشترط فيه الطهارة فكانه ثبت عنده كونه شرطا للصوم ايضا ولكن ذكره مع تغيير الاسلوب ليشير الى الخلاف انتهى وما ذكره يجري في عبارة
المصنف ره ثم لا يخفى ان اشتراط الطهارة في الامثلة التي ذكرها ليس على حد سواء لان اشتراطها في الاولين انما هو بالنسبة الى صحة
فعلهما ووقوعهما عبادة بخلاف الاخير فانما بالنسبة اليه افتقر لحرمته فعله ولا يجعله عبادة عند القراءة به وبعبارة اخرى يجب الطهارة
في الاولين لاجلهما بخلاف الاخير فانما لا تجب لاجله وانما ترفع وقوعه محرما فينبغي افراد كل منهما بالكلام فنقول اما القسم الاول فهو مما
لا اشكال في حرمته وعدم صحتها في الحيض ومن قوله اما تحريم الصلوة والطواف فموضع وفاق بين العلماء انتهى وانما الاشكال في ان الحرمة
تشريعية او شرعية فالذي يظهر من كلام المصنف ره في النافع هي الاولى لانه قال فيه واما الاحكام فلا تنعقد لها صلوة ولا صوم
ولا طواف ومثله في المعتبر الا انه ذكر الصلوة والصوم في المسألة الاولى فقال لا تنعقد للحائض صلوة ولا صوم وعليه الاجماع وذكر
الطواف في المسألة الثانية فقال ولا يصح منها الطواف لان الطواف الواجب من شرطه الطهارة انتهى وتبعه صاحب المستند ره
لانه قال لا يصح منها صلوة ولا طواف ولا صوم بالاجماع والمستفيضة من النصوص فيحرم عليها لانها شان العبادة الغير الصحيحة انتهى
وظاهر الشيخ ره في النهاية هي الثانية لانه قال فيها فاذا حاضت المرأة فيجب عليها ان تعتزل الصلوة وتفطر الصوم ومثله سلار في المراسم



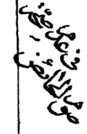
ابن حمزة في الوسيلة وحكي عن الرياض لانه الحق بعبارة النافع المقتضية قوله مع حرمتهما عليها بالاجماع والنصوص ويظهر من صاحب الجواهر ره
ان الحرمة تلاحظ بالنسبة الى حالتيها اعني حالة الحيض وحالة النقاء قبل الغسل فهي في الحالتين جميعا تشريعية مع وجود الحرمة الذاتية ايضا
في الاولى قال بعد الحكم بالحرمة فيهما وان امكن الفرق بين الحرمتين بالذاتية والتشريعية ومن هنا يقال من عدم تصور الذاتية في الاولى لهم
لرجوعها الى التشريع مع النية ولا حرمة مع عدمها مدفوع بعد التسليم بانه لا مانع من اجتماع الحرمتين مع النية لشدة الظاهر النهي وكلام
الاصحاب في المقام بل صرح به بعضهم وعليه يبنى ما يذكر في بعض المقامات من الاحتياط لها بفعل العبادة بانه معارض بمثله لكون
الترك بالنسبة اليها عزيمة انتهى وقال بعض المحققين ره لا اشكال في تحريم الصلوة من حيث التشريع وهل هي محرمة ذاتا كالقرائة للعزائم
او لا حرمة فيها الا من جهة التشريع بفعل الصلوة الغير المأمور بها وجهان من التصريح بعدم الجواز والامر بالترك في النصوص وكثير من معاقد
الاجماعات ففي صحيحة زرارة اذا كانت المرأة طامثا لا يجوز لها الصلوة وفي صحيحة اخرى لا تحل لها الصلوة وفي اخرى اذا دفقة يعني
الدم حرمت عليها الصلوة ونحوها غيرها وفي المنتهى يحرم على الحائض الصلوة والصوم وهو مذهب عامة اهل الاسلام ومن ان الظ
توجه التحريم والامر بالترك في الادلة الى فعل الصلوة على وجه التعبد والمشروعية كما كانت تفعلها قبل الحيض ولا كلام في حرمته لذلك
لانه تشريع وتعبد بما لم يامر به الشارع وانما تظهر الثمرة في حسن الاحتياط لها بفعل الصوم والصلوة الواجبين او المندوبين عند
الشك في الحيض مع فرض عدم اصل او عموم يرجع اليه فان قلنا بالتحريم الذاتي لم يحسن لها الاحتياط سيما بفعل المندوبة ثم قال و
الاقوى عدمه يعني التحريم الذاتي للاصل وظهور النواهي فيما ذكرنا مع ان اوامر الترك واردة في مقام رفع الوجوب ولهذا ابدل
التحريم في المعتبر والنافع بعدم الانعقاد الى ان قال ويؤيد ما ذكرنا تعليل حرمة الصلوة في علل الفضل بن شاذان بانها على حد نجاسة
فاحب الله ان لا يعبد الا طاهرا وما ذكره جماعة بل ادعى عليه الاتفاق من حسن الاحتياط للمضطربة وتتبع كلمات الفقهاء يشرف الفقيه
على القطع بما ذكرناه انتهى واما القسم الثاني وهو مس كتابة القرآن فقد حكي في كشف اللثام الاجماع عليه عن الخلاف والمنتهى و
التحرير وقال المحقق الاردبيلي ره كانه لا خلاف في تحريم المس ونقل فيه الاجماع انتهى واستدل على الحكم بما روي عنهم ع من قوله لا يمس القرآن
الا طاهر وقول ابي جعفر ع في حسن محمد بن مسلم الجنب والحائض يفتحان المصحف من وراء الثوب ويقرآن من القرآن ما شاءا الا السجدة و
سند الاول لم يبلغ حد الصحة وكذا الثاني وان كان اولى من الاول واضعفا الى ما في دلالة من جهة ان الامر بفتح المصحف من وراء الثوب
يعطي ان المس جلده وهامشه والوجه الغير المكتوب منه في رقه حرام وليس كذلك والاستناد الى الاول احسن لظهور دلالته وانجبار ضعف
سنده بالشهرة والاجماعات المنقولة ولا فرق بين الاداء والقضاء ولا بين الاعضاء والمحل ولا بين الواجب والمندوب ولو لم يشترط الطهارة
في الطواف كفى في الحرمة وقوعه في مسجد الحرام وحكي الخلاف في ذلك عن ابن الجنيد ره حيث قال بالكراهة ولكن ربما يؤول كلامه بانه اراد
الحرمة بالكراهة وعلى تقدير عدم ارادته لذلك ليس خلافه بقادح ويظهر من صاحب الذكرى الميل الى هذا القول لانه قال في مبحث الجنابة
بعد نقل كراهة مس كتابة القرآن عن ابن الجنيد ره وهو متجه وقال هنا وقال ابن الجنيد انه مكروه ولعله يريد بالكراهة الحرمة الكلام فيه
كما في الجنب انتهى واما اسماء الله واسماء النبي ص والائمة ع وفاطمة ع بل سائر الانبياء فعن جماعة انها تلحق بكتابة القرآن في حرمة المس و
حكي عن المفيد دعوى الاجماع على حرمة مس الحائض اسم الله واسماء الانبياء والائمة ع ولم اجدها فيه واستدل عليه بان حرمة المس
مناسبة للتعظيم وبان حدث الحيض اعظم من حدث الجنابة المجمع على الحرمة فيه كما صرح في رواية سعيد بن يسار قلت لابي عبد الله ع المرأة ترى
الدم وهي جنب اتغتسل من الجنابة او غسل الجنابة والحيض واحد فقال قد اتاها ما هو اعظم من ذلك وبظهور اتفاق الاصحاب على
اشتراك الحائض مع الجنب في احكامه وبما يشعر به ما دل من نهي الحائض عن مس التعويذ بتقريب ان اشتمال التعويذ غالبا على غير القرآن من اسماء
الله واسماء انبيائه وليس شيء من هذه الوجوه بمعتمد لانه يتجه على الاول ان التعظيم لو لم يجب عبارة عما هو تعظيم في نظر الشارع وهو غير
حاصل بل يمكن منع وجوب التعظيم وانما يحرم التحقير وعلى الثاني منع الاجماع وعلى الثالث ان اشتراك الحائض مع الجنب في جميع الاحكام لم
يعلم من دليل يدل عليه حتى يجعل كبرى كلية والحاصل من استقراء الموارد انما هو اشتراكهما في اكثر الاحكام وعلى الرابع ان النهي عن مس
التعويذ العلة من جهة خصوص اسم الله فلا مدخل لاسماء الانبياء ومجرد اشتماله عليها لا يصير دليلا على كونه مناطا في الحكم والا لزم حرمة
مس اسماء الملائكة لانها ايضا كثيرا ما تذكر في التعويذ ولكننا حكمنا بحرمة مس اسم الله بدلالة موثقة عمار المؤيدة بالشهرة المحققة والاجماع
المنقول في الغنية وعلى هذا اذا انضم اليها رواية سعيد بن يسار حصل الدليل لانها مؤيدة برواية [illegible] على نهي الحائض عن مس التعويذ

كتاب الطهارة

ذكرناه في مبحث غسل الجنابة ودعلى هذا فلا يتم الحكم الا في اسم الله تعالى وذهب سلار بن عبد العزيز ره في المراسم الى ان ترك المس مندوب قال ره و
اما الندب فالذي يلزمها فعله ضربين فعل وترك فاما الفعل فهو ان تتوضأ وضوء الصلوة في كل وقت صلوة وتجلس في المحراب وتسبح بقدر زمان
القراءة في الصلوة واما الترك فهو ان تعتزل المساجد ومس ما فيه اسم الله تعالى وكل كتابة معظمة انتهى قوله ويكره حمل المصحف ولمس هامشه
قال المص ره في المعتبر واما حمل المصحف فان كان بعلاقة فباجماع الاصحاب على الكراهة واما مس المصحف ومس الهامش فقد اجرى علم الهدى
حكمهما في ذلك كالجنب وقال في الجنب بتحريم مس الكتاب وقال الباقون بالكراهة انتهى وفي حكم الهامش جميع ما عدا الكتابة من الجلد وظهر الورق
الخالي من الكتابة واستدلوا على الكراهة برواية ابراهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن قال المصحف لا تمسه على غير طهر ولا جنبا ولا تمس
خيطه ولا تعلقه ان الله يقول لا يمسه الا المطهرون وانما حمل النهي على الكراهة لضعف سند الرواية باشتماله على عدة من المجاهيل
والضعفاء فلا تبلغ حجة في اثبات التحريم ونقل عن السيد المرتضى ره المنع من ذلك استنادا الى هذه الرواية وهو بعيد جدا لا نه مضافا الى
ما عرفت من ضعف السند لا يخلو دلالتها على شيء من جهة الاستشهاد بالاية لان الضمير فيها يعود الى الكتاب المكنون والجملة خبر تتضمن
له وليست للانشاء والمراد به اللوح المحفوظ وبالمطهرين هم الملئكة فيمكن ان يكون ذكر الاية في الرواية للاشارة الى الكراهة بتقريب
ما كان شانه كونه مثبتا في كتاب لا يمسه الا المطهرون ينبغي ان يراعى فيه على مس غير الطاهر له وقد يقال ان الاولى في الاستدلال
للسيد في خصوص المس صحيحة محمد بن مسلم قال قال ابو جعفر ع الجنب والحائض يفتحان المصحف من وراء الثياب ويقرءان من القران ما شاءا
الا السجدة ثم يجاب بانه لما اعرض الاصحاب عن القول بوجوبه قوى الظن بحمل الامر فيه على الاستحباب سيما مع معارضة الوضوء للمفضل بالاصل
وفتوى المشهور قال علي فيما نقل عنه ولا تمس القران اذا كنت جنبا او على غير وضوء ومس الاوراق اذ ليس الصحيح مع الاعراض اقوى
من الرضوي مع الاعتضاد وبما سمعته ظهر وجه القول بالكراهة مع مناسبة التعظيم وفتوى المشهور قوله ولو تطهرت لم يرتفع
حدثها اعلم ان الحدث الذي نفى المصنف ره ارتفاعه بالتطهر في حال الحيض على قسمين احدهما خصوص حدث الحيض والثاني ما عداه
كحدث الجنابة ومس الميت والاطلاق عبارته ره يشمل القسمين بل يشمل الحدث الاصغر ايضا واوضح من ذلك في الاطلاق قوله
في المعتبر ولا يرتفع لها حدث وعليه الاجماع ولان الطهارة ضد الحيض فلا يتحقق مع وجوده لكن يجوز لها ان تتوضأ لتذكر الله سبحانه
وان تغتسل لا لرفع الحدث كغسل الاحرام ودخول مكة انتهى وذلك لانه اضاف الحدث الى ضمير المرأة في عبارة الكتاب فيحتمل ان المراد
بالحدث المعهود الذي هو حدث الحيض بخلاف عبارة المعتبر فان الحدث فيها نكرة في سياق النفي غير محتملة للعهد وينطبق عليه دعوى
الاجماع ويؤيد الاطلاق ما ذكره في ذيل عبارته من جواز اغتسالها لا لرفع الحدث وحكى الاطلاق عن جماعة كثيرة بل عن التحرير والمنتهى
التصريح بعدم ارتفاع حدث الجنابة وتوضيح المقام ان القسم الاول مما لا خلاف ولا اشكال في عدم ارتفاعه بل وقع التصريح بالا
جماع في كلام بعضهم ويدل عليه مضافا الى ما دل على جواز الوضوء لها في وقت كل صلوة مثلا والتيمم اذا حاضت في احد المسجدين مثلا لكونه
لبس طهارة وقد استدل على ذلك بحسنة محمد بن مسلم قال سئلت ابا عبد الله ع عن الحائض تطهر يوم الجمعة وتذكر الله اما الطهر فلا ولكنها
توضأ وقت الصلوة واراد بالتطهر الغسل للحيض واما القسم الثاني كالجنابة ومس الميت ويقع الكلام تارة في عدم وجوب رفعها فاما
الحيض وهي متلبسة به واخرى في انها ان اغتسلت لم يرتفع فيجب الغسل اخيرا اما الاول فيدل عليه موثقة ابي بصير عن الصادق ع قال
سئلته عن رجل اصاب من امرأته ثم حاضت قبل ان تغتسل قال تجعله غسلا واحدا ورواية سعيد بن يسار المتقدمة في ذيل الكلام
على حرمة مس كتابة القران وصحيحة الكاهلي او حسنته عن الصادق ع قال سئلته عن المرأة يجامعها زوجها فتحيض وهي في المغتسل تغتسل او
لا تغتسل قال قد جاءها ما يفسد الصلوة فلا تغتسل وجه الدلالة ان كون النهي فيها لرفع الوجوب لكون المقام مقام توهمه كما يشعر به التعليل
بانها قد جاءها ما هو اعظم واما قوله تجعله غسلا واحدا فقد قال بعضهم انه لا بد من تاويله بارادة الرخصة ونحوها المنافاته لما
دل على كون التداخل رخصة لا عزيمة تنبيه قال في آت بعد ذكر رواية الكاهلي ما نصه قال بعض المحققين ره فهذا الخبر دلالة على
وجوب غسل الجنابة لغيره والا لم يكن لتاخير الغسل معنى وفيه نظر فان طرو المانع من فعل الواجب الموسع في وقت معين لا يخرجه
عن كونه واجبا انتهى واورد عليه المحقق البهبهاني ره في الحاشية بقوله لا يخفى ان مراد بعض المحققين ره انه لم يكن لتاخير الغسل
في الصورة المفروضة في الخبر معنى يعني ان المعصوم ع علل النهي عن اغتسالها بمجيء ما يفسد الصلوة فلولا وجوبه للصلوة لم يكن
لتاخيره من هذه الجهة معنى ولا تامل في الظهور لان معنى الحديث انها يمكنها الغسل الا انه لا يجب عليها الان الوجوب لاجل الصلوة

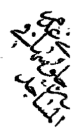


ولا يمكنها ان تصلي فتكون هذه الرواية موافقة لموثقة عمار التي ياتي ذكرها ويكون معنى قوله فلا تغتسل لا يجب عليها لانه نهي ورد
مورد توهم الايجاب كما حقق في الاصول ويمكن ان يكون مراده ان غسلها انما هو لرفع الحالة المانعة عن الصلوة فاذا لم يرتفع فلا
تغتسل بناء على ان الحدث حالة واحدة كما مر في بحث تداخل الاغسال من انهم قالوا ان اغتسل المغتسل بقصد رفع حدث معين يرتفع
الجميع فلاحظ وتامل انتهى واما الثاني فمقتضى اطلاق المصنف عدم جواز الاغسال الغير الحيض كالجنابة ومس الميت في حال كونها
حائضا بل هو منسوب في معقد اجماع المعتبر من عدم ارتفاع حدث لها فيرى اليه الحرمة التشريعية وقد صرح بذلك العلامة ره في التذكرة
حيث قال ولو اجتمع الحيض والجنابة لم يجزها الغسل الا بعد انقطاع دم الحيض لا للجنابة ولا للحيض فاذا انقطع اغتسلت فاذا نوت رفع حدث
الجنابة ارتفع الحدثان وان نوت رفع حدث الحيض فان ضمنت الوضوء احتمل رفع حدث الجنابة ايضا للتسويغ الصلوة عندهما وعدمه لقصور غسل
الحيض عن رفعه وان نوت رفع الحدث مطلقا فالاقرب الاجزاء من غير وضوء انتهى وحكى التصريح بعدم الجواز عن المنتهى ايضا واستدل له
بالامر بجعل الغسل واحدا في موثقة ابي بصير المتقدمة وبمجيء ما هو اعظم في رواية سعيد بن يسار الظاهر في الامر بالتاخير وبالنهي عن الا
غتسال للجنابة في حال الحيض في صحيحة الكاهلي ويتجه عليه ما قد سمعناه من ورودها في مقام رفع الوجوب ولكن الاجماع المحكي في المعتبر المؤيد
بتصريح بعضهم وظهور اتفاق كلمة الاصحاب على ذلك عدا من نعرفه كاف في الدلالة او كاشف عن قيام القرينة على المراد بالاخبار المذكورة
وحكي عن الشيخ ره في كتابي الاخبار انه يلوح من كلامه جواز اغتسالها من الجنابة وهي حائض ومستنده موثقة عمار عن ابي عبد الله ع
انه سأله عن المرأة يواقعها زوجها ثم تحيض قبل ان تغتسل قال ان شاءت ان تغتسل فعلت وان لم تفعل فليس عليها شيء فاذا طهرت
اغتسلت غسلا واحدا للحيض والجنابة ومما يؤيد رواية سماعة بن مهران عن الصادق ع وابي الحسن ع قالا في الرجل يجامع امرأته فتحيض
قبل ان تغتسل من الجنابة قال غسل الجنابة عليها واجب وفي حاشية في الجواهر بعموم ما دل على الامر بالغسل او اطلاقه ثم قال ولا ينافي ذلك
ما اخترناه من كون الغسل واجبا لغيره اذ لا مانع من كونه مع ذلك مستحبا لنفسه اللهم الا ان يمنع ذلك في حال الحيض نعم قد يشكل بالنسبة
الى غسل الجنابة خاصة بانه متى صح اجزاء عن الوضوء وهو غير ممكن هنا لكن تقدم لك سابقا منع ذلك وان المختار عدم توقف صحة
الغسل على ذلك كما بيناه فيما لو تخلل الاصغر في اثناء الغسل انتهى ثم انه اورد في المستند على استدلال الاكثر بان الجميع خال عن الامر و
النهي الدالين على الوجوب والحرمة بل غايتها الاخبار المفيدة للجواز او الرجحان مع ان حملهما واحدا ليس بواجب قطعا مضافا الى
رواية عمار وسماعة ثم قال وعن كلام الشيخ ره في كتابي الاخبار انه يلوح منه الجواز فالقول به ليس ببعيد الاجماع على خلافه
غير معلوم كيف ولم يصرح بعدم الجواز الا شاذ من المتاخرين وامر الاحتياط واضح انتهى ولا يخفى سقوطه لان انكار كون الجمل المذكورة
للانشاء مما لا وجه له عند من له ادنى خبرة باساليب الكلام ومثله انكار ظهور الجمل الخبرية المراد بها الانشاء في الوجوب ثم ان اختيار الجواز
مع عدم قائل به صريحا غير سديد لان غاية ما يذكره الشيخ ره في كتابي الاخبار انما هو للجمع بين متنافيات الاخبار خصوصا مع كون
المحكي هو تلويح كلام الشيخ ره لا تصريحه وقد عرفت دعوى الاجماع على عدم ارتفاع حدثها من المعتبر فتنبه قد علم مما ذكره المصنف ره
وبيناه ان الحدث الاصغر ايضا لا يرتفع في حال الحيض كما ان الاغسال والوضوءات الغير الرافعة للحدث من مندوبات القسمين مما لا كلام
في جوازها قوله لا يصح منها الصوم الضمير المجرور يعود الى الحائض ومن المعلوم ان ليس المراد بها الا المتلبسة بالحيض وعلى هذا يكون
الحكم بعدم صحة الصوم منها من جملة مسلمات ارباب الصناعة المدلول عليها بالنصوص وهذا القدر مما لا اشكال فيه ولا كلام انما الكلام
في صحة الصوم منها بعد انقطاع الدم وقبل الغسل فالمشهور عدم صحته منها وذهب العلامة ره في نهاية الاحكام الى خلافه فذكر فيها ما
نصه ولا يصح صومها لقوله ع اذا حاضت المرأة لم تصل ولم تصم وهذا التحريم باق ما دام الدم فاذا انقطع ارتفع تحريم الصوم
وان لم تغتسل انتهى ومال اليه صاحب ره محتجا للقول الاول بوجوه الاول صدق الحائض عليها ما لم تغتسل وان انقطع عنها الدم نظرا
الى عدم اشتراط بقاء المبدء في صحة اطلاق المشتق وفيه انا قد حققنا اشتراطه في الاصول واورد عليه ايضا في المستند بانه مع الاغماض عن
اشتراط بقاء المبدء يتجه عليه المعارضة بصدق الطاهر الثاني استصحاب ما ثبت بالحيض وفيه ان الحكم انما تعلق بالحائض ومع انتفاء
الوصف العنواني ينتفي الموضوع قطعا فلا يجري الاستصحاب واورد عليه في المستند بان الاستصحاب المذكور المعارض باستصحاب
صحة الصوم الثابتة قبل الحيض حيث لم يثبت المنع زائدا على حال الدم وفيه انه مبني على ما ذهب في الاصول من معارضة استصحاب حال
قبل موضوع الدليل لاستصحاب حال الدليل وقد منعناه في محله الثالث عدم صحة الصوم من المستحاضة بدون الغسل فلا يصح من الحائض



كتاب الطهارة

بطريق اولى لكون حدثها اغلظ من حدث المستحاضة واورد عليه في المستند بانه قياس الرابع موثقة ابي بصير عن الصادق ع قال ان طهرت بليل من حيضها ثم توانت ان تغتسل في رمضان حتى اصبحت كان عليها قضاء ذلك اليوم وهي معتضدة بالشهرة واما حجة القول الثاني فيمكن استفادته من سياق كلام العلامة ره بعد قوله اذا طاهت المراة لم تصل ولم تصم فان قضاء كلامه ره يشير الى انه بانتفاء الشرط ينتفي المشروط وليست بعد انقطاع الدم حايضا والجواب انه يرتفع المنع المستند اليه واما المنع المستند الى الحدث فلا يرتفع بارتفاعه والا لصحت الصلوة ايضا قبل الغسل وبدون الوضوء وان شئت قلت انها في حال الحيض ما كان يصح صلوتها لو كانت تغتسل فيرتفع بارتفاع الحيض ذلك المقيد الذي ينتفي بانتفاء قيده مضافا الى كون المفهوم معارضا بالموثقة المذكورة ثم ان المصنف ره تردد في المعتبر في حكم المسئلة فقال وهل هو يعني الغسل شرط في صحة الصوم بحيث لو اخلت به ليلا حتى اصبحت بطل الصوم فيه تردد ثم قال روى علي بن الحسين عن علي بن اسباط عن عمه يعقوب الاحمر عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع وساق متن الموثقة المذكورة ثم قال لكن علي بن الحسين فطحي وابن اسباط واقفي انتهى ولا فرق في الصوم بين الواجب والمندوب والقضاء والاداء وما يتعلق به اصالة او نيابة قوله لا يجوز لها الجلوس في المسجد ويكره الجواز فيه الظاهر ان ذكر الجلوس انما هو من باب المثال لما يقابل الاجتياز كما يكشف عنه مقابلته به وما نص عليه في المعتبر بقوله ويحرم عليها دخول المساجد الا اجتيازا او لثنا ولاخذ حاجة اما العقود واللبث فلا وهو اجماع انتهى وهذا هو الذي يجب عليه التعويل لقول الباقر ع في صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قالا قلنا له الحائض والجنب يدخلان المسجد ام لا قال الحائض والجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين ان الله تبارك وتعالى يقول ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا وعلى هذا فيحرم كل ما ليس اجتيازا حتى لو تردد في جوانب المسجد وقد افاد المحقق الثاني ره حيث قال في جامع المقاصد بعد ذكر الصحيح المذكور ويفهم منه ومن الاية عدم جواز التردد لها اذ معنى الجواز وعابري السبيل ان يدخل احد البابين ويخرج من الاخر انتهى ومقتضاه انه لو كان للمسجد باب واحد فدخل منه ويخرج منه كان قد فعل حراما وبما ذكرناه من البيان يسقط ما ذكره في المدارك بقوله وتخصيص المصنف ره التحريم بالجلوس يؤذن بجواز التردد في جوانب المسجد وهو كذلك انتهى ثم انه قد خالف سلار في اصل المسئلة فحكم بكون دخولها في المساجد مندوبا لكن في الجواهر قد نفى صراحة كلامه في الخلاف مستشهدا على ذلك بنفي الخلاف عن الحرمة في التذكرة وغيرها ممن نسب الخلاف لسلار كالمعتبر والمنتهى ومنشاؤه عدم العثور على عبارته وهي ابعد عن الحمل على غير الاستحباب لانه قال في المراسم بعد تقسيم ما يلزمها الى فعل وترك وعد الفعل والترك الواجبين ما نصه وكل ما وجب تركه على الجنب فهو واجب عليها وعليها ان لا تقرء سور العزائم واما الندب الذي يلزمها فعلى ضربين ايضا فعل وترك اما الفعل فان تتوضا وضوء الصلوة في كل وقت صلوة وتجلس في المحراب وتسبح بقدر زمان الصلوة واما الترك فهو ان تعتزل المساجد وما فيه اسم الله وكل كتابة معظمة انتهى كذا بعض الكلام في الامر الاول انه قد علم مما ذكرناه جواز الاجتياز لكن حكم المصنف ره فيه بالكراهة كالشهيد في الذكرى وغيره وقد وقع الخلاف فيها فعن العلامة ره في المنتهى انه حكى عن الشيخ ره الحكم بكراهة الاجتياز في غير المسجدين ثم قال ولم نقف فيه على حجة واباحه غيره من غير تعرض للكراهة وهو اختيار المفيد والسيد المرتضى ره ثم احتج على نفي الكراهة بعدم النص لم احتمل كون سبب الكراهة اما جعل المسجد طريقا واما الدخول بالنجاسة اليه واورد عليه في جامع المقاصد بوجهين احدهما ان جعل المسجد طريقا اذا اقتضى كراهة الاجتياز وجب ان لا يختص بالحائض بل يعم كل مجتاز فلا وجه لتخصيصه بالحائض الثاني ان ادخال النجاسة الى المسجد عنده حرام وان لم يتعد فكيف يكون سببا للكراهة الا ان يقال هذا مما يستثنى لورود النص عليه انتهى ويظهر من كلام القائلين بالكراهة وجوه في الاستناد الى ما صاروا اليه احدها قاعدة التسامح في ادلة الكراهة من جهة فتوى جماعة بالكراهة هنا ثانيها ما حكي عن الشيخ ره من دعوى الاجماع عليها ثالثها ما في كشف اللثام مرسلا عن النبي ص انا لا نامر نسائنا الحيض ان يتوضأن عند وقت كل صلوة الى قوله ولا يقربن المسجد وهذا الوجه يرجع الى التسامح في ادلة الكراهة كالاول الا انهما يفترقان بان منشا الاول انما هو فتوى الجماعة ومنشا الثاني هو الخبر المرسل الثالث انه قال ره لك ان الحكم بحرمة اللبث في المسجد مختص بحالة الاختيار فلو اضطرت الى ذلك لخوف من لص او سبع جاز لها فعله من دون تيمم على الاقوى عملا بالاصل وظاهر قوله ع في رواية ابن مسلم اما الطهر فلا انتهى وفي الاستدلال بالرواية ما لا يخفى لان المراد بالطهر فيها هو الغسل بقرينة السؤال ودلالة ما بعده من قوله ع ولكنها تتوضأ وقت الصلوة وفي جامع المقاصد بعد حكاية مثله في الجنب عن المنتهى وفيها يعني الحائض اشكال ينشأ من بعد الطهارة منها فان قلنا بارادة جواز الكون بالتيمم المباح وهو الظاهر وهل تتيمم اشكال ينشأ من شرعيته مثله



للخروج من المسجدين ومن انه على خلاف الاصل فيقتصر فيه على مورد النص ولا فرق فيه بين المسجدين وغيرهما انتهى ثم على تقدير جواز التيمم
الظاهر انه لو غلبها النوم على وجه تعذر فيه فلا حرج وقد صرح به في جامع المقاصد بالنسبة الى الجنب الثالث انه اطلق جماعة كراهة
الاجتياز وهو شامل للمسجدين الحرمين واستثناهما جماعة قال في المدارك بعد هذا كله فيما عدا المسجدين اما فيهما فقد قطع الاصحاب بتحريم
الدخول اليهما مطلقا لقوله في رواية محمد بن مسلم ولا يقربان المسجدين الحرامين ثم قال ويظهر من المصنف في المعتبر التوقف في ذلك حيث
قال واما تحريم المسجدين اجتيازا فقد جرى في كلام الثلثة واتباعهم ولعله لزيادة حرمتهما على غيرهما من المساجد تشبيها للحائض بالجنب
فليس حالها باخف من حاله ثم قال صاحب المدارك وهو في محله انتهى والمعتمد ما عليه الاكثر والرواية صحيحة او حسنة مؤيدة بمصير الاكثر الى الاستثناء
اليها الرابع انه لم يذكر المصنف في هذا الكتاب انه يحرم على الحائض وضع شيء في المسجد وقد قطع به في النافع والمعتبر وهو كذلك لصحيحة
زرارة عن ابي جعفر ع قال سألته كيف صارت الحائض تأخذ ما في المسجد ولا تضع فيه فقال لان الحائض تستطيع ان تضع ما في يدها في
غيره ولا تستطيع ان تأخذ ما فيه الا منه وقد تقدم في بحث الجنابة ما اشتمل من الاخبار على حرمة وضع الجنب والحائض شيئا في المسجد
وراجع قوله ولا يجوز لها قراءة شيء من العزائم ويكره لها ما عدا ذلك هذه العبارة تضمنت حكمين الاول حرمة قراءة شيء من العزائم
عليها وهي مما قام عليه الاجماع ونطق به النصوص المعتبرة الثاني كراهة قراءة ما عداها من القرآن والقول بها على الوجه الذي اطلقه
المصنف بحيث يشمل السبع او السبعين المستثناة عند جماعة احد الاقوال في المسئلة وعليه جماعة منهم الشيخ ره في ط وابن ادريس ره في
السرائر والعلامة ره في عد وحكي دعوى الاجماع عليه من المهذب والمنتهى التي حضرتني خالية وحكي عن غيرهما ايضا ولم يحضرني حتى ان لم ثانيها
حرمة قراءته مطلقا وهو المنقول عن سلار ثالثها حرمة ما زاد على سبع آيات وحكي عن القاضي وعن ظ المفيد ره رابعها كراهة ما زاد على سبع
آيات او سبعين وهو المحكي عن المنتهى والتحرير خامسها القول بنفي الكراهة مطلقا وهو مختار صاحب الحدائق ره قال ره ويستفاد من العبارة
كراهة السبع المستثناة من الجنب واستحسنه الشارح لانتفاء النص المقتضي للتخصيص وهو غير جيد بل المتجه عدم كراهة قراءة ما عدا العزائم
بالنسبة اليها مطلقا لانتفاء ما يدل على الكراهة بطريق الاطلاق والتعميم حتى يحتاج استثناء السبع الى المخصص ورواية سماعة التي
هي الاصل في كراهة ما زاد على السبع مختصة بالجنب فيبقى الاخبار الصحيحة المتضمنة لقراءة الحائض ما شاءت سالمة عن المعارض احتج
للقول الاول اما على الجواز فبالاصل والاخبار وهي كثيرة واما على المرجوحية فبما روي عنه ع لا يقرء الجنب ولا الحائض شيئا من القرآن
وقول امير المؤمنين ع في خبر السكوني الذي رواه الصدوق ره في الخصال سبعة لا يقرؤن القرآن الراكع والساجد وفي الكنيف وفي الحمام
والجنب والنفساء والحائض وما ارسل عنه ع لا تقرء الحائض قرآنا وعن دعائم الاسلام عن ابي جعفر ع انا نأمر نساءنا الحيض ان يتوضأن
عند وقت كل صلاة الى قوله ع ولا يقربن مسجدا ولا يقرأن قرآنا فهذه الاخبار من جهة ضعف اسانيدها وان كانت لا تنهض حجة للتحريم
الا انها صالحة لاثبات الكراهة نظرا الى جواز التسامح في ادلتها والظاهر ان القائل بالقول الثاني استند الى النهي في رواية دعائم الاسلام
وغيرها مما ذكر لكن ضعفها ومخالفتها الاصل وموافقتها للعامة تمنع عن اثبات الحرمة بها ولعل كلام القائل بالقول الثالث والرابع
حملها على الجنب بناء على ما يراه فيه ومما ذكرناه من حجة القول الاول وتضعيف القول الثاني يندفع جميع ما عدا القول الاول تنبيه
مقتضى ما وقع في الادلة من تعليق حرمة دخول المساجد لا على وجه الاجتياز وقراءة العزائم وغيرهما حتى حرمة الصلوة والصوم في مثل
قول ابي جعفر ع اذا كانت المرأة طامثا فلا تحل لها الصلوة وقول مولينا الرضا ع اذا حاضت المرأة لا تصوم ولا تصلي هو ارتفاع الاحكام
بانقطاع الدم وان لم تغتسل نظرا الى انتفاء العنوان المحكوم عليه وقد تحقق الخروج عن هذه القاعدة في الصلوة بما دل على اشتراط الطهارة
من الاحداث فيها وكذا في الصوم بما قدمناه من الدليل فبقي مثل حرمة قراءة العزائم ودخول المساجد فمقتضى القاعدة فيهما ح
تنبيهها بالجواز عند انقطاع الدم ولو لم تغتسل الا ان يقوم دليل وقد تصدى صاحب الجواهر ره لاثبات بقاء الحكم فيهما احتج فقال
ثم ان الظاهر من ملاحظة كلام الاصحاب عدم الفرق فيما سمعت من الحرمة في قراءة العزائم ودخول المساجد بين حال الدم وبين
انقطاعه قبل الغسل للمنع ولانها احكام لحدث الحيض المتحقق الفرض ثم قال لكن في ذ عن بعض المتأخرين الفرق بينهما تجويز لها الامران
بعد الانقطاع قبل الغسل معللا ذلك بتعليق الحكم فيهما على الحائض وهو غير صادق في هذا الحال لانتفاء التسمية عرفا وان
قلنا بعدم اشتراط صدق المشتق ببقاء مبدئه كالمؤمن والكافر والحلو والحامض وهو ضعيف انتهى وفيه مواقع للنظر احدها انه لا يظهر من
كلام الاصحاب في المسئلتين الفرق بين الحالين اذ ليس لهم كلام يشير الى التعميم فكيف بالظهور وثانيها ان ما ذكره من التعليل بالمنع غير وا

قوله

باثبات

باثبات المطلوب بل ثبوت بيان ان متعلقها هي الحالة المسببة بحدث الحيض لا خصوص المتلبسة بالدم والبين في ادلة المنع سوى منع الحائض عن ذلك
وهي عبارة عمن هي متلبسة بالدم وثالثها ان ما ذكره من انها احكام لحدث الحيض مجرد دعوى مفتقرة الى شاهد ودليل من نص
او اجماع او غيرهما ثم ان ما حكاه عن ابيه غير موجود فيها فضلا عن هذا الابعض الناس مما يدل على ذلك والذي حصل لي عاجلا هو ان
كلام الشهيد الثاني ره في المسالك في شرح قول المصنف ره ولا يصح منها الصوم يعطي اتفاق الاصحاب على تحريم قرائتها للعزائم ودخولها في
المساجد لانه قال انما غير اسلوب العبارة وحكم في الصلوة بالتحريم وفي الصوم بعدم الصحة للتنبيه على اختلاف هذه الغايات بالنسبة
الى الحائض فان غاية تحريم الصلوة الطهارة وكذا ما اشبهها من الطواف ومس كتابة القران ودخول المساجد وقرائة العزائم وغاية
تحريم الطلاق انقطاع الدم وان لم تغتسل واختلف في غاية تحريم الصوم فقيل غايته الاولى وقيل الثانية فلذا غاير بينهما انتهى وكلامه ره
وان كان غير واف باثبات وجه المغايرة بين التحريم وعدم الصحة ولعله ره الى هذا اشار صاحب ك ويمكن المناقشة في ذلك الا ان ما
هنا انتهى ولكنه كاف في الدلالة على ما نحن بصدده قوله وتسجد لو تلت السجدة وكذا ان استمعت على الاظهر ظاهره وجوب السجدة عليها
على تقدير قرائتها الاية السجدة وان كان نفس تلاوة السجدة محرمة عليها وانما قلنا ذلك لان الجملة الخبرية في امثال المقام ظاهرة في
الانشاء وقد صرح بذلك في المعتبر حيث قال واذا سمعت سجدة القران جاز ان تسجد السجدات الواجبة ويجب على القاري والمستمع
السجود عند هذا السجود للطاهر والحائض والجنب لانه واجب ليس من شرطها الطهارة فيجب اما السامع فان السجود في حقه مستحب وكذا ما
عدا الاربع انتهى وتفصيل المقام ان في المسئلة اقوالا ثلثة احدها ما عرفته من المصنف ره ووافقه جماعة منهم العلامة ره وثانيها ما ذهب
جماعة منهم الشيخ ره في النهاية من انه يحرم عليها السجود وثالثها ما ذهب اليه الشيخ ره في ط حيث قال لا يجوز للحائض والجنب ان يسجدا للعزائم وان
لم يجز لهما قرائتها ويجوز لهما ذلك انتهى ويظهر من صاحب الجواهر ره انه زعم انتفاء القول الاخير لانه قال نقل عن ط موافقة المشهور وانت خبير بان
قوله في ذيل الكلام ويجوز لهما ذلك مناف لما قاله صريحا حجة القول الاول ما ذكره العلامة في المختلف بقوله لنا ان المقتضي ثابت و
المعارض منتف فيثبت الحكم اما وجود المقتضي فلان الاستماع موجب للسجود اجماعا واما انتفاء المعارض فلان الحيض لا يصلح للمانعية و
الاصل انتفاء غيره وللاجماع يعطي اتفاق الجميع على فرض المسئلة في صورة انتفاء مانع غيره ثم قال وانما قلنا انه لا يصلح حيثية الحيض
للمانعية لوجوه الاول ان الاصل عدم المانعية الثاني ورود الامر مطلقا من غير قيد بخروج الحيض وغيره الى المانعية والامر يبقى على اطلاقه
الثالث ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن ابن رئاب عن ابي عبيدة الحذاء قال سئلت ابا جعفر ع عن الطامث تسمع السجدة فقال ان كانت من
العزائم فلتسجد اذا سمعتها ثم قال ويمكن ان يستدل بهذا الحديث من وجه اخر لان الامر للوجوب الرابع ما رواه ابو بصير قال قال ابو
عبد الله ع اذا قرئ شيء من العزائم الاربع وسمعتها فاسجد وان كنت على غير وضوء وان كنت جنبا وان كانت المرأة لا تصلي وسائر القران
انت فيه بالخيار ان شئت سجدت وان شئت لم تسجد انتهى ويتمسك غيره لاصل الحكم بالاستصحاب باطلاق الامر بالسجود وبالروايتين اللتين
تقدم ذكرهما وبقول الصادق ع في موثقة ابي بصير والحائض تسجد اذا سمعت السجدة حجة القول الثاني وجوه احدها قوله ع لا يقبل الله
صلوة بغير طهور والسجدة جزء من الصلوة فتدخل ضمنا ثانيها انه سجود فيشترط فيه الطهارة كسجود السهو ثالثها ما رواه عبد الرحمن بن ابي عبد الله
عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الحائض تقرء القران وتسجد سجدة اذا سمعت السجدة قال تقرء ولا تسجد والجواب عن الاول بالمنع من كونها جزء
للصلوة وان ساوت سجود الصلوة في الهيئة فان عرف اهل الشرع يأبى عن عدها جزءا من الصلوة وليس كل سجدة جزءا ولهذا يجوز سجود الشكر
من غير طهر سلمنا لكن المنع من الجميع لا يستلزم المنع من الاجزاء وعن الثاني بانا لا نسلم اشتراط الطهارة في سجود السهو ولو سلمناه لم يلزم
وجود الحكم هنا لانه كما يحتمل ان يكون اشتراط الطهارة هناك لكونه سجودا يحتمل ان يكون لكونه جزءا للصلوة المفتقرة الى الطهارة فصار ح
كالجزء من الصلوة وليس كذلك سجود التلاوة وعن الثالث بوجوه احدها ما ذكره العلامة ره في لف من المنع من صحة سند الحديث وثانيها
ما ذكره هو ره بعد تسليم صحة سند الحديث من انه محمول على المنع من قرائة العزائم فكانه قال تقرء القران ولا تسجد اي ولا تقرء العزائم التي
تسجد فيها واطلاق المسبب على السبب مجاز جائز وقال في المنتهى بعد نقل هذا الجواب عن العلامة ره وهو تاويل بعيد وثالثها ما حكاه في ك عن
المتاخرين من الحمل على السجدات المستحبة بدليل قوله تقرء ثم قال والدلالة منتفية والمسئلة محل تردد انتهى ورابعها ما ذكره جماعة من ان الصحيح
ظاهرها السؤال عن جواز القرائة ووجوب السجدة فاجاب بجواز الاولى وعدم جواز الثانية فهي تدل على عدم وجوب السجدة بالسماع من دون
استماع كما هو مذهب الشيخ ره في ف والمصنف والعلامة في ق ويحتمله في الاول لا اتفاق عليه وهو وجيه واحسنها الحمل على التقية لان العول

فلهذا رواية صحيحة في ك

فالمنع

بالمنع فقد حكي عن ابي حنيفة والشافعي واحمد بل عن اكثر الجمهور ثم ان بعض من لا يقول بالقول المذكور استدل له بما عن السرائر عن كتاب محمد
بن علي بن محبوب عن غياث عن جعفر عن ابيه عليهما السلم قال لا تقضي الحائض الصلوة ولا تسجد اذا سمعت السجدة واجيب عنه بوجهين احدهما
حمل الرواية على عدم الوجوب قال المجيب بعد ذكره ولا ينافيه عطفه على نفي قضاء الصلوة الظاهر في عدم المشروعية لمنع ان المراد بيان
الرخصة على نفي وجوب القضاء للصلوة وان استلزم ذلك عدم المشروعية وثانيهما حملها على التقية حجة القول الثالث ما ذكره له في المستند
من الجمع بين الاخبار المثبتة للسجود الظاهرة في الامر وبين الروايتين النافيتين له الظاهرتين في الحرمة اعني صحيحة عبد الرحمن وموثقة غياث
وكان المراد بالجمع هو ان يكون المقصود بجميع الاخبار انها ان شاءت سجدت وان شاءت لم تسجد ويؤيده انه حكي في الوافي عن الاستبصار انه
حمل فيه صحيحة عبد الرحمن على جواز الترك واجاب في المستند اولا بان اخبار المثبتة اخص لاختصاصها بالعزائم والنافية اعم من العزائم وغيرها
لتضمنها النهي عن مطلق السجود فيتعين تخصيص الطائفة الثانية بالاولى فيصير محل الثانية نفي السجدات المندوبة وثانيا بان الجمع فرع
المقاومة وهي منتفية لموافقة النافية لفقهاء العامة الاربعة كما ذكره وغيرها فتقديم الاولى وحمل الاخيرة على التقية متحتم ثم قال ويؤيده كون
راوي الثانية من النافيتين عاميا واسناد الامام الحكم الى امير المؤمنين ع وثالثا بانه لو فرض التقاوم لوجب الرجوع الى العمومات والاستصحاب
هذا ولا يبقى الكلام في شيء وهو ان وجوب السجدة عند التلاوة مما لا اشكال فيه وكذا عند الاستماع الذي هو الانصات والاصغاء
واما الاشكال في انها هل تجب بمجرد السماع ايضا من دون اصغاء ام لا وهو مما اختلف فيه فظاهر جماعة من الصدوق عدم الوجوب بمجرد
السماع لانه قضية اقتصاره على التلاوة والاستماع وصرح في المعتبر باستحباب السجود بمجرد السماع من دون اصغاء ووافقه في عدم الوجوب
جماعة ممن تقدم عليه وتاخر عنه ومنهم الشيخ ره في ف على ما حكي عنه وصرح ابن ادريس ره في السرائر هو الوجوب قال ره قال سجود التلاوة
في جميع القرآن مسنون الا اربع سور فان فيها سجودا واجبا على ما قدمناه على القاري والسامع والمستمع وهو الناصت وذهب شيخنا ابو
جعفر في مسائل خلافه الى انه يجب على القاري والمستمع دون السامع وهو اختيار الشافعي فاما باقي اصحابنا لم يفصلوا ذلك و
اطلقوا القول بان سجود الاربع المواضع يجب على القاري ومن سمع وهو الصحيح وعليه اجماعهم منعقد انتهى وتوقف صاحب ره
حجة القول الاول وجهان احدهما ما تمسك به الشيخ ره فيما حكي عنه في ف من اجماع الفرقة وثانيهما رواية عبد الله بن سنان قال سئلت ابا
عبد الله ع عن رجل سمع السجدة تقرأ قال لا يسجد الا ان يكون منصتا لقراءته مستمعا لها او يصلي بصلوته فاما ان يكون يصلي في ناحية
وانت في اخرى فلا تسجد حجة القول الثاني وجهان احدهما ما تمسك به ابن ادريس ره من الاجماع وثانيهما اطلاق كثير من الروايات
منها ما تقدم ذكره ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال سئلته عن الرجل يعلم السورة من العزائم فتعاد عليه مرارا في المقعد الواحد
قال عليه ان يسجد كلما سمعها وعلى الذي يعلمه ايضا ان يسجد حجة التوقف ما ذكره في ك بعدما ساق رواية عبد الله بن سنان بقوله
وهذه الرواية واضحة الدلالة لكن في طريقها محمد بن عيسى عن يونس وقد نقل الصدوق ره عن شيخه ابن الوليد انه قال ما تفرد به محمد
بن عيسى من كتب يونس وحديثه لا يعتمد عليه قال يعني الصدوق ره ورايت اصحابنا ينكرون هذا القول ويقولون من مثل ابي جعفر محمد
بن عيسى انتهى ما في ك وتوضيح الحال انه قد وقع من علماء الرجال في شان محمد بن عيسى وجوه من القول وليس شيء منها موجبا للرد نعم
احدها ما عرفت من حكايته عن ابن الوليد وعبارته المذكورة ظاهرة بل صريحة في ان عدم الاعتماد ليس لقدح في محمد بن عيسى في نفسه
والا لم يكن لتخصيص كتب يونس وحديثه وجه بل هو من جهة ما حكاه جملة من المعتمدين في كتبهم من ان تضعيف ابن الوليد اياه مبني على انه
كان يعتبر في الاجازة ان يقرء على الشيخ او يقرء الشيخ عليه ويكون السامع فاهما لما يرويه وكان لا يعتبر الاجازة المشهورة بان يقال
اجزت لك ان تروي عني وكان محمد صغير السن لا يعتمد على ما فهمه عند قرائة كتب يونس عنده فتسقط الرواية من هذه الجهة وتسقط
اجازة يونس له لكونها اجازة في رواية ما في الكتب على وجه الاجمال الذي لا يعتبره ابن الوليد وانت خبير بان هذا الوجه ليس صالحا للرد
الرواية لان الاجازة ليست مما يحدث في خبر المجاز حجية واعتبارا وان كانت تفصيلية فانتفاؤها راسا غير قادح في قبول الرواية بعد
كون الراوي عدلا فكيف بانتفاء التفصيلية مع وجود الاجمالية ومن المعلوم انه في حال نقل الرواية كان عدلا فاهما وان لم يكن
فاهما في حال التحمل وعدالته تمنع من الاقتحام في رواية ما لم يكن معتبرا عنده فما نحن فيه نظير الشهادة المعتبر فيها العدالة عند
الاداء دون التحمل ثانيها تضعيف الشيخ وبعض من تبعه وهذا لا عبرة به لانه وان كان المقام من قبيل تعارض الجرح والتعديل
بملاحظة كلامه مع ملاحظة ذيل كلام الصدوق ره من قوله ورايت اصحابنا ينكرون هذا القول ويقولون من مثل ابي جعفر محمد

كتاب الطهارة

بن عيسى مضافا الى ما حكي عن الفضل بن شاذان من انه كان يحب محمد بن عيسى و يثني عليه و يمدحه و يميل اليه و يقول ليس في اقرانه
ومن القواعد المقررة في الاصول تقديم الجرح على التعديل عند تعارضهما الا ان لا يجري ذلك فيما نحن فيه لان التقديم المذكور انما هو فيما
اذا رجع الجرح الى قول الجارح ادري و رجع التعديل الى قول المعدل لا ادري ولما اذا علم السبب مثل ما لو قال الجارح رايته يوم الجمعة
وقت الظهر في المكان الفلاني يشرب الخمر وقال المعدل لا رايته في ذلك الوقت بخصوصه يصلي في المسجد فانه يبقى التعارض على حاله ولا يقدم
قول الجارح بل لا بد من الرجوع الى الترجيح وفيما نحن فيه لا يرجع قول الجارح والمعدل الى انا ادري وانت لا ادري للعلم بسبب رد روايته
عند ابن الوليد وهو كونه صغيرا عند التحمل كما عرفت تفصيله وتفصيل رده فلا يدخل في باب تقديم قول الجارح بل لا يدخل في عنوان
التعارض و السر في عدم جريان ذلك فيما نحن فيه هو ان الشيخ ره اعتمد في الجرح على قول ابن الوليد كما صرح به جماعة ويظهر من كلام
الشيخ ره المنقول عن الفهرست لانه قال فيه ضعيف استثناه ابو جعفر بن بابويه من رجال نوادر الحكمة وقال لا اروي ما يختص بروايته
انتهى ثم انه اما ما حكي عن الشيخ ره في الفهرست من انه قال بعد كلامه المذكور وقيل انه كان يذهب مذهب الغلاة انتهى وانت خبير بان مثل هذا
ليس صالحا لايجاب رد روايته اذ لم يحكم الشيخ ره بكونه غاليا وانما نقله عن قائل مجهول لا يعرف حاله اصلا ولا يقاوم توثيق مثل الفضل
بن شاذان وغيره من الجماعة الكثيرة التي اشار اليها الصدوق ره بملاحظة اصحابنا بل نقول انه لو فرض معرفتنا بالقائل لم يكن التعارض في المذهب
من قبيل تعارض الجارح والمعدل الذي يقدم فيه قول الاول لان الاختلاف في المذهب لا يؤول الى قول قائل ادري وقول آخر لا ادري لان كلا
منهما يدعي العلم بمذهبه فتحصل من جميع ما ذكرناه ان محمد بن عيسى عدل امامي وان روايته عن يونس معتبرة فالرواية المذكورة صحيحة وهي
مفصلة مقيدة لاطلاق اخبار السماع بصورة الانصات والاستماع ويوافقها في المؤدى صحيحة عبد الرحمن وموثقة غياث المراد بهما
نفي وجوب السجود عند السماع ويجوز ان يكون السماع بمعنى الاستماع كما هو المراد قطعا في صحيحة محمد بن مسلم المذكورة حجة للقول الثاني
لان السؤال فيها انما هو عن حال من يتعلم القرآن ومن البين ان التعلم بدون الاستماع والانصات غير معقول فالمراد بقوله عليه ان يسجد كلما
سمعها هو الاصغاء والانصات الى لفظ من يعلمه والعجب ممن ذكرها من جملة ادلة القول الثاني مع انه لا يفيده الا فيما يثبت الوجوب في السماع
المجرد عن الاصغاء واما الاجماع الذي ادعاه ابن ادريس ره فهو معارض بالاجماع الذي ادعاه الشيخ ره على خلافه فيسقطان عن الاعتبار
خصوصا مع كون كل منهما موهونا بما لاحظته من ذهاب جماعة معتبرة الى خلافه قوله يحرم على زوجها وطؤها حتى تطهر ذكر الزوج من جهة
كونه اظهر فردي الرجل الذي يتمتع بالمراة والا فالمولى ايضا كذلك بالنسبة الى امته الغير المزوجة من الغير والمراد وطؤها قبلا وهذا
الحكم من ضروريات الاسلام ويستحق فاعله التعزير من الحاكم وتفصيله في الحدود ان شاء الله تعالى وان كان قد تعرض له بعضهم في هذا المقام وربما
ذكر انا ظهر ان مستحله كافر كما صرح به جماعة وان غير المستحل المقدم عليه عامدا عالما في الموضوع والحكم فاسق واقدامه على ما هو محرم
شرعا اما لو جهل بكونها حائضا او نسيه او نسي الحكم الذي هو حرمة وطي الحائض شرعا لم يكن معاقبا قطعا واما اذا جهل الحكم فقد صرح
غير واحد من الاصحاب بعدم ثبوت العقاب في حقه ايضا قال في الجواهر ولعله لا يخلو من اشكال مع تنبهه وتقصيره في السؤال ان جاز خفاء
مثل هذا الحكم عليه مع كونه من الضروريات ولعل مرادهم نفي حرمة الوطي في الحيض عنه لا نفي حرمة التقصير في السؤال الا انه مبني على عدم
العقاب للجاهل المتنبه على خصوص ما يقع فيه من المحرمات لعدم تحقق العصيان فيه وان استحق العقاب على ترك البحث في السؤال انتهى وتوضيح
المقام يتم بالتعرض لامور الاول انهم بعد اتفاقهم على انه يحرم على زوجها وطؤها اختلفوا في بعض ما عدا ذلك فالمشهور بينهم تخصيص
التحريم بما اتفقوا عليه من الوطي في القبل وفي المختلف عن السيد المرتضى ره في شرح الرسالة انه لا يحل الاستمتاع الا بما فوق المئزر ومنه
الوطي في الدبر فيحرم واحتج المجوزون بوجوه الاول ما تمسك به في المختلف من عموم الاذن في قوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم السالم عن
معارضة النهي المختص بالقبل في قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض لانه موضع الحيض الثاني ما حكي التمسك به عنهم في الحدائق من قوله تعالى و
الذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين نظرا الى انه ظاهر في عدم اللوم عن الاستمتاع كيف
كان خرج منه موضع الدم بالنص وبقي الباقي على اصل الجواز الثالث الاخبار مثل موثقة عبد الله بن بكير عن بعض اصحابه عن الصادق ع
قال اذا حاضت المراة فليأتها زوجها حيث شاء ما اتقى موضع الدم ورواية عبد الملك بن عمرو قال سألت الصادق ع عما لصاحب المراة
الحائض منها قال كل شيء ما عدا القبل بعينه وزاد في لفظ التمسك بموثقة هشام بن سالم عن الصادق ع في الرجل يأتي المراة فيما دون
الفرج وهي حائض قال لا باس اذا اجتنب ذلك الموضع وزاد غيره رواية عبد الله بن سنان قال قلت للصادق ع ما يحل للرجل من امرأته و

وطي الحائض

هي

هي حائض قال ما دون الفرج ونحوها غيرها والتمسك بها موقوف على اختصاص الفرج بالقبل قال في الصحاح الفرج من الانسان ما يطلق
على القبل والدبر لان كل واحد منفرج اي منفتح واكثر استعماله في العرف في القبل انتهى وزاد ايضا صحيحة عمر بن يزيد قال قلت للصادق ع
ما للرجل من الحائض قال ما بين اليتيها ولا يوقب ويمكن المناقشة فيه بان النهي عن الايقاب يعم الدبر ايضا وفي الروايتين الاوليين كفاية
ولو قلنا بعدم حجية الروايات الموثقة كانت الرواية الاخرى معاضدة والشهرة العظيمة جابرة لها احتج السيد ره على ما حكاه في لف و
غيره بقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وبقوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض اي في زمن الحيض وصحيحة عبد الله الحلبي عن ابي عبد الله ع
في الحائض ما يحل لزوجها منها قال تتزر بازار الى الركبتين وتخرج ساقها وله ما فوق الازار وربما ايده بعضهم برواية الخشاب قال سألت
الصادق ع عن الحائض والنفساء ما يحل لزوجها قال تلبس ثم تضطجع الى جانبه واجاب في لف عن الاية الاولى بان حقيقة القرب غير مرادة بالاجماع
فيحمل على المجاز المتعارف وهو الجماع في القبل لان غيره نادر وبل فيه ان سوق الاية يقتضي ان المراد به الوطي في القبل خاصة ثم قال و
ذكر المفسرون في سبب النزول ان اليهود كانوا يعتزلون النساء ولا يواكلوهن ولا يشاربوهن مدة الحيض فسئل النبي ص عن ذلك فنزلت
هذه الاية فقال اصنعوا كل شيء الا النكاح وعن الثانية بانه يحتمل ارادة موضع الحيض بل هو المراد قطعا فان اعتزال النساء مطلقا ليس
مرادا بل اعتزال الوطي في القبل واوضحه صاحب الحدائق ره بان الظاهر ان المحيض هنا اسم مكان بمعنى موضع الحيض كالمبيت والمقيل
واحتمال كونه مصدرا او اسم زمان يوجب الاضمار والتخصيص للاجماع على عدم اعتزالهن بالكلية ثم قال وايده بعضهم بان الحكم باعتزال
على ان يكون اسم زمان او مصدرا لا يتم الا بعد كون زمان الحيض بوجه فكان منتهاه معلوما فقل الفائدة في قوله تعالى حتى يطهرن هذا
كلامه ره وعندي ان شيئا من الجواب والتأييد ليس بشيء اما الاول فلانه قد تقرر في علم الاصول ان الظهور الشخصي مقدم على
الظهور النوعي فمجرد كون ارادة معنى من الكلام مستلزما للاضمار لا يوجب عدم العبرة بها اذا كانت متبادرا عنه فهم اهل العرف اذا
عرض عليهم الخطاب ومعلوم ان المتبادر من لفظ المحيض في قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض هو المعنى المصدري وان استلزم الاضمار
خصوصا بمعونة ما قبله من قوله تعالى ويسئلونك عن المحيض قل هو اذى وتفريع الاول عليه واما الثاني فلان القرينة معتبرة كانت او
مفهمة او صارفة لا بد وان يكون مما يصح الاعتماد عليه في محاورات اهل التعارف ومجرد قلة الفائدة في خطاب لا يصلح قرينة عندهم
على المراد بخطاب اخر واجيب عن الاستدلال بالرواية بوجوه احدها ما في الحدائق من ان المراد بلفظ ما يحل هو المعنى المتعارف عند الفقهاء
والاصوليين وهو ما يتساوى طرفاه المرادف للمباح ولا ريب ان نفيه لا يستلزم الحرمة لجواز ارادة الكراهة ونحن لا نخالف فيها جمعا بين
الادلة لان من حام حول الحمى اوشك ان يقع فيه ولا يخفى عليك ما فيه لان ذلك خلاف ما هو المتعارف بين اهل العرف فيريدون بنفي الحل
الحرمة نظرا الى كون الحل اعم من الاحكام الثلثة التي هي الاباحة بالمعنى الاخص والندب والكراهة ثانيها ان قصارى ما دلت عليه هذه الاخبار
ان له الاستمتاع بما فوق المئزر ونحن نقول به ودلالتها على تحريم ما عداه انما هو بمفهوم اللقب الضعيف وتنظر فيه صاحب الشيعة معللا بان الظاهر
ان دلالته من باب مفهوم الحصر وهو حجة انتهى ولعله اراد بمفهوم الحصر الحصر المستفاد من السؤال والجواب حيث انه سئل عما يحل والمراد به تمام
ما يحل فاجاب بان له ما فوق الازار فيستفاد من انضمام السؤال الى الجواب انحصار ما يحل له فيما فوق الازار فينتفي الحل عما عداه وهو مما
لكن اطلاق مفهوم الحصر على هذا خلاف الاصطلاح لانه عبارة عن ان يقدم الوصف على الموصوف الخاص خبرا المثل قولنا الامير زيد ثالثها
انها معارضة بما هو اكثر عددا واصرح دلالة فيجب الجمع بينها بحمل هذه الرواية على كراهة ما تحت المئزر رابعها حمل الروايات المذكورة وما في
معناها مما ايد به على التقية لموافقتها المذهب العامة كما حكي عن الشيخ لانهم بين قائل بالحرمة وبين قائل بالكراهة ففي المنتهى انه نقل فيه
التحريم عن ابي حنيفة والشافعي ومالك وابي يوسف والكراهة عن عكرمة والشعبي والثوري واسحق والاوزاعي وابي ثور وداود ومحمد بن الحسن
النخعي وابي اسحق المروزي وابن المنذر ومن هنا حكم في الحدائق بضعف حمل الخبرين المذكورين على الكراهة كما هو المشهور الثاني انهم بعد اتفاقهم
على قبول اخبارها عن الحيض في الجملة اختلفوا فيه على اقوال احدها ما اطلقه الشهيد الثاني ره حيث قال ويقبل منها لو اخبرت به انتهى
ومثله في كشف الغطاء فانه قال فيه ومع التسليم للزوج لا يجب سؤالها فاذا اخبرت به وجب قبول خبرها ويحرم عليها دعواه مع عدمه انتهى
وحكي عن الاكثر ولم انحققه وقد وقع الاستدلال لهذا القول بوجوه احدها ظاهر قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن
ولولا وجوب القبول لما حرم الكتمان لان الاظهار حينئذ يكون لغوا ولكن قال في الجواهر ان الاستدلال بها على المطلوب لا يخلو من نظر
وتامل ولعله ناظر الى نفي الملازمة بين حرمة الكتمان ووجوب الاظهار نظرا الى .. كتمان يؤدي الى امتناع التوصل مع وجود الى

امتناع الشهادة والى نفي الملازمة بين وجوب الاظهار ووجوب القبول اذ قد يكون وجوب الاظهار لاجل تنبه المخاطب والتفاته الى ما يقتضيه تكليفه من الرجوع الى الامارات والقرائن او الاحتياط او تحليفها مثلا هذا ثانيها الاخبار منها ما رواه الشيخ في الصحيح عن زرارة عن الباقر عليه السلام قال العدة والحيض الى النساء وما رواه الكليني في الحسن عن زرارة عن الباقر عليه السلام انه قال العدة والحيض الى النساء اذا ادعت صدقت ثالثها انه شيء يعسر اقامة البينة عليه لان مشاهدة الدم اعم من كونه حيضا فيكون من قبيل ما لا يعلم غالبا الا من قبلها فيقبل قولها فيه ورابعها التفصيل بين ما لو كانت متهمة بتضييع حق الزوج فلا يقبل وبين ما لو لم تكن متهمة به فيقبل قال في التذكرة واذا اخبرته بالحيض فان كانت ثقة وجب عليه الامتناع واستدل بالاية المذكورة ثم قال وان كان يتهمها بقصد منع حقه لم يجب الامتناع ما لم يتحقق انتهى وفي جامع المقاصد ويجب القبول من المراة لو اخبرت بالحيض ان لم تتهم بتضييع حقه انتهى ومثله في ك والوجه في القبول في صورة عدم التهمة يعلم مما تقدم في حجة القول الاول واما الوجه في عدم القبول مع التهمة فقد قال في الحدائق يشير اليه ما رواه الشيخ ره عن اسمعيل بن ابي زياد عن الباقر عليه السلام عن ابيه ان امير المؤمنين عليه السلام قال في امراة ادعت انها حاضت في شهر واحد ثلث حيض فقال كلفوا نسوة من بطانتها ان حيضها كان فيما مضى على ما ادعت فان شهدن صدقت والا فهي كاذبة ثم قال وحمل الشيخ ره هذا الخبر على صورة تكون المراة متهمة ثم حكى عن بعض الاصحاب ان مفاد الخبر على تقدير العمل به اخص مما ذكره الشيخ ره اذ الدعوى المذكورة فيه مخالفة للعادة الجارية قليلة الوقوع ثم قال وهو جيد الا انه بعيد عن الاشعار بذلك انتهى ولا يخفى انه مع كون مورد الرواية ما عرفت لا وجه لتعدي حكمه الى مجرد التهمة فلا يتاتى من الخبر تقييد صحيحة زرارة وحسنته نعم لا يبعد دعوى انصراف اطلاقهما الى غير صورة التهمة فيكفي في عدم قبول قول المتهمة اصالة عدم الاعتبار وتصير الرواية مؤيدة ثم اعلم انه قد نفى الخلاف والاشكال في الحدائق عن وجوب قبول قولها مع عدم التهمة وكانه مبني على كون هذا القسم هو القدر المتيقن مما يجب قبوله ثالثها التفصيل بين الظن بكذبها وعدمه بالقبول في الثاني وعدمه في الاول حكاه في الحدائق بقوله لو ظن الزوج كذبها فقيل لا يجب القبول واليه مال الشهيد الثاني ره ثم قال وقيل يجب وهو اختيار العلامة ره في النهاية والشهيد ره في الذكرى ثم قواه عملا بظاهر اطلاق روايتي زرارة وعلى هذا فيكون وجوب القبول في صورة وجود مجرد التهمة اولى لانه اظهر في الدخول تحت اطلاق الروايتين ولو ادعت الطهر بعد الحيض فالظاهر ايضا انه يقبل دعويها لعموم الروايتين الثالث انه لو اشتبه حالها فان كان لتحيرها فالحكم ما ياتي انشاء الله تعالى من رجوع المبتداة الى الاوصاف او الاقران او الروايات وان كان لغير ذلك كما في الزائد على العادة فقد حكي عن المنتهى وجوب الاجتناب فانه قال في المحكي عنه ويجب الامتناع من الوطي وقت الاشتباه كما في حالة استمرار الدم لان الاجتناب حالة الحيض واجب والوطي حالة الطهر مباح فيحتاط بتغليب الحرام فان الباب باب الفروج انتهى وحكي عن نهاية الاحكام انه قال يجب الامتناع حالة الاشتباه لوجوبه حالة الحيض واباحة الوطي حالة الطهر والاولى اقوى انتهى ونظر المحقق الثاني ره في وجوب الامتناع في الزائد على العادة استنادا الى العادة ووافقه صاحب ك فقال ولو اشتبه الحال فان كان لتحيرها فسيأتي حكمه وان كان لغيره كما في الزائد على العادة فالاصل الاباحة ثم حكى فتوى المنتهى وتعليلها ثم قال وهو حسن الا انه لا يبلغ حد الوجوب انتهى وقال في الحدائق بعد ذكر كلام صاحب ك برمته ما نصه لا يخفى ان هذا الكلام انما يتمشى الى ما هو المشهور في كلامهم من ان ما زاد على العادة يراعى بالانقطاع قبل العشرة او تجاوزها فان انقطع حكم بكون الجميع حيضا وان تجاوز علم ان ما زاد على العادة استحاضة فعلى هذا يكون الدم فيما بعد العادة وقبل وصول العشرة محتملا للحيض والطهر ويتجه ما قاله هنا من ان الاصل الاباحة وكذا ما نقل عن العلامة ره واما على ما هو المفهوم من الاخبار كما بيناه عليه فيما تقدم من انه بعد تجاوز الدم عن العادة فانها تستظهر بيوم او يومين او ثلثة ثم تعمل بعد ذلك عمل المستحاضة انقطع الدم على العشرة او تجاوز فلا وجه لهذا الكلام بل التحقيق فيه ان الدم في ايام الاستظهار حيث الحقه الشارع بالحيض بالنسبة الى ترك العبادة وجماع الزوج ونحو ذلك من احكام الحائض وما بعد الاستظهار فان عليها العمل باعمال المستحاضة وتكون بذلك طاهرة يجوز لزوجها اتيانها وح فلا يكون ما بعد ايام العادة محل احتمال ولا شك لا في ايام الاستظهار ولا فيما بعدها انتهى وفصل صاحب الجواهر ره ثم اشار الى سقوط قول العلامة ره والمحقق الثاني وصاحب ك فقال ثم انه لا ينبغي الاشكال ايضا في الحاق المحكوم بحيضيته شرعا معلومها كالمبتداة ونحوها ان قلنا بتحيضها بمجرد الرؤية وكذا ايام الاستظهار بناء على الوجوب الى العشرة وكذا ايضا بناء على القول بالوجوب التخييري بين اليوم واليومين مثلا لكن يتبع اختيارها في الزائد على اليوم فان اختارت الجلوس وجب عليها الاجتناب والا فلا لكن هل له الوطي قبل العلم باختيارها او مع

عن وجهها عن قابلية بجنون ونحوه اشكال اقواه الجواز واما ابناء على استحباب الاستظهار فربما ظهر من بعضهم الاجتناب ايضا وفيه تأمل سيما ان قلنا ان المراد هو الاستحباب بالنسبة الى اختيارها اى يستحب لها اختيار الحيض ثم يلحقها احكامه ح ان اختارت كما هو احد احتمالين في التخلص عن شبهة استحباب ترك العبادات او الجبر ح يشكل اطلاق الاستحباب زيادة على اشكال اصل ثبوته ايضا وان لم نقل بذلك لعدم التلازم بين حكمها وحكم اللهم الا ان يدعى استفادته من ادلة الاستظهار او يستند الى بعض الاخبار المتعلقة بنفي الباس بالنسبة للوطي على الاستظهار ونحو ذلك مع جميع ما تقدم يظهر لك ما في اطلاق جملة من المتأخرين جواز الوطي فيها من دون تفصيل بما ذكرنا ولعله للبناء منهم على عدم لحوقها بايام الحيض اما مط او في خصوص الوطي ونحوه فيتجه لهم ح ذلك واما احتمال القول بحرمة الوطي حتى بعد البناء المتقدم تمسكا بباب المقدمة لامتثال التكليف باجتناب الحائض من جهة احتمال انقطاعه على العشرة او ما دون ففي غاية الضعف لعدم الاشكال في جريان اصل البراءة في نحو ذلك من سائر ما اشتبه فيه الموضوع ما لم يكن شبهة محصورة نعم لا باس برجحان الاجتناب لذلك انتهى وقال بعض المحققين ره ولو اشتبه الحال فان كان لتحيرها فقد مضى حكمه والا فالمرجع الى الاصول الشرعية ثم فرع عليه تضعيف ما عرفته عن المنتهى الرابع انه قال العلامة ره في نهاية الاحكام لو تجدد الحيض في اثناء الوطي وجب النزع فان لم يفعل اثم وكفر الخامس انه قال في جامع المقاصد يجب على المرأة الامتناع بحسب الامكان وقوفا مع قوله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان فتعزر ايضا مع العلم والعمد وقد ورد مثله في الصوم ولو غرته او اكرهته او استدخلت ذكره حال نومه اختصت بالحكم لكن لا كفارة عليها لو قلنا بوجوبها بالعين على الزوج كالحائض بحكمه لو اكرهها او وطئها نائمة من دون وجوبه التحريم والنفساء في ذلك كالحائض انتهى وحكى الاجماع على نفي وجوب الكفارة عليها عن الروض وعلل باصالة براءة الذمة ولا يخفى انه لا يكون حرمته مط وعليها من باب المعاونة على الاثم هو ان يرتفع عنها الحرمة في مثل ما لو استدخلت ذكره حال نومه لعدم الاثم عليه بسبب عدم اقدامه على الدخول وعدم استشعاره به فلا يكون استدخالها اعانة على الاثم فيرتفع عليه حرمته فعلها الذي هو الاستدخال فلا بد وان يكون في مثل ذلك مباحا وقد اجاد الفاضل النراقي ره في المستند حيث قال وكما يحرم الوطي على الزوج يحرم التمكين على الزوجة مع امكان العدم لكونه اعانة على الاثم ووجوب النهي عن المنكر وهو هنا يتحقق بالامتناع ومنه يظهر عدم اثم الزوجة لو غرته او اكرهته او استدخلت ذكره في النوم اذ لا اثم على الزوج ح ولا منكر منه وقد صرح المحقق الثاني ره ح بعدم ذلك والذي في اللوامع من اثمها وتعزيرها بذلك وهو كان حسنا لو ثبت حرمة التمكين عليها مط وهو غير معلوم ولهذا استدلوا عليها مطلقا وهو غير معلوم ولهذا استدلوا عليها بكونه معاونة على الاثم وامر الاحتياط واضح انتهى السادس انه قال في كشف الغطاء انه يعزر مع العلم ولو استحله الرجل وكان في بلاد المسلمين مخالطا لهم وكانت نطفته منعقدة عن مسلم او مسلمة قتل من حينه والا ادب فان عاد ادب ثانية فان عاد ادب ثالثا احتياطا وقتل في الرابعة وان كانت المرأة مستحلة حبست ويضيق عليها في المطعم والملبس ونحوهما حتى تتوب او تموت قوله فان وطئ عمدا عالما وجب الكفارة وقيل لا يجب والاول احوط العمد هو القصد ويقابله وقوع الفعل لا عن قصد اليه ويعتبر في اطلاق العالم العلم بالحكم والموضوع ومقتضاه انتفاء الحكم بانتفاء احدهما ومن هنا حكى عن في انه لا شيء على الجاهل بالحيض او بتحريم ذلك وتوضيح المقام انهم اختلفوا في المسئلة على اقوال احدها وجوب الكفارة وهو مذهب جماعة كثيرة منهم الشيخ ره في فصل الحيض والاستحاضة من الجمل حيث قال وهل الكفارة واجبة ام مندوب اليها فيه روايتان احديهما وهي الاظهر انها على الوجوب والثانية انها على الاستحباب انتهى وفيما حكى عن ق والجمل والعقود بل لعل كلا جماعة حكايته عن اكثر القدماء بل في التذكرة حكايته عن اكثر علمائنا بل في الانتصار والغنية دعوى قد تدعوى الاجماع عليه وربما حكى دعواه عن السرائر وهو خطاء لانه قال فيها ما نصه وهل الكفارة واجبة او مندوبة لاصحابنا فيه قولان نعم اختار هو ره ان ماهيتها استحباب الكفارة واليه ذهب جماعة منهم الشيخ ره في النهاية حيث قال ومتى وطئها في اول حيضها تصدق بدينار واحد قيمته عشرة دراهم جيادا وان وطئها في وسطه تصدق بنصف دينار وان وطئها في اخره تصدق بربع دينار وكل ذلك ندبا واستحبابا فان لم يمكن فليس عليه شيء وليستغفر الله ولا يعود انتهى والى هذا القول عدل في الفصل الذي عقده لذكر ما يستباح من الوطي وكيفيته في كتاب النكاح مرة حيث قال بعد ان حكم بان عليه الكفارة ما صورته وهل هو على جهة الوجوب او الاستحباب فيه خلاف بين اصحابنا اقويها انه مستحب انتهى ومنهم المص ره في المعتبر وهو الظاهر من كلامه هنا وفي النافع والعلامة ره في التذكرة والمختلف ونهاية الاحكام ومحكي المنتهى ناسبا له الى اكثر اهل العلم والمحقق الثاني ره وصاحب ك وحكى عن روض الجنان وفي المستند نقله عن والده واختاره شيخنا الامام المرتضى ره الثالث التفصيل بين المضطر وغيره او الشاب وغيره فيجب على غير المتصف بشيء من الوصفين دون من كان متصفا به حكاه في الذكرى عن الراوندي

كفارة وطي الحائض

كتاب الطهارة

رابعها ان الكفارة تدور مدار الحرمة مطلقاً وان لم يكن موجبها الحيض كما لو افضاها مثلاً خامسها انها تجب بمطلق الوطي في الحيض
وان لم يقع على وجه محرم وهذان القولان حكاهما في الجواهر بقوله والقول بكون الكفارة دائرة مدار الحرمة مطلقاً كالقول
بها بمطلق الوطي في الحيض وان لم يقع على وجه محرم ضعيف بل لعل الاجماع على بطلان الثاني كما ارسله بعضهم على بطلان
الاول انتهى واستظهر بعضهم التوقف من الدروس والبيان وحكي عن اللمعة وشيخنا البهائي ره قلت لم يحضرني البيان ولا كلام
شيخنا البهائي ره لكن الموجود فيما نضد ويكفر على المشهور بدينار في اوله ونصفه اوسطه وربعه آخره انتهى وهو ظاهر في و
في اللمعة خاصة في ورثه فيجب الكفارة احتياطاً وزاد عليها في الروضة كلمات فقال فيجب الكفارة لو فعل احتياطاً لا وجوباً على الاقوى انتهى وكتب عليها جمال المحققين ره فيما نضد اي الحكم بالوجوب بناؤه على الاحتياط للقول به وشهرته بين قدماء الاصحاب
حتى ادعى في الخلاف والانتصار الاجماع لا وجوباً يحكم به لقوة دليله لضعف روايات الكفارة واصالة البراءة مع دلالة روايات
على عدم وجوبها انتهى وفي الذكرى ويجب الكفارة بالتعمد والعلم في قول الاكثر ونقل الشيخ ره فيه الاجماع لمقطوع محمد بن مسلم و
خبرين عن الصادق عه والعمدة المشهورة والعمل اصح اسناداً وعليه النهاية والفاضلان وحملوا تلك الاخبار على الاستحباب
جمعاً انتهى حجة القول الاول وجهان الاول الاجماعات المنقولة التي تقدم ذكرها وقد بالغ امرها صاحب الجواهر حتى جعلها
بمنزلة الاخبار الصحيحة الثاني الاخبار كصحيحة محمد بن مسلم قال سألته عمن اتى امرأته وهي طامث قال يتصدق بدينار ويستغفر الله وموثقة
ابي بصير عن الصادق عه قال من اتى حائضاً فعليه نصف دينار يتصدق به وحسنة الحلبي عن الصادق عه في الرجل يقع على امرأته وهي
حائض ما عليه قال يتصدق على مسكين بقدر شبعه ورواية داود بن فرقد عن الصادق عه في كفارة الطمث يتصدق اذا كان في اوله بدينار
وفي وسطه بنصف دينار وفي آخره بربع دينار قلت وان لم يكن عنده ما يكفر قال فليتصدق على مسكين واحد والا استغفر الله ولا يعود
فان الاستغفار توبة وكفارة لمن لم يجد السبيل الى شيء من الكفارات وفي معناه ما هو المنقول عن الفقه الرضوي والى رواية داود
اليها والى الرضوي اشار في المقنع حيث جعل مضمونهما رواية حجة القول الثاني وجهان احدهما اصل البراءة وثانيهما الاخبار
كصحيحة العيص بن القاسم سألت اباعبدالله ع عن رجل واقع امرأته وهي طامث قال لا يلتمس فعل ذلك قد نهى الله ان يقربها قلت فان
فعل اعليه كفارة قال لا اعلم فيه شيئاً يستغفر الله ولا يعود وموثقة زرارة عن احدهما ع قال سألته عن الحائض يأتيها زوجها قال
ليس عليه شيء يستغفر الله ولا يعود ورواية ليث المرادي عن الصادق عه في وقوع الرجل على امرأة وهي طامث خطأ قال ليس عليه شيء
وقد عصى ربه قال عبدالملك فان الناس يقولون عليه نصف دينار او دينار فقال ابوعبدالله ع فليتصدق على عشرة مساكين ثم ان
ارباب هذا القول اجابوا عن حجة القول الاول بانها ضعيفة السند فيحمل على الاستحباب مضافاً الى ان نفس اختلاف تلك الاخبار في مقدار
الكفارة قرينة على ان ثبوتها انما هو على وجه الاستحباب بل ربما جعله بعضهم دليلاً مستقلاً عليه واستفاد بعضهم من قول عبدالملك
في الرواية الاخيرة فان الناس يقولون عليه نصف دينار آه ان اخبار الوجوب موافقة لمذهب العامة وحكم بانه لا بد من حملها على التقية مضافاً
الى ان اخر الرواية التي اشتملت على تمام التفصيل معارض بالمرسل عن الصادق عه المروي عن تفسير علي بن ابراهيم ان في الوطي آخر الحيض
نصف دينار وانتصر صاحب الجواهر ره للقول الاول بعد ترجيحه بقوة ادلة الوجوب وقصور غيرها عن مقاومتها منها الانقطاع الاصل بالدليل
وخروج الخبر الثالث مع الطعن في سنده وعدم الجابر له عن محل النزاع لتقييده المواقعة بالخطاء في الكلام في العالم العامد واحتمال ارادة
ذلك منه لنسبة العصيان اليه فيه بعيد اذ لعله لمكان جهله بالحكم وتقصيره في السؤال ونحو ذلك واما الخبران الاخيران فهما وان اعتبر
سندهما لكنهما لا يقاومان ما تقدم من الاجماعات التي هي بمنزلة الاخبار الصحيحة والروايات المتقدمة المعتبرة في نفسها او بالانجبار
سيما مع موافقتها لفتوى الشافعي في الجديد ومالك وابي حنيفة واصحابه والليث بن سعد على ما نقله عنهم في الانتصار مع اشتهار
فتوى ابي حنيفة في زمن الصادق عه ومنه يعرف فساد نسبة اخبار الوجوب الى التقية كل ذا مع اعراض من سمعت من الاصحاب عنهما و
اما ما ذكر اخيراً ففيه ان الاختلاف في الدينار ونصفه بالاطلاق والتقييد ومثله لا يكون قرينة على الاستحباب واما غيره كالتصدق
على العشرة وعلى مسكين ونحوهما فهو مع كونه في بعض الاخبار الغير المعتمدة قد حصل الاعراض عنه من الاصحاب القائلين بالوجوب والاستحباب
عدا ما عساه يظهر من المنقول عن الصدوق في المقنع كما ستسمع ومعه لا يصلح لان يكون قرينة على ذلك اذ لو كان هو منشأ الاستحباب
لكان الحكم باستحباب الجميع متجهاً وايضاً فاقصى ما يفيده مثل هذا الاختلاف اشعار لا يقاوم ما سمعت من الاجماعات وغيرها مع ان

يعني بالنسبة الى رواية داود بن فرقد المفصلة لاحكام الاول والوسط والاخر فهي مقيدة لهذين المطلقين ۱۲

رواية التصدق انما اشتملت على حكم من وطئ جاريته ولم يعمل احد بمضمونها فيها بل المعروف بين الاصحاب التصدق بثلاثة امداد سواء كان في اوله
او وسطه او اخره الا ان يحمل على ذلك فهو كما ترى اقول تحقيق المقام ان الاجماعات المنقولة المذكورة مما لا عبرة بها اما اجماع السيدين
فلكثرة وقوع دعوى الاجماع منه في موارد علمنا بعدم تحققه فلا يفيد الوثوق خصوصا بعد ملاحظة انه يدعي الاجماع على طريقة
القدماء لا المتاخرين ودخول قول المعصوم في جملة فتاويهم على وجه الاجمال متعذر واولى بعدم افادة الوثوق اجماعات الغنية و
اما اجماع الشيخ ره فهو مبني على قاعدة اللطف التي لا نقول بها مع انه افتى هو ره بخلافه في النهاية بل عدل عنه في كتاب المبسوط فكيف
يصير مثل الاجماعات المذكورة بمنزلة الاخبار الصحيحة فبقيت الاخبار وح نقول ان ما لم يكن منها جامعا للشرائط الحجية لا عبرة بها في شيء
من الطرفين فبقي صحيحة وموثقة في جانب الوجوب وصحيحة وموثقة في جانب الندب واذا لاحظنا حال الطائفتين في مقام التعارض وجدناهما
من قبيل الظاهر والاظهر ان لم نقل بانهما من قبيل النص والظاهر وذلك لان قوله ع ليس عليه شيء وقوله ع لا اعلم فيه شيئا اظهر و
اقوى في الدلالة على نفي الوجوب من دلالة قوله ع يتصدق في صحيحة محمد بن مسلم وموثقة ابي بصير على اثبات الوجوب فيكون الاولان قرينة
على ارادة الندب بالثاني بل لو فرض اعتبار رواية داود بن فرقد قلنا انها اظهر دلالة على مؤداها من قوله ع فليتصدق المذكور فيها واما حمل
اخبار القول الثاني على التقية ففيه اولا ان الترجيح بها فرع التعارض ولا تعارض بعد ملاحظة اجتماعهما عرفا بتقدم الاظهر على الظاهر
كما في المطلق والمقيد والعام والخاص وثانيا ان العامة مختلفون في الحكم فكما ان منهم من قال بالوجوب كذلك منهم من قال بالندب اذ هو
مذهب الحسن البصري وعطاء الخراساني واحمد والشافعي في القديم على ما في التذكرة ولا يقدح فيما ذكرناه ما ادعاه صاحب الجواهر ره اشتهار فتوى
ابي حنيفة في زمن الصادق ع كما عرفت في رواية ليث المرادي من انه قال عبد الملك فان الناس يقولون عليه نصف دينار آه فانه يغني عن
اشتهار الفتوى بالوجوب وثالثا ان التقية تحصل بمجرد التكلم بقوله ع يتصدق ولا تتوقف على قصد الوجوب حتى يجب الالتزام به فيجوز ان
يكون المراد هو الندب جمعا بينه وبين الاخبار النافية للوجوب ولكن هذا الوجه انما يتم بناء على كون التقية في مجرد القول بان يكون في المجلس من يتقي
منه واما اذا كان المقصود اشاعة الفتوى لاجل التقية فلا يتم وقد اجاد المحقق ره حيث اشار الى ما بيناه من وجه الجمع في المعتبر فقال بعد ذكر
جملة من الاخبار القولين ما لفظه والاقدام على تاويل هذه الاخبار تكلف غير سائغ فالاولى الجمع بينهما بالاستحباب وعدم الوجوب وهذا اولى
مما تاوله الشيخ ره فانه تاولها تاويلات بعيدة لا يشهد لها ظاهر النقل والى هذا المعنى اشرنا بقولنا احوطهما الوجوب لانه يتيقن معه
برائة الذمة انتهى واشار بذيل الكلام الى ما ذكره في اول عنوان المسئلة هذا واما ما استند اليه بعض موافقينا من الاستدلال باختلاف الاخبار
على الاستحباب فنحن مضربون عنه اذ لا دلالة له على ذلك وانما ياتي منه مجرد الاشعار وهو لا يصلح دليلا وانما يصلح مؤيدا وقد علم من
جميع ما ذكرناه انه لا وجه للاستدلال على وجوب الكفارة بالاحتياط لان المقام مما يشك في تحقق التكليف فيه فهو مجرى لاصل البرائة
لو تعذر الدليل ومن هنا يعلم انا لو بنينا على تحقق التعارض بين الطائفتين المذكورتين من الاخبار كان المرجع هو اصل البرائة تنبيهات الاول
انه قد صرح بعض المحققين ره بان حكم التحريم كحكم الكفارة مخصوص بالعالم بالحكم وانه لو جهل الحكم والموضوع او نسيهما فلا تحريم واما ما في
رواية ليث المرادي في وقوع الرجل على امراة وهي طامث خطأ قال ليس عليه شيء وقد عصى ربه فقد اجاب ره عنه بان الظاهر من الخطا
بقرينة المعصية الخطأ في الفعل ومنه الخطيئة او الخطأ في الحكم مع التقصير في السؤال دون الخطأ في الموضوع انتهى الثاني ان ظاهرهم
انه لا فرق في الزوجة بين الدائمة والمنقطعة والحرة والامة وهو كذلك وقد صرح بالتعميم بالنسبة الى الحرة والامة في نهاية الاحكام وبالنسبة
الى الجميع في جامع المقاصد ولا يبعد الحاق الامة المحللة بالزوجة لا بامته المحكوم فيها بثلاثة امداد اذ لا يصدق على امة الغير المحللة انها
امته حتى لو قلنا بان استباحة وطي المحللة انما هو من جهة دخولها في ملك اليمين وذلك لعدم صدق الاضافة المذكورة لكن هذا مبني
على عدم تضعيف الرواية الناطقة بان من اتى حائضا فعليه نصف دينار او على دعوى العلم بانه ثبت في الشرع ان الواطي للحائض عليه
الكفارة مطلقا ولكن الرواية ضعيفة وعلى تقدير الاغماض عن ضعفها هي بنفسها غير معمول بها والدال على التقييد انما ورد في خصوص
الزوجة فيورث التقييد بحسب مدلوله فلا يحصل ثبوت دينار في الاول ونصف في الوسط وربع في الاخر وذلك لانه كما لا يصدق عليها انها
امته كذلك لا يصدق عليها انها زوجته واما العلم الاجمالي فهو غير حاصل فالمرجع اصل البرائة والاحتياط حسن وهل يعم الاجنبية
المزني بها والموطوءة بشبهة قال العلامة ره في نهاية الاحكام والاقرب التشريك بين الزوجة الحرة والامة والاجنبية للشبهة او للزنا لاستلزام ثبوت
الحكم في الادنى ثبوته في الاعلى مع احتمال التخصيص بمورد النص لاحتمال كونها مسقطة للذنب فلا يتعدى الى الاعظم انتهى وقال في الذكرى

كتاب الطهارة

لا فرق بين الزوجة والاجنبية للعموم او الاطلاق في بعض الاخبار انتهى وقال في جامع المقاصد ولو وطئ الاجنبية في الحيض زنا او
لشبهة فهل يترتب عليه الكفارة وجوبا او استحبابا ام لا وجهان منشأهما عدم النص وكون الحرمة فيها اشد فيناسبه التغليظ بطريق اولى وبه صرح
في الذكرى والمصرح في المنتهى واحتج له برواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام من اتى حائضا حيث علق الحكم على الاطلاق من غير تقييد فكان
كالعام انتهى وقد يجاب عن ذلك بدعوى انصراف الحائض في الرواية الى الحليلة مضافا الى انها لم تبلغ درجة الحجية وهو وجيه والتعدي
في الامور التعبدية يتوقف على الدليل وهو منتف في المقام الثالث ان ظاهر النصوص وفتوى الاكثر بل الجميع اختصاص الكفارة التي
يفصلها في الكتاب وجوبا او استحبابا بالوطي بغير ملك اليمين فلو وطئ امته حائضا تصدق بثلثة امداد من طعام على ثلثة من المساكين
كما صرح به الصدوق ره في المقنع ومثله في باب الكفارات من المقنعة وقال في كتاب النذور من الانتصار ومما انفرد به الامامية القول
بان من وطئ امته وهي حائض فعليه ان يتصدق بثلثة امداد من طعام على ثلثة مساكين وخالف باقي الفقهاء في ذلك انتهى ووافقهم
الشيخ ره في باب الكفارة من النهاية وفي باب الكفارات من السرائر ومن وطئ امته في الحيض كان عليه ان يتصدق بثلثة امداد من طعام
يفرقها على ثلثة مساكين سواء كان وطؤه لها في اوله او اخره او وسطه بغير خلاف انتهى وفي الانتصار دعوى الاجماع عليه وظاهرهم
الوجوب ولهذا قال السيد ره في مقام الاستدلال على ما حكم به دليلنا بعد الاجماع المتردد انا قد علمنا ان الصدقة بر وقربة و
طاعة لله تعالى وهي داخلة تحت قوله تعالى افعلوا الخير وامره بالطاعة فيما لا يحصى من الكتاب وظاهر الامر يقتضي الايجاب في الشريعة فينبغي
ان تكون هذه الصدقة واجبة بظاهر القران وانما يخرج بعض ما اثبتناه من هذه الظواهر من الوجوب ويثبت له حكم الندب بدليل قادنا
الى ذلك ولا دليل ههنا يوجب العدول عن الظواهر انتهى وهذا الدليل وان كان كما ترى الا انه يكشف عن انعقاد اجماعهم هو الوجوب
ولم نعثر له على مستند كما اعترف به بعض المحققين ره وانما حكاه كاشف اللثام عن الفقه الرضوي فان عملنا به ولو مع الانجبار والا
كان العمل على الاستحباب كما صرح به المصنف ره في المعتبر حيث قال والوجه الاستحباب تمسكا بالبراءة الاصلية وحكي عن العلامة القول
به ثم نعم لا يخلو عن الاشكال لعدم الامكان التسامح في ادلة السنن نعم قد عرفت ان الصادق عليه السلام امر في جواب سؤال عبد الملك بالتصدق على
عشرة مساكين لكن الرواية غير جامعة لشرائط الحجية ولا عامل بها ولا فرق في اطلاق كلامهم ومستندهم بين اول الحيض وغيره
ولا بين القنة والمدبرة بل ولا المزوجة وان حرم وطيها وعن روض الجنان انه قال فيه وفي المكاتبة المشروطة او المطلقة وجهان
مبنيان على الاجنبية انتهى ويعلم مما ذكر انه لا ملازمة بين حكمي الزوجة والامة لان حكم الشيخ ره في النهاية في الاولى باستحباب الكفارة
وظاهره في الثانية هو وجوبها فعلى تقدير كون الظاهر هو المراد ينتفي الملازمة بين المقامين الرابع ان حكم النفساء فيما ذكر في
الزوجة والامة حكم الحائض كما نسب الى ظاهر الاصحاب وصرح العلامة في التذكرة بجريان الخلاف الواقع في كفارة الحيض بعينه في
النفاس لانه قال حكم النفاس حكم الحيض في جميع المحرمات والمكروهات والخلاف في كفارة وطيها ولا نعلم في ذلك خلافا انتهى وقال
في جامع المقاصد النفساء في ذلك كالحائض فعلى هذا قال في الذكرى لو صادف الوطي زمانين او ثلثة يعني بالنسبة الى الاول والوسط
الاخر نظرا الى ما يتفق في النفاس من قصر زمانه فالظاهر التعدد وفي البيان احتمل التعدد ثم زاد فقال اما لو قصر زمانه عما يحتمل
الوطي فلا وفيه نظر قلت يحتمل عود الضمير الى المسئلتين وعوده الى الاخيرة خاصة ولا وجه للفرق وفي اصل المسئلة اشكال لعدم صدق
الاول والوسط والاخر في مثل ذلك عرفا والحكم في ذلك هو العرف مع اصالة البراءة وعدم ظهور معارض انتهى وكان منشأ احتمال التعدد
هو عموم كون النفاس كالحيض في النص والفتوى وهذا يحكم بالتعدد لو صادف وطئ واحد اخر اول الحيض واول وسطه والمسئلة محل اشكال
والاقتصار على ما يوجبه اول الوطي لا يخلو عن قوة وينبغي القطع بعدم التعدد اذا قصر زمان النفاس عما يحتمل الوطي كما عن البيان الخامس
ان حكم الكفارة منحصر في الزوج فلا كفارة على الزوجة لاصالة البراءة وقد صرح به جماعة من دون نقل خلاف في ذلك وحكي عن بعض الفضلاء
انه قال عموم المشاركة في التكليف قاض بثبوتها فيها ايضا ان لم يتحقق اجماع ولو قيل بالثبوت فيها لم يكن بعيدا عن الصواب لعدم تحقق الاجماع
ولا شهرة تتوهن عموم المشاركة انتهى ولا يخفى ما فيه من الغفلة لان الحكم الثابت للواطي بهذا الوصف العنواني كيف يصح ان تشاركه
الموطوءة وقد اعتبر في جريان قاعدة المشاركة الاتحاد في الصنف كما فصلنا القول فيه في الاصول السادس انه قال في كشف الغطاء
في مقام تعداد احكام الحائض ما صورته ومنها ثبوت الكفارة على الوطي في القبل وان خرج الدم من غيره مع جنونهما وموتها او كونها او
كونه خنثى مشكلا على اشكال زوجا كان او سيدا او اجنبيا مع ادخال الحشفة او مطلقا يعني وان لم تدخل بتمامها مع العلم بالتحريم وعدم

فی احکام الحیض

العذر فی استحبابا علی اصح القولین و اما مع العذر کالجهل بالموضوع والنسیان والجبر فلا انتهی وفی الجواهر انه یشک فی شمول الروایات
لمن حصل لها حیض فی غیر الفرج کان یکون لها مخرج معتاد غیره ثم وطأها فی الفرج ومثله الشک فی شمول الادلة للخنثی المشکل وکذا
الوطی فی حال الموت بل یجب فی جمیع ذلک التمسک باصالة البراءة السالمة عن المعارض خلافا لما یظهر من الاستاد فی کشف الغطاء نعم
یمکن تعمیم الحکم للوطی مع الانزال وعدمه وادخال تمام الذکر وعدمه بعد ادخال الحشفة بل قد یظهر من الاستاد المتقدم تعمیمه حتی
لادخال بعض الحشفة وفیه اشکال انتهی وما ذکره وجیه فوائد والکفارة فی اوله دینار وفی وسطه نصف دینار وفی اخره ربع دینار
هذا هو المشهور ومستنده روایة داود بن فرقد المتقدم ذکرها فی عداد ادلة القول بوجوب الکفارة وقال الصدوق فی المقنع واذا وقع
الرجل علی امرأته وهی حائض فان علیه ان یتصدق علی مسکین بقدر شبعه ثم قال وروی انه ان جامعها فی اول الحیض فعلیه ان یتصدق
بدینار فان کان فی وسطه فنصف دینار وان کان فی اخره فربع دینار انتهی وصرح بعضهم بعدم وجدان مخالف فی المسألة سوی ابل
هورة عکس فی الفقیه فافتی بما هو المشهور ونسب ما افتی به فی المقنع الی الروایة هذا والروایة المذکورة وان کانت لا تبلغ درجة الحجیة
لارسالها الا انها منجبرة بالشهرة وقال المصنف ره فی المعتبر ولا یمنعنا ضعف طریقها عن تنزیلها علی الاستحباب لاتفاق الاصحاب علی اختصاصها
بالمصلحة الراجحة اما وجوبا او استحبابا فنحن بالتحقیق عاملون بالاجماع لا بالروایة واستحسنه صاحب المدارک وعندی انه قد اراد الاشارة
الی تحقق طریق للتسامح فی ادلة السنن فهو جید والا فالاجماع تقییدی لو وقع مثله فی الاحکام الالزامیة لم یکن به عبرة ثم ان
توضیح المسألة یتم ببیان امور الاول ان المتبادر من النصوص والفتاوی کما صرح به اکثر الاصحاب هو ان تقسم ایام العادة او ما اتفق
لها من ایام الحیض مع لیالیها اثلاثا متساویة ولو مع الکسور فالثلث الاول من الاربعة مثلا اول یوم مع الثلث الاول من الیوم الثانی
والثلث الثانی هو بقیة الیوم الثانی مع الثلثین الاولین من الذی بعده والباقی هو الثلث الثالث وعلی هذا القیاس غیر الاربعة
من الاعداد وعلی هذا فکل حیض له اول ووسط واخر بالنسبة الی ایامه وفی المراسم ان الوسط ما بین الخمسة الی السبعة وعلی هذا
فلا وسط ولا اخر لمن اعتادت دون الستة وکانه اعتبر الاجزاء الثلثة بالنسبة الی اکثر الحیض اعنی العشرة فجعل الاول منه الی الاربعة و
الاوسط من الخمسة الی السبعة والاخر من الثمانیة الی العشرة ویقرب منه المحکی عن قطب الدین الراوندی فانه قال فیه واول الحیض واخره
مبنی علی اکثر الحیض وهی عشرة دون عادة المرأة انتهی حیث انه صریح فی جعل العبرة بالعشرة لا العادة الا انه ثلثها تثلیثا حقیقیا
فذات الثلثة لیس لها وسط ولا اخر علی القولین وهکذا وکلاهما خلاف ظاهر الاخبار بل صریحها حیث عبر فی بعضها عن الاول
باستقبال الحیض ثم ان معرفة الاول والوسط والاخر فی ذات العادة حاصلة من اول الامر بالنظر الی زمان العادة واما ما اتفق
فیتعین کل من اجزائه ویتمیز عن الاخر بعد انقضاء ایام الحیض وهذا القسم وان لم یکن مذکورا فی کلامهم صریحا فانهم یذکرون ایام
العادة الا ان من المعلوم ان ذلک من باب الاکتفاء بالفرد الغالب فی مقابل نسبة الاول والوسط والاخر الی العشرة والا فهذا القسم
مما یشمله النصوص والفتاوی ولو اقتصر علی نسبتها الی العادة لزم انتفاء الکفارة فیه ولیس کذلک قطعا بل المدار فی المعتادة ایضا علی
ما یتحقق فی الخارج انه حیض زاد علی العادة او نقص کما انه یتبع اختیار المستحاضة بالنسبة الی التحیض بالروایات ان اختارت بعد تعلق
صدق الوطی فی الحیض عامدا بل قد یشکل هذا الصدق فی ما بعده فضلا عما قبله لعدم ثبوت کونه حیضا کما یشعر به قول ابی عبد الله ع فی تفسیر
قول النبی تحیضی فی علم الله تعالی ستة او سبعة فی مرسل یونس الطویل ثم انه قال فی کشف اللثام ان ظاهر سلار موافقة ما ارسل فی الفقیه
وروی فی العلل عن حنان بن سدیر ان الحیض اقله ثلثة ایام واوسطه خمسة ایام واکثره عشرة ایام وما امر من خبر التحیض بسبعة ایام
والظاهر انه اشار بخبر التحیض بسبعة ایام الی ما ذکره عند بیان حکم المبتدأة التی فقدت قرأها من قوله ع وان لم یکن لها ایام قبل
ذلک واستحاضت اول ما رأت فوقتها سبع وطهرها ثلث وعشرون وانت خبیر بانها مما لا مساس له بالمقام ولو نقصت
للراوندی علی وجه یعتد به الثالث ان الدینار علی ما صرح به جماعة عبارة عن مثقال من ذهب خالص عن الغش مسکوک بسکة
المعاملة ونسب فی الحدائق ما یقرب من هذا التفسیر الی الاصحاب والظاهر انه لیس مراده دعوی اتفاقهم کما یشهد به اختلاف
کلماتهم فی الجملة وحکی عن المنتهی انه قال فیه لا فرق فی الاخراج بین المضروب والتبر لتناول الاسم لهما ویشترط ان یکون صافیا
من الغش وفی اخراج القیمة نظر اقربه عدم الاجزاء لانه کفارة فاختص ببعض انواع المال کسائر الکفارات انتهی وحکی مثله
عن التحریر ومقتضی ذلک عدم اعتبار السکة فی التسمیة بالدینار بل المعتبر کونه من جنس الذهب لکن الظاهر اعتبار المقدار المعین

منه وهو مثقال الدينار المتعارف فإنه أعني المثقال وهذا قال في مجمع البحرين نكرر في الحديث ذكر الدينار وهو واحد الدنانير الذي هو
مثقال من الذهب بل زاد فيه حكاية عن ابن الأثير أن المثقال في العرف يطلق على الدينار خاصة انتهى والظاهر هو الأول وفاقا
للذكرى حيث قال فيها والظاهر أن المراد به المضروب فلا يجزي التبر لأنه المفهوم من الدينار انتهى واعتبر في جامع المقاصد كونه خاليا
من الغش مضروبا وعلله بأنه المتبادر من الإطلاق وعلى هذا نقول إنه لا يجزي القيمة ولا التبر لعكسهما ولأن النص فيها لكون الكفارات مما
يلزم فيها عين المأمور به لا بدله إذ الأمر بالنقد فيمكن الإجزاء بالبدل ومثله الربع والنصف فإنه مع إمكان إيصالهما إلى أهلهما
لا يجوز الاكتفاء ببدلهما ولا يتوهم أن تسليم عينهما غير مقدور لإمكان تسليم دينار إلى الفقير على أن يشاركه فيه بنسبة حقه ومع
تعذر عين الدينار على ما اخترناه وتعارض القيمة والتبر احتمل في جامع المقاصد أولا التخيير ثم احتمل ترجيح التبر لقربه إلى المنصوص و
الأقوى ترجيح القيمة لأنه أقرب عرفا لكونهما من قبيل المسكوك بسكة المعاملة فهي عند أهل التعارف أقرب إلى الصرف وإلى ما هو المقصود من
المعاملة بها وحكي عن الجامع التخيير بين نفس الدينار وعشرة دراهم ابتداء حيث قال فيما حكي عنه كفر في أوله بدينار أو عشرة دراهم انتهى
ومثله كلام العلامة في نهاية الأحكام لأنه قال فيها والدينار هنا قيمته عشرة دراهم جياد لا يجب عين المثقال الأحمر انتهى وذكر بعضهم
في توجيه هذا القول وجوها أحدها صدق اسم الدينار على عشرة دراهم عرفا ثانيها تعذر الدينار غالبا ثالثها شهادة الأمر
بالتصدق بالنصف والربع به حيث أن الظاهر عدم كونهما مضروبين في زمنه صلى الله عليه وآله والأدلة رابعها دعوى أن الظاهر من الدينار هو
النقد الخاص المضروب في ذلك الزمان وكان في وزنه مثقالا شرعيا فلا يعم كل مضروب كان مثقالا من الذهب نظير الدرهم فمع تعذر
ذلك المضروب الخاص يكون الأقرب إليه قيمته لا مضروبا آخر ولا يخفى ضعف الجميع أما الأول فلأن الإطلاق العرفي المشار إليه
قد علم كونه مبنيا على التسامح وأما الثاني فلأن التعذر إنما يقتضي الاكتفاء بالقيمة في مورده لا مطلقا بحيث يكون المكلف
مخيرا بينهما وأما الثالث فلأن الأمر بالتصدق بنصف الدينار أو ربعه مع عدم وجودهما مضروبين ينصرف إلى القيمة وهي أقرب إليه
من الشق كما عرفت وأما الرابع فلأنا نمنع من مدخلية خصوص السكة المضروبة في ذلك الزمان في تسمية النقد دينارا فالأقوى
ما ذكرناه ثم على تقدير إجزاء القيمة مطلقا أو في خصوص صورة تعذر العين فالمعتبر ما كان عليه في زمانه فلو طرأ نقصان قيمته أو زيادتها
فالحكم بحاله عند المحقق الثاني في جامع المقاصد قال بعض المحققين إنه الظاهر أن العبرة في القيمة بوقت الأداء لا زمان صدور الحكم ثم
قال ويحتمل على القول بإجزائها مطلقا وجوب قيمة ذلك الزمان وهي عشرة دراهم كما عرفت عن ظاهر جماعة وصريح الجامع وعلى أي
تقدير فلا يجزي التبر أعني غير المسكوك على أنه أصل بل لو جوزنا القيمة جوزناه بقيمته والوجه عندي أن العبرة في القيمة بزمان دفع
الكفارة لأنه مكلف بدفع عين الدينار غاية ما في الباب أن له أن يبدله بالقيمة اختيارا كما قيل أو مع تعذر العين كما هو المختار فانتقاله
إلى القيمة اختيارا أو اضطرارا إنما هو في هذا الزمان لا في زمان النبي صلى الله عليه وآله فيكون العبرة به سواء قلنا بأن الدينار عبارة عن المسكوك
بسكة خاصة ونقله إلى هذا الزمان وزاد أو نقص قيمته أم قلنا بأنه عبارة عن المسكوك بسكة المعاملة مطلقا ولكن اتفق فيه صعود أو نزول
الثالث قد صرح جماعة بأن مصرف هذه الكفارة هو مصرف سائر الكفارات وفي كلام بعضهم أنه مستحق الزكاة وهذا في المحصل عن
الأول في الحدائق أنه قد صرح الأصحاب من غير خلاف يعرف بأن مصرف هذه الكفارة الفقراء والمساكين من أهل الإيمان ولا يكفي الواحد
ولا يجب التعدد عملا بالإطلاق والخبر واستنادا إلى أصل البراءة من وجوب التعدد على تقدير استضعاف الخبر وقد صرح بعدم وجوبه جماعة تبعا
للمحكي عن روض الجنان وقد نفى وجدان الخلاف فيه صاحب الجواهر ره ثم قال نعم يمكن اشتراط المساكين الثلاثة في كفارة وطء الأمة لما
عرفت أن العمدة إجماع الانتصار المعتضد بنفي الخلاف ومعقدهما ما ذكرناه انتهى وعندي أنهما لا يصلحان حجة إلا أنهما كافيان في
باب التسامح فيكون التثليث شرطا للإتيان المستحب على وجهه قوله ولو تكرر منه الوطء في وقت لا يختلف فيه الكفارة لم تتكرر والأول أقوى
وإن اختلف تكررت اختلف أصحابنا ره في المسألة على أقوال أحدها أن الكفارة تتعدد بتعدد الموجب الذي هو الوطء سواء اتحد الوقت أو
بأن وقع الثاني مثلا في جزء من أول الحيض بعد إيقاع الأول فيه وهكذا أم لا بأن وقع أحدهما في الأول والآخر في الوسط مثلا سواء سبق
منه التكفير للوطء الأول عند إيقاع الوطء الثاني أم لا وحكي هذا القول عن الشهيد الثاني ره في روض الجنان ثانيها أنها لا تتعدد
مطلقا وهو مذهب ابن إدريس ره في السرائر وسبقه إلى ذلك الشيخ معترفا بعدم النص ثالثها أنه إن اختلف وقت الوطيين بحسب الموجب
كما لو وقع أحدهما في أول الحيض والآخر في وسطه تكررت وإلا فلا سواء سبق التكفير للأول عند الوطء الثاني أم لا وهو مقتضى عبارة

في تكرر الكفارة عامد

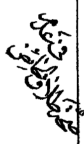
للصوم بل ربما استظهر منهما عدم الخلاف في تكرر الكفارة عند الاختلاف ورابعها ما ذهب اليه العلامة في التذكرة حيث قال والوجه عندي
انه ان تكرر الوطي في وقتين او ثلثة كاول الحيض ووسطه واخره تكررت الكفارة مطلقا وان تكرر في وقت واحد كالثاني اولا او وسطا او اخرا
فان كان بعد التكفير عن الاول تكررت الكفارة والا فلا واقربه الشهيد في الذكرى وصاحب ك وغيرهما حجة القول الاول تعدد الموجب بوجوه احدها
ما في الجواهر من اصالة عدم التداخل بعد فهم اهل العرف من مثل هذه الخطابات تكرر المامور به عند تكرر الشرط وثانيها ما ذكره فيها
ايضا من ان الوطي الثاني بعد تحققه اما ان يكون سببا اولا والثاني باطل قطعا لشمول ما دل على السببية له واذا كان سببا
فلا بد من ترتب مسببه عليه والا لم يكن سببا ولا معنى لان يكون مسببه ذلك الذي تعلق بذمة المكلف اولا للزوم تحصيل الحاصل وتقدم
السبب على المسبب مع ان ظاهر الادلة هنا كقوله فعليه ونحوه مقارنته له لا حصوله قبله فلم يبق الا المطلوب وثالثها ما حكي عن روض الجنان
من ان كل وطي سبب في الوجوب والاصل عدم التداخل بل اختلاف الاسباب يوجب اختلاف المسببات قال ويدل على هذا ايضا صدق تكرر الوطي
بالادخال بعد النزع في وقت واحد ويتحقق الادخال بغيبوبة الحشفة لانه مناط الوطي وظاهر ان الفرد الثاني كغيره مما سبقه او
لحقه سبب مستقل وبهذا يفرق عما ذكره من الوجه اللاحق ورابعها ما ذكره بعض المحققين بعد اسقاطها خروج صورة تخلل التكفير
عن محل النزاع بمعونة الدليل المهم على التكرر فيها وبعد اختيار القول بالتكرر من اصالة عدم التداخل في سببية الاسباب ولو كانت افرادا للقدر
المشترك معللا بانه اذا حصل الفرد الثاني فاما ان يكون سببا مؤثرا وهو خلاف اللفظ وان كان على تقدير ثبوته مثبتا للمطلوب لان
ظاهره ان القدر المشترك سبب فكلما وجد فلا بد فيه من تاثير وتفرع اثر عليه واما ان يكون سببا مؤثرا لكن يتداخل مسبباهما وهو
خلاف ظاهر اللفظ انتهى حجة القول الثاني ما ذكره في السرائر في طي قوله فاذا تكرر الوطي فالاظهر ان عليه تكرار الكفارة لان عموم
الاخبار يقتضي ان عليه بكل دفعة كفارة والاقوى عندي والاصح ان لا تكرار في الكفارة لان الاصل براءة الذمة وشغلها بواجب او
مندوب يحتاج الى دلالة شرعية فاما العموم فلا يصح التعلق به في مثل هذه المواضع لان هذه اسماء الاجناس والمصادر الا ترى
ان من اكل في نهار شهر رمضان متعمدا او كرر الاكل لا يجب عليه تكرار الكفارة بلا خلاف انتهى واورد عليه بعض المحققين بانه
لا فرق بين كون السبب مصدرا او غيره فان الطبيعة اذا كانت سببا فكل وجود من وجوداته مؤثر في ترتب المسبب عليه وان كان مسبوقا
بوجود اخر والا لخرج عن كونه من حيث هو مؤثرا فاذا فرض تاثير وجوده الثاني والمفروض عدم معقولية تاثيره في الحكم المتقدم فلا بد
ان يؤثر حكما جديدا بمقتضى التفرع والترتب المستفاد من دليل السببية فاما ان يقال بتداخل الحكمين وحصول امتثالهما بوجود واحد
وهو خلاف الاصل واما ان يقال بوجوب تعدد الامتثال وهو المطلوب ومنه يعلم ان تكرر الكفارة في نهار شهر رمضان بتكرر الاكل
في يوم واحد هو مقتضى الاصل الا ان يقوم دليل على خلافه كما اعترف به في الروض ثم قال ره ولكن يمكن ان يقال على تقدير كون السبب
هو الطبيعة دون كل فرد فرد انه لا يلزم من مجرد تاثير الفرد الثاني من طبيعة السبب مخالفة لظاهر اللفظ اذ ليس في اللفظ كون كل فرد فرد
سببا بل السبب هو القدر المشترك فكانه قال من وطى حائضا مرة او مرتين او ازيد فعليه كذا وح فاذا تحقق الفرد الاول تحقق المسبب فاذا وجد
الفرد الثاني منه فليس في الدليل دلالة على كون هذا الفرد سببا مستقلا بل حال الشخص بعد هذا الفرد كحاله قبله في الاندراج تحت الدليل الا
ترى انه لو جعل طبيعة الكلام سببا لشيء فتكلم الشخص بكلام طويل لم يتحقق عليه الا مسبب واحد مع ان الطبيعة يحصل في كل جزء جزء من الكلام ويتحقق
مستقل ودعوى انه تكلم واحد عرفا ولذا لو تكلم بعد الاول برهة تعدد في تحقق حقيقة المسبب خروج عن مفروض المسئلة الى ان العرف يفهم سببية
الافراد الا انه يعد الكلام الطويل المتصل فردا واحدا بخلاف المنفصلين وكلامنا فيما اذا فرضنا ان السبب هي الطبيعة لا الافراد ودعوى ان
جميع موارد سببية الطبيعة يفهم منه عرفا سببية افراده المتغايرة المتعددة عرفا كلام اخر لا ننكره على الاطلاق كما لا نسلمه كذلك بل المدار
في المقامات على فهم العرف ولذا خصصنا التاثير بالافراد المتغايرة المتعددة عرفا مع ان العقل لا يفرق بينها وبين الافراد المتصل المعدودة
عرفا فردا واحدا مستمرا كالكلام الطويل ولذا لا يبعد دعوى فهم العرف على عدم التداخل في مثل المقام وغيره من سائر الكفارات ونحوها
مما يكون الجزاء فيه مقدرا بمقدار معين مثل قوله من فعل كذا فعليه مقدار كذا من الصدقة او الصوم او الصلوة دون ما كان متعلق الجزاء
فيه نفس طبيعة الفعل فتامل انتهى حجة القول الثالث اما على التكرر في صورة الاختلاف فهي انه قد تحقق هناك سببان كل منهما يقتضي
مسببا مغايرا للمسبب الاخر فلا مجال للاكتفاء بمسبب واحد وترجيح احدهما للاثبات ونفي الاخر ترجيح بلا مرجح وقول بلا دليل واما في صورة
عدم الاختلاف فلانه ليس هناك الا امتثال قوله من اتى حائضا فعليه نصف دينار وهو غير مقتضية للتعدد لان عنوان الموصول مع صلته

كتاب الطهارة

كما يتصدق على من صدر منه وطي واحد في اول الحيض كذلك يتصدق على من صدر منه الوطي مكررا فلا يترتب على كل منهما الا التصدق ويرد على
ما ذكرناه سائر الادلة التي حجة القول الرابع ما ذكره العلامة ره في المختلف بقوله لنا على التكرار مع تغاير الوقت انهما فعلان مختلفان في الحكم
فلا يتداخلان كغيرهما من العقوبات المختلفة على الافعال المختلفة وعلى التكرار مع تخلل التكفير ان الكفارة انما تجب او تستحب بعد
العقوبة فلا تؤثر المتقدمة في اسقاط ما يتعلق بالفعل المتاخر وعلى عدم التكرار مع عدم الامرين ان الكفارة معلقة على الوطي من حيث هو
هو وكما يصدق في الواحد يصدق في المتعدد فيكون الجزاء واحدا فيهما انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من تعليل التكرار مع تخلل التكفير بان
الكفارة انما تجب او تستحب بعد العقوبة فلا تؤثر المتقدمة في اسقاط ما يتعلق بالفعل المتاخر مبني على تسليم اصل قابلية الدليل والا لم
يصح دعوى عدم قابلية المتقدمة لاسقاط ما يتعلق بالفعل المتاخر ضرورة ان الاسقاط فرع الثبوت وعلى هذا فيجب ان يكون المراد
بقوله في الصورة الاخيرة ان الكفارة معلقة على الوطي من حيث هو هو وكما يصدق في الواحد يصدق في المتعدد فيكون الجزاء واحدا
فيهما تعلقهما بطبيعة الوطي اعم من تحققها في ضمن الواحد وتحققها في ضمن المتعدد وعلى هذا فيصير مؤدى الدليل ان الوطي في
اول الحيض مثلا سواء وجد في ضمن فرد او في ضمن افراد متعددة يترتب عليه كفارة دينار وعلى هذا فلا يحتاج الى ما يسقط الكفارة
عن الوطي الثاني اذ لم يثبت لهما من اول الامر الا التصدق بدينار ولكن يندفع هذا الاشكال بان مقتضى الدليل هو ترتب الكفارة
ووقوعها بعد الوطي وفيما لو فرض ان التكفير تخلل الوطيين لم يتحقق تكفير واقع بعد الوطي الثاني فيلزم ايجاده بحكم الدليل ولهذا قال
فلا تؤثر المتقدمة فاشار الى ان ما دل الدليل على انه من شانه الترتب على الوطي والتاخر عنه قد وقع مقدما على الوطي الثاني فلا يغني عن
صرح بان الكفارة انما تجب او تستحب بعد العقوبة الا انه يبقى الكلام في ان مؤدى الدليل هو ما ذكره ام لا وسننبه عليه انشاء الله نعم
ثم ان صاحب الجواهر ره علل التكرر في صورة اختلاف الوقتين بحسب الحكم وتغير الموجب والموجب هو عين ما ذكره العلامة ره ولا اشكال فيه و
علل عدم التكرر في صورة عدم سبق التكفير وثبوت التكرر في صورة سبقه مع اتحاد الوقت بحسب الحكم في الصورتين بقوله اما الاول فللشك في السببية
ح فلا يجري اصالة عدم التداخل مع منع الفهم العرفي من مثله التكرر بل الظاهر من هذه الخطابات حكم قضية مهملة وهي ان الوطي في الجملة في
اول الحيض مثلا يوجب ذلك لا ان المراد كل وطي ولا مانع من التزام انه مع سبقه بالسبب الاول لا يؤثر اثرا كالحدث بعد الحدث والنجاسة
بعد النجاسة ونحوهما فيراد بالسببية ح انه قابل للتاثير لو استقل ومنه يظهر وجه الثاني وذلك لوجود المقتضي وارتفاع المانع فيكون
كالحدث بعد ارتفاع الاول والنجاسة بعد ارتفاع السابقة انتهى وظاهر قوله للشك في السببية ح هو ان دليل الكفارة مجمل
فيكون مخالفا للوجه الثاني لغير قوله مع منع الفهم العرفي من مثله التكرار الا ان يكون قوله الثاني متمما للوجه الاول لا وجها ثانيا مستقلا
ثم لا يخفى ان المسبب على قسمين الاول ما لا يكون في حد ذاته قابلا للتكرر والتعدد وان تكرر ما كان سببا للفرد الاول من المسبب وذلك مثل
الطهارة والنجاسة المترتبتين على سببيهما واشتغال الذمة بالصوم المترتب على الاكل مثلا فان الاكل الثاني لا يصلح ناقضا بعد الاول وكذا الارتداد المسبب
من التكلم بكلمة الكفر وهذا ايضا على قسمين احدهما ما هو قابل للارتفاع كالطهارة المرتفعة بطرو النجس على المحل والنجاسة المرتفعة بعروض
المطهر للمحل وثانيهما ما ليس قابلا للارتفاع كاشتغال صوم يوم معين فانه ليس قابلا للارتفاع وفي هذين القسمين اذا وجد السبب اولا اقتضى
فعلية المسبب ولا يكون الثاني على تقدير وجوده الا سببا شانيا وان افترقا بان الاول منهما لما كان صالحا للارتفاع يصير الثاني الذي وجد
بعد ارتفاعه سببا فعليا بخلاف الثاني فانه لا يكون الا سببا شانيا اذ انما الثاني ما يكون في حد ذاته قابلا للتكرر والتعدد كسجدتي السهو المسبب
فعلهما من التكلم سهوا مرتين احديهما في الركعة الثانية مثلا والاخرى في الثالثة والاكرام المترتب على مجيء زيد وفي هذا القسم يكون التعدد
وعدمه تابعين لاعتبار المتكلم فان اعتبر السببية على وجه العموم بحسب الاحوال والاوقات تكرر قطعا وان لم يعتبرها على ذلك الوجه وانما اعتبرها
في الجملة لم يكن للتكرر وجه ح فنقول ان الخطابات الواردة في المسئلة على قسمين احدهما ما هو من قبيل رواية داود بن فرقد مما يؤول بعد ضم
الجواب الى السؤال الى جملة خبرية اريد بها الانشاء وموضوعها وصف عنواني وهو ان الواطي لزوجته في اول الحيض يتصدق بدينار وثانيهما
ما هو جملة شرطية مثل قوله من اتى حائضا فعليه نصف دينار يتصدق به اما الاول فهو مطلق بحسب افراد الموضوع وبحسب السببية
واما الثاني فلانه وان كان عاما بحسب افراد الموضوع لكنه مطلق بحسب السببية بمعنى انه لم يقيد بقيد يفيد اعتبار الشارع كون الوطي
في الحيض بحيث كلما وجد يترتب عليه الكفارة ولا كونه بحيث اذا وجد في حالة خاصة ككونه قد وجد بعد التكفير اقتضى ترتب الكفارة عليه
وليس هناك ظهور لفظي يقتضي شيئا من الاعتبارين وعلى هذا فيصير اللفظ مجملا لا يصح التمسك به وليس المرجع في مثل ما نحن فيه الا الاصل

البراءة واما ما ذكره بعض المحققين من ان كون الجزاء مقيدا بقيد او معين دليل على ارادة المتكلم للعموم وتكرر الحكم بتكرر شرطه
فلم نجد من العرف ما يساعده فهو ممنوع فالاصل يجري في الصنفين مما تخلل فيه التكفير وما لم يتخلل فيه ثم بهذا البيان يظهر لك ان المختار تبعا
لمقتضى ظاهر المصنف من عدم التكرر مع اتحاد الوقت بحسب الحكم سواء سبق فيه التكفير للاقدام لا واما مع اختلاف الوقت فبحسبه
لا بد من التكرر لما ذكره من تعدد السبب وتغاير المسبب فلا يدخل احدهما في الآخر ويظهر من البيان المذكور ايضا ان ما ذكره صاحب
الجواهر في صورة سبق التكفير من ان مقتضى الخطابات حكم قضية مهملة وانه لا مانع حينئذ من التزام كون المقام من قبيل الحدث بعد
الحدث والحدث بعد الحدث والا فمما لا وجه له لانه اذا صارت القضية مهملة صارت في حكم الجزئية الصادقة مع العموم وعدمه فكون مؤدى
الدليل عبارة عن ثبوت التعدد مع سبق التكفير ليس باولى من ثبوته في صورتي سبق التكفير وعدمه او ثبوت الكفارة في الواحد فقط مطلقا
سواء وجد معه غيره ام لا وح فلا يثبت المقتضي لجواز التزام كون المقام من قبيل الحدث بعد الحدث والحدث بعد الحدث والا كان ذلك موقوفا
على العلم باعتبار المتكلم له ويفتقر الى دليل آخر دال عليه واما قوله فيراد بالسببية ح انه قابل للتأثير لو استقل ففيه ان هذا المعنى
ليس هو معنى مثل قوله من اتى حائضا فعليه نصف دينار وانما هو من لوازم معنى الخطاب يعبر عنه في السنة العلماء ان كان معنى الخطاب
مما يلزمه ذلك فنقول انه ان كان المراد به عموم السببية لكل فرد فرد لم تكن القضية مهملة ومع التنزل لا يستقيم ما هو بصدده من التفصيل
لان لازم العموم هو فعلية ترتب المسبب على السبب ح وح ان كان المراد به اثبات السببية في بعض الافراد افتقر الى دليل آخر معين
لذلك ومبين لكونه عبارة عن صورة سبق التكفير دون غيرها والمفروض انتفاء الدليل وان كان المراد هو ان طبيعة الوطي سبب للكفارة
فان وجدت في ضمن فرد ترتب عليه كفارة واحدة وان وجدت في ضمن افراد متعددة ترتبت الكفارة الواحدة فلا تتعدد بتعدد السبب لم يكن
هذا معنى اهمال القضية مضافا الى انه يفتقر في اثبات كون المراد بالدليل هو هذا المعنى الى الدليل وهو مفقود واما ما ذكره من الشك في السببية
بناء على اجمال الدليل كما هو احد محتملي كلامه ره فيتجه عليه ان لازم ذلك هو الرجوع الى اصل البراءة في صورتي سبق التكفير وعدمه اذ
ليس هناك الا دليل واحد لم يحصل فيه بين الصورتين وبما فصلناه لك من المقال ظهر سقوط حجة القول الاول بتقريراته المذكورة
لابتنائها على عموم الدليل في سببية كل فرد من افراد السبب وكذا حجة القول الثاني لابتنائها باطلاقها على انتفاء الدليل او اجماله او
تعارض الدليلين وقد بينا قيام الدليل على ثبوت نوع من الكفارة في كل من الاول والوسط والآخر وان الاصل ح عدم التداخل
وكذا حجة القول الرابع حيث ابطلنا قيام الدليل على الفرق بين سبق التكفير عن الوطي الاول وبين عدمه الثاني لو عجز عن تمام
الكفارة دون بعضها فالظاهر وجوب ما يتمكن منه استنادا الى قاعدة عدم سقوط الميسور بالمعسور وحكي التصريح به عن التحرير وتقويته
في المنتهى واذا عجز عن النقد راسا فظاهر من اقتصر في الكفارة على الدينار مع تصريحه بسقوطها مع العجز عنها هو السقوط من اصله و
ربما حكي عن جامع المقاصد الميل الى وجوب دفع المساوي من غير النقد كالغلة ونفى الحاكي عنه البعد نظرا الى قوله ع في رواية داود بن فرقد
بعد ذكر الدينار وان لم يكن عنده ما يكفر به فليتصدق على مسكين واحد والا استغفر الله ولا يعود فان الاستغفار توبة وكفارة لكل
من لم يجد السبيل الى شيء من الكفارة بحمله على من لم يتمكن من التصدق بما يساوي الدينار مثلا وعليه فان لم يتمكن من التصدق بالمساوي
يجب التصدق بما امكن ولقاعدة الميسور قلت اللازم على تقدير العمل بالرواية المذكورة مع الجمود على ظاهرها هو انه اذا عجز عن التصدق
بعين الدينار تصدق على مسكين واحد بما يتمكن منه ثم مع التوسع في الدينار بما يشمل غيره مما يساويه في القيمة من النقود فاللازم هو انه اذا عجز
عن نفس الدينار وقيمته من النقود تصدق بما يتمكن منه على مسكين واحد سواء كان من جنس النقد او غيره كما هو قضية لفظ الرواية ولا يستفاد
منها حكم التصدق بما يساوي الدينار من غير النقد وحملها على من لم يتمكن من التصدق بما يساوي الدينار اقتراح اذ لم يقم قرينة متصلة او
منفصلة على ذلك واما ما حكي عن جامع المقاصد فلم اقف فيه على ما يساعد عليه لان الموجود فيه هو ما نصه ولو عجز عن الكفارة فظاهر
النص السقوط فان في خبر داود امره بالاستغفار وجعله كفارة لمن لم يجد السبيل الى شيء من الكفارة وهو الظاهر من احتمال الابدال
كما في الكفارات وفيه ضعف انتهى وظاهره بل لا اسناد الحكم الى ظاهر الرواية هو سقوط الكفارة بما يسمى كفارة وهو التصدق
على مسكين واحد بما يتمكن منه ولا يدل كلامه على الانتقال الى ما يساوي الدينار من غير النقد كما هو الحال في الرواية وبما ذكرناه يظهر سقوط
ما في ذيل الكلام المذكور من قوله وعليه فان لم يتمكن الى آخره ثم انه ذكر في جامع المقاصد ان الظاهر ان المراد بالعجز هو المقارن للفعل لانه
يمنع تعلق التكليف لا الطاري لسبق الاستقرار مع احتمال العموم لاطلاق الامر بالاستغفار انتهى ولا افهم له الا اطلاق الامر بالاستغفار

كتاب الطهارة



على العموم وجهان الا ان يقال ان قوله والا استغفر بمنزلة ان يقال انه ان لم يتمكن من التصدق على مسكين واحد استغفر الله والشرط مطلق
شامل لعدم التمكن في الحال وفي المستقبل وقد رتب عليه الاستغفار مؤبدا وتقييده بزمان العجز فيه ثم ان الظاهر هو ما استظهره اولا
وهل يعود وجوبها بتجدد اليسار مقتضى الاصل وظاهر التعليل في الرواية بقوله فان الاستغفار توبة عدمه لكن ضعف الرواية وعدم
جابر لها بالنسبة الى هذا الحكم من تجدد عدم تصريحهم به يمنع من الاستناد اليها فيبقى حكم الاصل ولو تمكن من الكفارة في حال الفعل وقصر في
الدفع فطرء العجز انتظر اليسار لثبوت الاستقرار ودعوى السقوط راسا استنادا الى شمول اطلاق النص له ضعيف لما عرفت من ضعف
الرواية وانتفاء الجابر لها في المقام قوله لا يصح طلاقها اذا كانت مدخولا بها وزوجها حاضر معها قال في المعتبر لا يصح طلاق الحائض
مع دخول المطلق بها وحضوره وكونها لا حائل بينه وبينها وقد اجمع فقهاء الاسلام على تحريمه لكن اختلفوا في وقوعه وعندنا لا يقع و
قال الشافعي وابو حنيفة ومالك واحمد يقع انتهى وقال في جامع المقاصد لا يجوز طلاق الحائض اجماعا ولا يقع بانفاقنا بشروط ثلثة
ان يكون مدخولا بها فغير المدخول بها يصح طلاقها وان كانت حائضا وان يكون زوجها حاضرا معها او في حكم الحاضر والمراد به من كان
قريبا منها بحيث يمكنه استعلام حالها او لم يبلغ غيبته حدا يعلم انتقالها من الطهر الذي وطئها فيه الى اخر عادتها الغالبة فلو كان غائبا
عنها فوق المدة المذكورة او كان بحكم الغائب وهو الذي لا يمكنه استعلام حالها مع قربه صح طلاقها وان صادف الحيض وان تكون
حائلا فيصح طلاق الحامل وان كانت حائضا بناء على اجتماعهما وسيأتي هذه الاحكام مدللة في الطلاق ان شاء الله تعالى ثم قال واعلم ان
كلام الاصحاب خال عن تقدير البعد الذي يتحقق به الغيبة وضده وسمعنا بعض من عاصرناه يحده بنحو مسير يوم وكانه نظر الى ان
الغيبة شرعا انما يتحقق بالسفر المبيح للقصر اذ من لم يبلغ سفره هذا القدر يعد مقيما وحاضرا الا ان الحاق من لم يكن بحيث يعلم حال
زوجته لبينونته عنها او كونه محبوسا مع تعذر الوقوف على احوالها بالغائب يشعر بان المراد بالغائب من ليس من شانه الاطلاع على
احوالها لبعد المنزل عادة وان لم يبلغ المسافة المذكورة الا ان التمسك بالاحتياط اولى خصوصا فيما ليس له شرعا مقدر يصار اليه و
حكم الفروج مبنى على كمال الاحتياط انتهى وفي ك بعد ذكر ان اخبارنا ناطقة بتحريمه وبطلانه ما لفظه والحكم مختص بالحاضر وفي حكمه
الغائب الذي يمكنه استعلام حالها او لم يبلغ غيبته الحد المسوغ للجواز وقد اختلف فيه علماؤنا فقيل انه ثلثة اشهر ذهب اليه ابن الجنيد
من المتقدمين والعلامة ره في لف من المتاخرين وقيل شهر وهو مذهب الشيخ ره وقيل المعتبر ان يعلم انتقالها من الطهر الذي واقعها فيه
الى اخر بحسب عادتها وهو خيرة ابن ادريس ره واليه ذهب عامة المتاخرين انتهى وحيث ان المسئلة اصحابنا بارزة على كتاب الطلاق اكتفينا
بهذا المقدار ولم نتعرض لتحقيق الحال نسئل الله الكريم ان يوفقنا لتحريرها في محلها ان شاء الله تعالى انه على ما يشاء قدير قوله واذا طهرت وجب
عليها الغسل قال المحقق الثاني ره في شرح قول العلامة ره في القواعد ويجب عليها الغسل عند الانقطاع ما لفظه ظاهره ان وجوب الغسل
عليها مشروط بوجوب الغاية فانه لا خلاف في ان غير الجنابة لا يجب لنفسه فاطلاق المصدر الوجوب اعتمادا على ظهور المراد وفي تعليق
الوجوب بحال الانقطاع رد على من يرى وجوب الغسل عليها باول رؤية الدم وبالرؤية بشرط الانقطاع من العامة لان الغسل انما يجب
بالحدث بشرط الغاية انتهى واعترضه في ك بان مقتضى عبارة الشهيد ره في الذكرى تحقق الخلاف في ذلك كما بيناه فيما سبق ثم قال
ويظهر من العلامة ره في المنتهى التوقف في ذلك حيث قال في هذه المسئلة بعد ان ذكر ان وجوب الغسل عليها بوجوب الغاية وان كان
للنظر فيه مجال اذ الامر ورد مطلقا بالوجوب ثم قال في ك وقوته ظاهرة انتهى وقال في شرح قول المصنف في اول الكتاب فالواجب من الوضوء
ما كان لصلوة او طواف او لمس كتابة القران وحكى الشهيد ره في الذكرى قولا بوجوب الطهارات اجمع بحصول اسبابها وجوبا موسعا لا يتضيق
الا بظن الوفاة او تضيق وقت العبادة المشروطة بها ويشهد له اطلاقات الاية وكثير من الاخبار كصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد
الله ع ان عليا ع كان يقول من وجد طعم النوم قاعدا او قائما فقد وجب عليه الوضوء وصحيحة زرارة حيث قال فيها فاذا نامت العين
والاذن والقلب فقد وجب الوضوء وموثقة بكير بن اعين عن ابي عبد الله ع قال اذا استيقنت انك احدثت فتوضا وصحيحة عبد الرحمن
بن ابي عبد الله انه سئل ابا عبد الله ع عن الرجل يواقع اهله اينام على ذلك قال ان الله يتوفى الانفس في منامها ولا يدري ما يطرقه من البلية اذا فرغ فليغتسل وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي
جعفر ع انه قال اذا ارادت الحائض ان تغتسل فلتستدخل قطنة فان خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل وان لم تر شيئا فلتغتسل
ويؤيده خلو الاخبار باسرها من هذا التفصيل يعني تفصيل الغايات للطهارات مع عموم البلوى وشدة الحاجة اليه انتهى وقال
في ذيل كلامه المتقدم ذكره وبالجملة فايقاع هذه الاغسال الواجبة على وجه الاستحباب مشكل جدا انتهى وحاصل ما حكاه الشهيد

كيفية غسل الحيض مثل غسل الجنابة

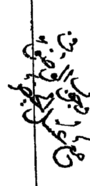
ونحوها هو كون الغسل واجبا نفسيا او غيريا فما ذكره من الضيق بظن الوفاة خاصة بالواجب النفسي وما ذكره من الضيق بضيق وقت العبادة
المشروطة به خاصة بالواجب الغيري والحق في المقام على كون غسل الحيض واجبا نفسيا وما ذكره من صحيح محمد بن مسلم وامثالها فما لا دلالة
فيه على المطلوب لان النهي عن الاغتسال انما هو للارشاد الى عدم مشروعية الغسل مع خروج شيء من الدم فالامر بالغسل عند عدم
رؤيتها شيئا يكون ارشادا الى مشروعيته مع عدم رؤيتها شيئا من الدم وهو ظاهر ومراد المصنف بالوجوب هنا انما هو الوجوب عند وجود
المشروط به وقد صرح بذلك في المعتبر حيث قال فنحن نريد بالوجوب هذا الوجوب الموقوف على وجوب ما لا يصح الا بالغسل انتهى قوله
وفي كيفيته مثل غسل الجنابة قال في ك هذا مذهب العلماء كافة ويدل عليه مضافا الى الاطلاقات خصوص موثقة الحلبي عن ابي عبد الله
قال غسل الجنابة والحيض واحد ويؤدي الى هذا المؤدى اعني المماثلة في الكيفية غيرها من الاخبار وربما يؤيد بالتداخل بين الغسلين اذ
لا يمكن التداخل مع تغاير الفعلين في الكيفية وهذا البيان الذي ذكرناه انما هو مقتضى ظاهر العبارة وقد يراد على ذلك فيدعى توافقهما
في جميع الواجبات والمندوبات بل ربما يظهر ذلك من بعضهم ان المراد بعبارة المصنف ايضا هذا المعنى ومن جهة التعميم المذكور هنا التجاء بعضهم
الى توجيه ما في النهاية من الحكم بكون زيادة ماء الغسل في الحيض على تسعة ارطال افضل من الاقتصار عليها وكونها في الجنابة جائزة بان
المراد بالجواز هو الافضلية لكن لا حاجة الى ذلك لجواز الالتزام بكون الحكم مستثنى من المماثلة بينهما في جميع الاحكام اذ لا مانع من ذلك
على تقدير ثبوته من الشرع ثم ان مقتضى ما عرفت من الاجماع والاخبار الدالة على كون كيفية غسل الحيض مثل كيفية غسل الجنابة هو
جواز الارتماس فيه كما صرح به بعضهم ولا ينافي ذلك ما حكي عن العلامة ره في المنتهى انه قال هنا يجب فيه الترتيب وحكي عليه الاجماع
لانه نقل عنه انه قال بعد ذلك واعلم ان جميع الاحكام المذكورة في غسل الجنابة آتية هنا لتحقق الوحدة في الاشياء واحدا وهو الاكتفاء
به عن الوضوء فان فيه خلافا فقال في الجواهر بعد نقله ينبغي ان يستثنى مسئلة تخلل الحدث الاصغر في اثنائه لانه ينبغي القطع كما عن العلامة
ره في التذكرة والنهاية بعدم قدحه في المقام بناء على عدم الاستغناء عن الوضوء مع عدم مدخليته في رفع الاكبر نعم قد يتجه البحث فيها
على احدهما كما انه يمكن القول بالفساد هنا بناء على الاول ايضا ان قلنا به في غسل الجنابة مستندين الى الرواية المرسلة المتقدمة هناك
بضميمة ما دل على اتحادهما تماما بعينه لان لا الى غيرها من التعليلات المتقدمة هناك لكن اطلق في جامع المقاصد ان في تخلل الاصغر
في اثنائه قولين مبنيين على الخلاف في غسل الجنابة ثم نقل عن الذكرى تعليل عدم القادحية بان الطهارتين في غسل الحيض اي الصغرى
والكبرى تشتركان في رفع الحدثين وهو كما ترى مع ضعف الاشتراك في نفسه كما ستسمع الى اقتضاء ذلك الفساد اقرب من اقتضائه
الصحة اللهم الا ان يريد الاشتراك من جانب الصغرى بمعنى ان الوضوء له مدخلية في رفع الاكبر مع استقلاله في رفع الاصغر فحينئذ يتجه له عدم
قدح تخلله في اثناء الغسل بعد تعقيبه بالوضوء انتهى ولكن الاشكال في تحقيق المبنى وهو ان الغسل والوضوء تقدم او تأخر مشتركان
في رفع الحدثين او انهما على التوزيع فالغسل للاكبر والوضوء للاصغر وتظهر الثمرة في ترتب احكام الغسل اذا اتت به قبل الوضوء فعلى
التوزيع يجوز لها مع الاقتصار على الاول دخول المساجد ووطي زوجها لها وقراءة العزائم والصوم وبالجملة كل ما منعت منه مما ليس
مشروطا بالوضوء كالصلوة والطواف وعلى تقدير اشتراكهما لا يجوز لعدم ارتفاع حدث الحيض واما اذا انعكس الامر فقدمت الوضوء
لم يجز لها شيء مما جاز في الاول فعله لان الحدث الاكبر باق وعلى تقدير التوزيع ايضا ولا يترتب على الوضوء وحده اثر وقد نبه للاشكال
المبني في ك حيث قال حدث الحيض وغيره من الاحداث الموجبة للوضوء والغسل عند القائل به هل هو حدث واحد اكبر لا يرتفع الا بالوضوء
والغسل او حدثان اكبر واصغر ثم ان قلنا بالتعدد فهل الوضوء ينصرف الى الاصغر والغسل الى الاكبر او هما معا يرفعان الحدثين
على سبيل الاشتراك احتمالات ثلثة وليس في النصوص دلالة على شيء من ذلك انتهى واشار بذيل الكلام الى الاشكال في مستند
المسئلة ولكن الخلاف بين اصحابنا ثابت واضح فذهب ابن ادريس ره في السرائر على ما هو ظاهر كلامه الى انه حدثان اكبر واصغر و
الاول يرتفع بالغسل والثاني بالوضوء قال اذا ارادت الاغتسال فكيفية غسلها مثل غسل الجنابة سواء الا انها لا تستبيح الصلوة
بمجرده على ما قدمنا القول فيه وبيناه فاذا كان اغتسالها في وقت صلوة وارادت تقديم الوضوء على الغسل نوت بوضوئها استباحة
الصلوة واجبا قربة الى الله ولا تنوي رفع الحدث لان حدثها الاكبر باق وهو الغسل وان ارادت تأخير الوضوء على الغسل نوت
بغسلها رفع الحدث ونوت بوضوئها استباحة الصلوة لان حدثها قد ارتفع واجبا قربة لله تعالى فان كان غسلها في غير وقت
صلوة وارادت تقديم الوضوء على الصلوة نوت بوضوئها استباحة الصلوة مندوبا قربة الى الله تعالى ونوت بغسلها ايضا مندوبا

كتاب الطهارة

برفع الحدث وان كان غسلها قبل وضوئها نوت به رفع الحدث مندوبا قربة الى الله ونوت بوضوئها بعده استباحة الصلوة من غير ان ترفع به
الحدث انتهى وحكى عن البيان انه قال عقيب حكاية قول ابن ادريس ره ما لفظه وهو يعطى توزيع الوضوء والغسل على الاصغر والاكبر
وليس كذلك انتهى والاظهر ان مراده ما ذكره في جامع المقاصد من ان الرفع انما يتحقق برفع الحدث الاكبر فان تقدم الوضوء فهو
باق وان تاخر فقد زال انتهى ولكن ليس له وجه صحيح الا ما اشار اليه صاحب الجواهر ره من ان الحدث سبب للغسل خاصة واما
الوضوء فوجبه قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة ونحوه فلا مدخلية للحدث فيه ولذا اجوز نية الرفع في الغسل تقدم او تاخر ونية الاستباحة
في الوضوء تقدم او تاخر فذهب ابن حمزة في الوسيلة على ما يظهر من كلامه الى انه حدث واحد لا يرتفع الا بالوضوء والغسل فانه
قال وسائر الاغسال لا بد فيه من تقديم الوضوء عليه او تاخيره عنه وينوى في الغسل والوضوء معا رفعا للحدث او استباحة الصلوة
ان كان الغسل واجبا وكلاهما سوى غسل من سعى الى مصلوب بعد ثلثة ايام وان كان الغسل نفلا ارتفع الحدث بالوضوء لا به
انتهى وقال العلامة ره في المختلف ما صورته قال ابن ادريس ره اذا اغتسلت اولا نوت به رفع الحدث ونوت بالوضوء استباحة
الصلوة لان حدثها قد ارتفع وان قدمت الوضوء نوت به استباحة الصلوة ولا تنوى رفع الحدث لان حدث الاكبر باق وهو الغسل
وقال ابن حمزة تنوى في الوضوء والغسل معا رفع الحدث او استباحة الصلوة وهو الوجه عندى لان الحدث لا يرتفع الا بمجموعهما
والا لصح منها الدخول في الصلوة باحدهما والتالى باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المانع من الدخول في الصلوة هو الحدث
فاذا ارتفع باحدهما زال المانع من الدخول في الصلوة واما بيان بطلان التالى فبالاجماع وقول ابن ادريس ره ان حدثها قد
ارتفع بالغسل ممنوع ومنعه من نية رفع الحدث اذا ابتدأت بالوضوء لوجود الحدث ليس بشىء ثم كيف سوغ لها نية الاستباحة
والمانع الذى ذكره في رفع الحدث موجود مع الاستباحة لا يقال انما يصح نية الشىء مع امكان وجوده بالفعل ولا شك في عدم
الاستباحة والرفع بالاولى من الطهارتين لانا نقول نمنع كون المنوى علة تامة لما نواه نعم يشترط ان يكون له مدخل في العلية و
هو هنا كذلك لانا لا نحكم بالرفع ولا بالاستباحة الا بالمجموع ويكون حكم كل واحد من الطهارتين حكم ابعاض الطهارة انتهى
وممن قال بالقول الاول المحقق الثانى ره في جامع المقاصد حيث قال ولو تخلل الحدث الاصغر في اثنائه فقولان مبنيان على
الخلاف في غسل الجنابة ويمكن الجزم بعدم الاعادة هنا كما قطع به المصنف ره في التذكرة وجزم به في النهاية لان الحدث الاكبر
يرتفع بالغسل والاصغر بالوضوء فلا منافاة بين الغسل والحدث الاصغر ولان الطهارتين ترفعان الحدثين بالاشتراك
فللوضوء دخل في كمال الرفع والاستباحة كما علل به في الذكرى في باب الغسل واستبعد كون كل من الطهارتين الصغرى موجبا
للكبرى وهو باطل اجماعا ولا يحل الصوم واللبث في المسجد والوطى للحائض قبل الغسل على القول بتحريم الوطى قبله انتهى وممن قال
بالقول الثانى العلامة ره فيما حكى عن المنتهى من انه بعد ما حكم بان الحائض تنوى بالمتقدم استباحة الصلوة قال وهل تنوى به رفع الحدث
او بالمتاخر لا غير فيه نظر ثم علله بان الحدث لا يرتفع الا بهما فكان الاول غير رافع فلا تنوى الرفع او انه مع المتاخر كالجزء فجاز
نية رفع الحدث وكان ابى يذهب الى الاول وعندى فيه توقف انتهى والغرض من ذلك كله هو الوقوف على مقاصدهم والاطلاع
على المدارك التى استندوا اليها واحسن ما قيل في هذا المقام هو الذى حققه صاحب الجواهر ره حيث قال والذى يختلج في النظر
القاصر هنا هو ان المستفاد من ملاحظة النصوص والفتوى ان الحدث الاكبر حالة تحصل للمكلف يمنع بها من فعل سائر ما تتوقف
على فعل الطهارة الصغرى وزيادة كاللبث في المساجد للجنب والحائض وقراءة العزائم ونحوهما وهو معنى استلزام الاكبر للاصغر نعم
قد يشكل استفادة هذا التعميم بالنسبة الى مس الاموات خاصة ولا اشكال بحسب الظاهر في استباحة ذلك الزائد بمجرد الغسل
من غير حاجة الى الوضوء ولا يتوقف جواز اللبث في المساجد مثلا للحائض لو اغتسلت على الوضوء وكذا الوطى ان قلنا بتوقفه على
الغسل وقراءة العزائم ونحوها الطهور الاداة في استباحة ذلك كله بمجرد الغسل فهى به حينئذ تكون كغير الحائض الغير المتوضئة واما
ما اشتركا فيه كالصلوة والطواف ونحوهما فلا اشكال في توقف استباحته على الوضوء والغسل فلا الوضوء وحده رافع له بتمامه
ولا الغسل بل هما سببان لسبب واحد فلا معنى لنية الرفع في كل منهما ان اريد بها التمام كما انه لا مانع منه ان اريد ملاحظة الجهة الخاصة
واحتمال القول بان الحدث سبب للغسل خاصة واما الوضوء فموجبه قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة ونحوه فلا مدخلية للحدث فيه كما
يشعر به عبارة ابن ادريس ره السابقة ولذا اجوز نية الرفع في الغسل تقدم او تاخر دون الوضوء تقدم او تاخر ايضا ضعيف بل باطل

٢ لسقوط رفع حدث الصغرى ولا يرتفع معا لعدم الشرط ... والطهارة

سيّما مع انضمام بعض الأحداث الصغيرة الى الأكبر ثم انه بعد ما نفى الفرق بين الغسل والوضوء بالوجه المذكور قال نعم يحتمل الفرق
بين الوضوء والغسل بجواز آخر وهو ان يقال ان ايجاب هذا السبب لهذين المسببين يحيل الى اصغر واكبر لكن لما لم يتصور رفع الأصغر مع
بقاء الحدث الأكبر اذ ليس لنا موضوع في الخارج متطهر من الأصغر غير متطهر من الأكبر بخلاف العكس كان المتجه في غير واجد
الماء الوضوء لغسل الواجد لماء الوضوء مثلا التيمم وسقوط حكم الماء لما عرفت من عدم امكان الأصغر مع بقاء الأكبر بخلاف ما لو
وجدت ماء الغسل فانه يجب عليها الاغتسال والتيمم بدل الوضوء هذا مع انه للتأمل والنظر فيه مجال بل المتجه بناء على ما ذكرنا
فعل ما تمكنت ومنه قيام التراب مقام المتعذر لاطلاق ما دل على وجوب الوضوء ولانه لا يسقط الميسور بالمعسور وما لا يدرك كله
لا يترك كله واذا امرتكم بامر فأتوا منه ما استطعتم ونحوها اذ لا ارتباط لاحدهما بالآخر ولعدم تناول ادلة التيمم لمثله وما ذكر
من تضمن الأكبر للأصغر وانه ليس الا حقيقة له عند التأمل الا ارادة ايجاب السبب لهما معا وغيره لا يصلح لأن يكون مدركا
لحكم شرعي على انه لو روعي ما ذكر لكان اللازم ح تأخير الوضوء عن الغسل حال وجدان الماء لهما لعدم تصور تأثيره مع بقاء الأكبر
وهو مخالف للاجماع بحسب الظاهر ودعوى انه لا يؤثر الا حال التقديم الا بعد ايقاع الغسل فيكون ح من قبيل وجود المقتضي مع
حصول المانع منه ممنوعة لمخالفتها لظاهر الادلة الدالة على سببية الوضوء المقتضية لمقارنة حصول مسببه بحصوله وعلى تقدير
التسليم فلم لا يقوم التيمم ح مقام الغسل في ذلك ومن هنا نص جماعة من الاصحاب في نحو الفرض السابق في باب التيمم على وجوب الوضوء
ثم التيمم بدل الغسل منهم الشهيد ره في الذكرى وابو العباس في الموجز والعلامة الطباطبائي ره في المنظومة بل هو قضية المحكي عن
عبارة نهاية الأحكام ايض بل لا اجد فيه خلافا ولا تردد الا من بعد الاستاد في كشف الغطاء فلم يجوز الوضوء بل يمكن دعوى تحصيل
الاجماع عليه بملاحظة كلماتهم في باب التيمم انتهى قوله ولكن لا بد معه من الوضوء قبله او بعده هذه العبارة تضمنت امرين احدهما
انه لا بد مع غسل الحيض من الوضوء والثاني انه يجوز تقديم الوضوء وتأخيره اما الاول ففصل القول فيه ان ما عدا غسل الجنابة
من الاغسال سواء كان غسل الحيض وغيره مما قد وقع الخلاف فيه فالمشهور كما في ك والذكرى وغيرهما من كتب جماعة من الاصحاب
انه لا يكفي وحده للدخول فيما هو مشروط بالطهارة الصغرى سواء كان الغسل فرضا او سنة وحكي عن السيد ره انه لا يجب الوضوء مع
الغسل سواء كان فرضا ام نفلا وحكي اختيار هذا القول عن ابن الجنيد ره وتقويته عن المحقق الاردبيلي ره ومجمع الفائدة ك والذخيرة
والمفاتيح والحدائق وحكى بعضهم عن السيد رض تخصيص القول بكفاية الغسل عن الوضوء بالاغسال الواجبة حجة القول الاول
امران احدهما عموم قوله تع يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا فانه شامل لمن اغتسل وغيره خرج منه الجنب بالنص والاجماع
فيبقى الباقي على عمومه لا يقال ان الآية مفسرة بالقيام من النوم فلا يعم غيره من الاحداث لانا نقول يتم المطلوب بعدم القول بالفصل
بين النوم وغيره وثانيهما الاخبار مثل ما رواه المحمدان الثلاثة عن ابن ابي عمير عن رجل عن ابي عبد الله ع قال كل غسل قبله وضوء الا غسل الجنابة
وفي الحسن عن حماد بن عثمان عن ابي عبد الله ع قال في كل غسل وضوء الا غسل الجنابة وفي الفقه الرضوي والوضوء في كل غسل ما
خلا غسل الجنابة لان غسل الجنابة فريضة تجزيه عن الفرض الثاني ولا يجزيه سائر الغسل عن الوضوء والغسل سنة والوضوء فريضة
ولا تجزي سنة من فرض وغسل الجنابة والوضوء فريضتان فاذا اجتمعتا فاكبرهما يجزي عن اصغرهما فاذا اغتسلت لغير جنابة فابدأ بالوضوء
ثم اغتسل ولا يجزيك الغسل عن الوضوء فان اغتسلت ونسيت الوضوء فتوضأ واعد الصلوة انتهى وعن علي بن يقطين في الصحيح عن
ابي الحسن الاول قال اذا اردت ان تغتسل للجمعة فتوضأ واغتسل مع تتميم بعدم القول بالفصل بناء على المشهور من النقل عن السيد
رض وابن الجنيد من الاجتزاء بكل غسل من الوضوء وعن عوالي اللئالي عن النبي ص كل غسل لا بد فيه من الوضوء الا الجنابة واجيب عن
الاول بوجهين احدهما اولا ان اذا في الآية للاهمال فلا عموم فيها حتى يدخل فيه ما نحن فيه والثاني انه لو سلم عمومها اتجه عليه انه
مخصوص بما سيجيء من الادلة وعن الثاني اولا بان الرواية قاصرة السند بالارسال وان كان المرسل لها ابن ابي عمير وثانيا بان
متنها غير صريح في الوجوب كما حكي عن المصنف ره في مسئلة وضوء الميت حيث قال لا يقال روايتا ابن ابي عمير عن حماد وغيره عن ابي عبد الله
ع في كل غسل وضوء الا غسل الجنابة يدل على الوجوب لانا نقول لا يلزم من كون الوضوء في الغسل ان يكون واجبا بل من الجائز ان يكون
غسل الجنابة لا يجوز فعل الوضوء فيه وغيره يجوز ولا يلزم من الجواز الوجوب وتبعه على ذلك في ك وروض الجنان وعن الروايات
الاخيرة تارة بالحمل على الاستحباب جمعا بينها وبين الروايات الآتية كما حكي عن جملة من المتأخرين وارتكابه بالنسبة الى جميع الاخبار التي



كتاب الطهارة

ذكرت لهذا القول تضعيف رواية ابن ابي عمير واخرى الحمل على التقية كما فعله صاحب الحدائق ره حجة القائلين بعدم الوجوب الاصل وما رواه
الشيخ ره في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال الغسل يجزي عن الوضوء واي وضوء اطهر من الغسل والتعريف في الغسل ليس
للعهد لعدم تقدم معهود ولا للعهد الذهني اذ لا فائدة فيه فيكون للاستغراق ويؤكده التعليل المستفاد من قوله ع واي وضوء
اطهر من الغسل فانه ظاهر في العموم وان لا خصوصية لغسل الجنابة في هذا الوصف بالنسبة الى غيره من الاغسال وقد ورد هذا التعليل
بعينه في غسل الجمعة في مرسلة حماد بن عثمان عن ابي عبد الله ع في الرجل يغتسل للجمعة او غير ذلك ايجزيه عن الوضوء فقال ع واي وضوء
اطهر من الغسل وفي الصحيح عن حكم بن حكيم قال سألت ابا عبد الله ع عن غسل الجنابة فقال افض على اليمنى الى ان قال قلت ان
الناس يقولون يتوضأ وضوء الصلاة قبل الغسل فضحك وقال اي وضوء انقى من الغسل وابلغ وتقريب الاستدلال ما تقدم
من انه لا خصوصية لغسل الجنابة بالنسبة الى غيره من الاغسال في هذا الوصف وروى الشيخ ره في عدة اخبار ان الوضوء بعد الغسل
بدعة وروى ايضا في الموثق عن عمار الساباطي قال سئل ابو عبد الله ع عن الرجل اذا اغتسل من جنابة او في يوم جمعة او يوم عيد
هل عليه الوضوء قبل ذلك او بعده فقال لا ليس عليه قبل ولا بعد قد اجزاه الغسل والمرأة مثل ذلك اذا اغتسلت من حيض او غير
ذلك فليس عليها الوضوء لا قبل ولا بعد قد اجزاها الغسل واستدل لهذا القول ايضا بقوله ع في صحيحة الحسين بن نعيم الصحاف فاذا
انقطع الدم عنها قبل ذلك فلتغتسل وفي موثقة يونس بن يعقوب تغتسل وتصلي وفي صحيحة زرارة فان جاز الدم الكرسف تعصبت و
اغتسلت ثم صلت وفي صحيحة ابن سنان المستحاضة تغتسل عند صلاة الظهر وتصلي الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب وتصلي المغرب
والعشاء ثم تغتسل عند الصبح وتصلي الفجر وبالجملة فليس في الاخبار المتضمنة لوجوب الاغسال على المستحاضة مع استفاضتها دلالة
على وجوب الوضوء معها بوجه مع انها واردة في مقام البيان وزاد بعضهم تاييد هذا القول بما يشعر به اخبار التداخل وما دل
على مماثلة غسل الحيض لغسل الجنابة ووحدتهما [illegible] واجاب الشهيد ره في الذكرى بما نصه والجواب ان الترجيح بالشهرة بين الاصحاب وكاد
ان يكون اجماعا والروايات معارضة بمثلها وبما هو اصح اسنادا منها ورده صاحب الحدائق ره بان الترجيح بالشهرة في الفتوى
لم يدل عليه دليل وانما الشهرة الموجبة للترجيح بين الاخبار هي الشهرة في الرواية كما اشتملت عليه مقبولة عمر بن حنظلة
وغيرها وهو ثابت في جانب روايات القول الثاني وما ذكره الشهيد ره من ان الروايات متعارضة فهو كذلك لكن الترجيح
في جانب روايات القول الثاني لكثرتها واستفاضتها وضعف ما يقابلها سندا او دلالة ولم يذكر هو ره الا روايتين وليس
الدليل منحصرا فيهما هذا وانت خبير بسقوطه كما فصل القول في ذلك في الاصول فان الرواية المنجبرة بالشهرة تقدم على الاخبار
الصحيحة عند التعارض واما الثاني فتوضيح المقال فيه ان في وجوب تقديم الوضوء على الغسل قولين احدهما الوجوب كما هو خيرة المفيد
والغنية والكافي وموضع من المبسوط بل في الذكرى وصفه بانه اشهر من القول الثاني وثانيهما عدمه فيتخير بين التقديم والتاخير و
التحقيق ان الاخبار التي هي مستند المسئلة على قسمين احدهما ما هو من قبيل المطلق كرواية عوالي اللئالي وحسنة حماد بن عثمان و
الاخر ما هو من قبيل المقيد بكون الوضوء قبل الغسل كرواية ابن ابي عمير والرضوي وصحيحة علي بن يقطين فيلزم العمل بالمقيد وحمل المطلق
عليه ولم يتحقق كون القول بالتخيير مشهورا كما ادعاه صاحب الجواهر ره لكونه معارضا بما في الذكرى من ان القول بوجوب التقديم
اشهر واما ما استند اليه في الجواهر من المبالغة في امر الشهرة وانه نفى الخلاف في التخيير في السرائر ففيه ان الظاهر ان المراد بنفي الخلاف
في ذيل كلامه هو نفي الخلاف بين المحصلين المحققين كما نسب اليهم القول بلزوم الوضوء في صدر كلامه والا كانت دعواه منقوضة بمصير
جماعة ممن تقدم عليه اليه فيؤول الى دعوى الشهرة ونحن نقول ان دعوى ابن ادريس سواء نزلت على الشهرة ام لا معارضة بما حكاه هو ره
عن الامالي من نسبة كل غسل فيه وضوء في اوله الا غسل الجنابة الى دين الامامية واما ما في الجواهر من انه يؤيد القول بالتخيير اطلاق
كثير من الاخبار الامرة بالغسل من غير تعرض فيها لتقديم الوضوء مع انها في مقام البيان ففيه ان اكثر المطلقات واردة في مقام بيان
لكن متعلق البيان قد يكون هو الاطلاق المنافي للتقييد وقد يكون هو التشريع والمدار في الاخذ بالاطلاق هو كون الخطاب وارد
في مقام الحاجة حتى لا يكون ارادة المقيد فيه مستلزمة لتاخير البيان عن وقت الحاجة وانى له لاحراز ذلك مع ان المطلق من ادلة
المسئلة انما هما رواية ابن ابي عمير ورواية العوالي وسياقهما لا يأبى عن الورود في مقام الحاجة [illegible] عن السؤال راسا ولو اراد
بالورود في مقام البيان ما هو اعم من ذلك لانسد باب تقييد المطلقات واما ما في الجواهر من انه لا يبعد ان يكون المراد بالاخبار

المشتملة على التقييد عدم اغناء غير الجنابة عن الوضوء بل لا بد منه اما قبله او بعده اما انها تحمل على الاستحباب كما صرح به جمع من الاصحاب على ارادة افضل فردي الواجب المخير فلا ينافي ح الاستدلال بها فيما تقدم على وجوب اصل الوضوء في الغسل مع ان دليل الوجوب غير محصور بذلك بل يكفي فيه ما دل على سببية البول ونحوه كما تقدم من الاشارة اليه سابقا ففيه اولا ان الحمل على الاستحباب اقرا حاً مما لا مجال له فهو مبني على شهرة اعراضهم عن الاخبار المقيدة كما ذكره قبل هذا الكلام وقد عرفت عدم ثبوت الشهرة وثانيا ان حمل القيد على الاستحباب مع كون اصل الحكم الذي تعلق به القيد هو الوجوب كما هو مقتضى الاستدلال بالاخبار المقيدة على اصل الوجوب كما افاده قوله فلا ينافي ح الاستدلال بها فيما تقدم على وجوب اصل الوضوء في الغسل مما لا وجه له نعم لو استدل على الوجوب بالاخبار المطلقة وجعل الاخبار المقيدة متوقفة لبيان الفرد الافضل كان متجها ولكنه غير ما افاده هو ره وثالثا ان سببية البول ونحوه جهة اخرى خارجة عما نحن فيه فلا بد في المقام من النظر الى جهة الحدث الذي هو محل البحث وهو حدث الحيض هذا ولكن ينبغي هنا شيء وهو ان مجرد وجوب تقديم الوضوء على الغسل لا يقتضي بكون التقديم شرطا في صحة الغسل ولا في صحة الصلوة ونحوها مما يتوقف على الطهارة من الحدث الاصغر وقد استفاد صاحب الجواهر هذا الحكم من عبارة الشهيد ره في الذكرى حيث حكى انه قال انهما يلزمها تقديم الوضوء ليسوغ لها استباحة الصلوة على الاظهر من الروايات فان لم تتوضأ قبله فلا بد منه بعده انتهى ثم قال وهو يشعر بانه ليس التقديم شرطا في الصحة وان قلنا بوجوبه وحكى عن الرياض انه نقل عن بعض المشايخ نفي الخلاف في ذلك ثم قال هو ره قلت ولعله يظهر ايضا من التأمل في عبارة السرائر انتهى وكيف كان فاصل البراءة عند الشك في الشرطية كاف بعد عدم تحقق استفادتها من الادلة واما ما في الفقه الرضوي من قوله فان اغتسلت ونسيت الوضوء فتوضأ واعد الصلوة فانه لا ينهض حجة عندنا لانه ضعيف غير مجبور ولم نستند في الحكم اليه بل الى غيره فالمختار في المسألة ما ذهب اليه المحقق البهبهاني ره فيما حكي عن شرح المفاتيح لكونه قضية الجمع بين الاطلاق والتقييد في الاخبار المتقدمة منضما الى ما قد يقال من كون الوضوء بعد الغسل بدعة قوله ره وقضاء الصوم دون الصلوة هذان الحكمان من قبيل المسلمات والمصرح به في جملة من النصوص والفارق بين الامرين انما هو التعبد بهما ثم انه لا اشكال في عدم قضاء صلوة اليومية كما لا اشكال في ثبوت حكم القضاء في صوم شهر رمضان وهل الحق بهما غيرهما من اقسام الصلوة والصيام ام لا فنقول ان الصلوة على اقسام منها اليومية ومنها ما هو خارج عن اليومية لكنه موقت بوقت اما بالاصالة من جانب الشارع كالخسوف والكسوف او بالعارض من جهة التزام المكلف كالمنذور في وقت معين ومنها ما لا وقت لها كالمنذورة مطلقا وكالزلزلة على ما ستعرفه من التحقيق وكذلك التحقيق في الصوم فمنه صوم شهر رمضان ومنه ما هو خارج عنه لكنه موقت كالمنذور في وقت معين ومنه ما ليس بموقت كالمنذور مطلقا لا اشكال في الاول والاخير من كل من الاقسام الثلثة ففي الصلوة لا تقضي اليومية وتتدارك ما لا وقت لها وفي الصوم تقضي صوم شهر رمضان وتتدارك ما ليس بموقت كالمنذور مطلقا اذا اتفق في اثناء الحيض وان صدق عليه القضاء وانما الكلام في القسم الثاني من كل من الاقسام الثلثة فاستظهر صاحب الحدائق مساواة الصلوة الموقتة واليومية فقال والظاهر عدم الفرق بين الصلوة اليومية وغيرها واختار صاحب الجواهر اختصاص نفي القضاء بالصلوة اليومية فتقضي غيرها ولو كانت موقتة كما انه اختار اختصاص ثبوت القضاء بصوم شهر رمضان وفصل المحقق الثاني ره بين اليومية والموقتة بالاصالة من جانب الشارع وبين الموقتة بالعارض كالمنذور واخويه بعدم القضاء في الاولين وثبوته في الاخير حجة القول الاول انما هي اطلاق لفظي الصلوة والصوم في اخبار المسألة حجة القول الثاني ما ذكره في الجواهر بقوله ان المتبادر من النص والفتوى كون المراد بالصوم انما هو شهر رمضان وبالصلوة اليومية فيشكل ح دخول غيره في ذلك من الصوم الواجب الموقت غيره الذي صادف وجوبه وقت الحيض كالمنذور مثلا ان قلنا باختصاص دليل القضاء في ذلك كما انه يشكل دخول الواجب من الصلوة الموقتة غير اليومية كالكسوف والخسوف وكذا الواجبة المنذورة في وقت خاص في ذلك ان قلنا بشمول دليل القضاء لها والانصاف ان ما ادعاه من التبادر في محله ويؤيده رواية زرارة قال سألت ابا جعفر ع عن قضاء الحائض الصلوة ثم تقضي الصيام قال ليس عليها ان تقضي الصلوة وعليها ان تقضي صوم شهر رمضان الحديث وجه التأييد ان السائل سأل عن مطلق الصوم فاجابه ببيان حكم شهر رمضان وذلك مشعر بان المراد بالمطلق هو المقيد ويؤيده ايضا رواية ابي بصير قال سألت ابا عبد الله ع ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة قال لان الصوم انما هو في السنة شهر والصلوة في كل يوم وليلة فاوجب الله عليها الصوم قضاء ولم يوجب عليها قضاء الصلوة لذلك حجة القول الثالث ما ذكره في جامع المقاصد بقوله

دون الصلوة

الحائض الصوم وقضاء

كتاب الطهارة

عدم وجوب قضاء الصلوة الموقتة موضع وفاق بين العلماء وبه تواترت الاخبار واما غير الموقتة كركعتي الطواف اذا طرء الدم قبلهما
والمنذورة نذرا مطلقا فيجب تداركهما لعدم تعيين الوقت المقتضي للسقوط ولو نذرت الصلوة في وقت معين واتفق الحيض فيه ففي وجوب
القضاء قولان فان قلنا به استثنيت ولعله اقرب لما انه صرح بشمول الموقتة لليومية وغيرها في عدم وجوب القضاء كالآيات و
ما صرح به في البيان انتهى ويقع الكلام في امور الاول انه كيف ادعى تواتر الاخبار في عدم قضاء الموقتة بالاصل ولم يشتمل
شيء منها على هذه العبارة بل ليس فيها ذكر من الموقتة اصلا ويمكن الجواب بان الظاهر ان دعوى تواتر الاخبار في الموقتة
ونفي حكمها عن المنذورة في وقت معين مبنية على ان من الاخبار ما تضمن ان المرأة تقضي صومها ولا تقضي صلوتها ومنها ما تضمن
ان الحائض تقضي الصيام ولا تقضي الصلوة والاضافة تقتضي اختصاص الصلوة بها في ذلك الوقت من جانب الشارع وهو بجعل
متعين الصلوة عليها فيه من جانبه فالمراد بصلوتها صلوتها المقررة عليها في ذلك الوقت من قبل الشارع وان كان التعريف
باللام بمعنى العهد الذي لا يتحقق الا في اليومية اذ لا غيرها في ذلك فيكون هناك روايتان احديهما تفيد حكم الصنف والاخرى
تفيد حكم النوع وهذا الوجه يصلح اجراؤه في الصوم ايضا وان لم يصرح به الثاني انه كيف ادعى اتفاق العلماء على عدم قضاء الصلوة
الموقتة ومع ذلك خالف في قسم منها وهي المنذورة في وقت معين فحكم بثبوت القضاء ويمكن الجواب بانه اراد من الموقتة ما هو موقت في
من لفظها اعني الموقتة بالاصل من جانب الشارع ويدل على ذلك اقتصاره في تمثيله للموقتة من غير اليومية على الآيات ونقله
القولين في المنذورة في وقت معين بعد دعويه اتفاق العلماء على عدم قضاء الموقتة وح يكون دليله على عدم وجوب قضاء الموقتة
بالاصل هو الاتفاق والاخبار المتواترة بالبيان الذي عرفت ويرجع في غيرها الى عمومات القضاء وبهذا يسقط ما ربما يسبق الى
الوهم من عدم تمام المستند على التفصيل المذكور الثالث انه اورد عليه في الجواهر بعد حكايته بقوله ولعله يفرق بين الموقت بالاصل
وبالعارض وهو كما ترى اذ الظاهر ح انكشاف فساد النذر ومنه يعرف ان المتجه عدم القضاء في الصوم الموقت بالنذر ونحوه واعترضه
بعض المحققين بانه اذا لم يكن النذر تعلق بذلك الوقت الشخصي بل تعلق بنوع كما لو نذرت صوم كل خميس فان اتفاق الحيض في بعض
الخميسات لا يكشف عن فساد النذر ولذا صرح جماعة بوجوب القضاء لو اتفق اليوم المنذور عيدا مستندا الى بعض الروايات الناصة
لوجوب القضاء لو سافر في اليوم المنذور ومع معارضتها بمثلها بل في كلام بعض مشايخنا المعاصرين نفي الخلاف عن القضاء اذا اتفق
السفر او المرض في اليوم المنذور وجعله مؤيدا لوجوب القضاء اذا اتفق عيدا ومن هنا يظهر فساد النظر فيما تقدم عن الشهيد من وجوب
الصوم المنذور في وقت معين حادث فيه الحيض بان الحيض كشف عن فساد النذر انتهى واقول ليس الفساد الا عبارة عن ترتب الاثر غاية ما
هناك انه يعتبر في تحققه ان يكون عدم ترتب الاثر ناشئا من فقد جزء او شرط للتحقق دون الكمال حتى يكون عبارة اخرى عن كون الشيء
على ما يجب ان يكون عليه وهو المعبر عنه بالفارسية بقولهم درستي وح نقول ان اراد بعدم فساد نذر كل خميس مع اتفاق الحيض
في بعض الخميسات نفي الفساد بالنسبة الى كل خميس حتى الخميس الذي لم يصادف الحيض فهو صحيح ولكن لا يلزم من ذلك نفي الفساد فيما لو
نذرت صوم يوم معين فاتفق فيه الحيض وان اراد به نفي الفساد بالنسبة الى الخميس الذي اتفق فيه الحيض فهو ممنوع ضرورة
عدم ترتب الاثر عليه بالنسبة اليه لانه تعلق النذر بصوم يوم ليس قابلا لايقاع الصوم فيه وقابلية المحل من جملة شرائط التحقق ويكون
صوم كل خميس في المفروض مثل ما لو نذر المكلف امرين احدهما ممتنع والاخر ممكن مقدور له فيكون صحيحا بالنسبة الى الثاني
دون الاول ومن المعلوم ان الممتنع الشرعي كالممتنع العقلي ولو سلمنا كون عدم قابلية المحل مع كونه عدميا من قبيل الموانع فليكن
التعبير بالفساد مبنيا على المسامحة ولا ضير في ذلك فنقول فيما نحن فيه انه لم يترتب اثر على نذر صوم اليوم الذي اتفق فيه الحيض
يكون النذر غير واقع فلا يتعلق بها التكليف بما نذرته فلا يكون هناك قضاء لكونه فرع تحقق الاصل هذا والمختار هو القول الثاني
لما عرفت والاتفاق الذي ادعاه المحقق الثاني ره منقول بالنسبة الينا فلم يثبت تحققه وافادة اضافة صومها وصلوتها اليها للمعنى
الذي ذكرناه في توجيه كلامه خفية جدا بل هي ممنوعة مع ان ذلك موقوف على بلوغ الاخبار المشتملة على الاضافة حد التواتر وهو ممنوع
كما لا يخفى على من راجع الاخبار مضافا الى ان الاخبار المشتملة على الصوم والصلوة المعرفين باللام المنصرفين الى اليومية مقيدة
بالنسبة الى اخبار الاضافة بالمعنى الذي عرفت وقاعدة حمل المطلق على المقيد تقتضي تقييد الثانية بالاولى ولكن الاضافات
هذه لا يخلو عن تامل لامكان منع تقييد الاطلاق المنصرف الى شيء من الافراد للدليل الوارد على الطبيعة وكيف كان ففيما ذكرناه

يغني عن ذلك لكن يمكن توجيهه بما اخترناه اشكال من جهة انا ان قلنا بان القضاء يحتاج الى امر جديد الا ان ذلك الامر الجديد غير منحصر
في مثل قولهم الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة حتى يدعى انصرافه الى صوم شهر رمضان والصلوة اليومية وذلك لقيام عموم
يشمل جميع اقسام الموقت بوقت خاص مثل قوله من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته ومقتضى ذلك وجوب قضاء ما عدا شهر رمضان
من كل صوم موقت كالمنذور والمعين وقضاء كل صلوة موقتة من اليومية وغيرها واجاب عنه صاحب الجواهر ره بمنع شمول ذلك
الدليل العام لما نحن فيه يعني الحائض لظهور اسم الفوات ونحوه فيمن فاته المكلف به مع بقاء المكلف على صفة التكليف ولو تنزلنا
عن ذلك وسلمنا شموله لغير الباقي على صفة التكليف منعنا شموله للمكلف بالعدم كالحائض فانها بعد ان حرم عليها الصلوة و
الصيام لم يصدق عليها انها فاتتها شيء منهما واعترضه بعض المحققين ره بانه يكذبه ما ورد في الاخبار الكثيرة وتكرر في فتاويهم من انها
تقضي الصوم فان ذلك يشمل صوم شهر رمضان لا محالة ولم تكن في نهار شهر رمضان باقية على صفة التكليف فينكشف بما في الاخبار
والفتاوى عن صدق اسم الفوات [illegible] اللذين من صدقه فيهما ثم قال مع ان وجوب القضاء ليس منوطا بصدق الفوت فقط
بل المستفاد من تتبع النصوص [illegible] صلوة تركت يجب قضاؤها انتهى والظاهر انه اراد ان الترك اعم من الفوت باعتبار ان
الاول عبارة عن مجرد عدم الاتيان بعد كونه من صدد منه الفوت بان اغفالا ولو كان عدم الاتيان باعتبار قسر قاسر كما لو حبس عن
الصلوة او اشتبه [illegible] علي سواء كان الفعل سائغا الاستمرار المستلزم لصدق الفوت لم لا والثاني عبارة عن عدم حصول
ما من شانه الحصول والاستمرار لوجود المانع فتدل على ما افاده المحقق المذكور ويبقى الاشكال على حاله ويمكن الجواب عنه بان الفرعية الواقعة
في قولهم [illegible] كانها من قبيل المطلق فينصرف الى اليومية ولا ينافيه كون الكلام من قبيل العموم لان العموم انما
هو في [illegible] الشرط فتعم كل مكلف ولا يلزم من عمومها عموم ما وقع في حيزها فهو من قبيل [illegible] قائل من جاءني بانسان
اكرمته والانسان ينصرف [illegible] مقتضى القول بان الموقتة لا يجب تداركها [illegible] يجب تداركها وان
[illegible] امتدادها بامتداد العمر ولكن المحقق الثاني ره مع مصيره الى ما نقل [illegible] اخر كلامه الظ
ان الزلزلة يجب تداركها كغيرها لانها موقتة انتهى وهو بظاهره مشكل وان حكي في [illegible] عن بعض حواشيه توجيهه لذلك قال في فصل
[illegible] عند حصول المصدر وفي الزلزلة يجب ان لم يطل المكث ويصلي بنية الاداء وان سكنت فاتصلوا رد على العبارة ونظائرها
[illegible] والقضاء من توابع الوقت المضروب فاذا كان وقت الزلزلة يمتد بامتداد العمر لم يوصف فعلها باداء ولا قضاء فلا وجه لقولهم
يصلي بنية الاداء وان سكنت واجاب عنه المحقق الشيخ علي ره في بعض حواشيه فقال انما كانت هذه الصلوة اداء لان الاجماع واقع
على كون هذه الصلوة موقتة والتاقيت يوجب نية الاداء ولما كان وقتها لا يسعها امتنع فعلها فيه ووجب المصير الى كون ما بعده
صالحا لايقاعها فيه حذرا من التكليف بالمحال ويبقى حكم الاداء مستصحبا الى الانقضاء [illegible] روعي فيها الفورية من حيث ان فعلها
خارج وقت السبب انما كان بحسب الضرورة فاقتصر في التاخير على [illegible] في ذلك الجمع بين القواعد المتضادة وهي تاقيت هذه
الصلوة مع قصر وقتها واعتبار سعة الوقت لفعل العبادة [illegible] ثم قال صاحب [illegible] ولا يخفى ما فيه من التكلف المستغنى عنه
ومن العجب ادعاؤه الاجماع على توقيت هذه الصلوة مع تصريحهم بانها تمتد بامتداد العمر انتهى وهو جيد متين بل لا تعقل لما
ذكره من استصحاب حكم الاداء معنى وذكر صاحب [illegible] ره في هذه المسئلة بعد حكمه بعدم الفرق بين الصلوة اليومية وغيرها انه استثني
من ذلك الزلزلة لان وقتها وقت العمر ثم قال وفي الاستثناء نظر يظهر من التعليل انتهى وظاهره ان الحكم بكونها موقتة انما هو باعتبار
كون العمر وقتها من غير فورية لكن لا يخفى انه مع قطع النظر عن عدم تسميته مثل ذلك توقيتا لا يلائم الحكم بعدم التدارك لانه اذا لم يصلها
في وقت الزلزلة فلا بد من الاتيان بها في سائر الاوقات وفي كلام بعض المحققين ره انه نسب بعضهم الفورية الى الاصحاب وانه اختار في جامع
المقاصد عدم القضاء مع اختياره في باب الزلزلة ان صلوتها اداء في جميع العمر بجعل زمان الاية منضما الى ما يسع الصلوة فيما بعد زمان
اول الصلوة ثم هي اداء الى اخر العمر مع وجوب الفورية زمانا فزمانا ثم قال وهذا لا يخلو بظاهره عن منافاة لعدم القضاء ويمكن دفع المنافاة
بما يدفع بالتامل انتهى والظاهر ان نظره في وجه الدفع الى انه وان وجب الاتيان بها عليها في شيء من الوقت المتاخر الا انه ليس من باب القضاء
وانما هو من باب الاداء قلت قد عرفت مما حكيناه من عبارة جامع المقاصد انه ليس فيها لفظ القضاء والوجوب فيها انما هو لفظ التدارك
وهو غير مناف للحكم بالاتيان الا ان يقال ان التدارك اعم من القضاء واحتمل العلامة ره في نهاية الاحكام كون الصلوة بعد مضي



كتاب الطهارة

مقدار الفعل قضاءً وقواه في كشف اللثام وسقوطه عن الحائض ح واضح الفصل الثالث في الاستحاضة وهو يشتمل على اقسامها و
احكامها قوله اما الاول فدم الاستحاضة في الاغلب اصفر بارد رقيق يخرج بفتور قال ابن الاثير في النهاية الاستحاضة ان يستمر بالمرأة
خروج الدم بعد ايام حيضها المعتاد يقال استحيضت فهي مستحاضة وهو استفعال من الحيض انتهى وقال في الصحاح استحيضت المرأة اى
استمر بها الدم بعد ايامها فهي مستحاضة انتهى ومقتضاهما عدم سماع المادة الا مبنية للمجهول ولكن لا يخفى انه لا ينحصر استعمال الاستحاضة
فيما ذكر بل يستعمل لخروج الدم من عرق العاذل مطلقاً وان لم يكن خروجه بعد ايام عادتها قال في القاموس المستحاضة من يسيل دمها لا
من الحيض بل من عرق العاذل انتهى وعن الفائق كان تسمية ذلك العرق بالعاذل لانه سبب لعذل المرأة اى لملامتها عند زوجها
انتهى وهناك استعمال ثالث وهو اطلاق الاستحاضة على نفس الدم ذكره في المصباح المنير حيث قال والاستحاضة دم خارج غالبا
ليس بحيض واستحيضت المرأة فهي مستحاضة مبنيا للمفعول انتهى وظاهر كلام صاحب ك ان الاستعمال الاخير ماخوذ من الاستعمال الاول لانه
قال بعد ذكره ثم استعمل لفظ الاستحاضة في دم فاسد يخرج من عرق العاذل انتهى وذكر بعض المحققين ره وفاقا لصاحب الجواهر ره ان
اطلاق الاستحاضة على نفس الدم كما في كلام جماعة ليس حقيقة شرعية ولا متشرعية بل هو اما على سبيل المجاز او الحقيقة الفقهائية و
اذ قد عرفت ذلك فاعلم ان ما ذكره المصنف ره من صفات دم الاستحاضة مستفاد من الاخبار فيدل على الوصفين الاولين قوله ع في
حسنة حفص بن البختري ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد
فلتدع الصلوة ويمكن دعوى دلالة خبر اسحق بن جرير عليهما ايضا حيث قال ع فيه دم الاستحاضة فاسد وبارد وان جعله صاحب الجواهر
ره دليلا على اعتبار الفساد مع البرودة ووجه ما ذكر من الدعوى ان فساد الشيء عبارة عن خروجه عن الحالة التي يجب ان يكون عليها
وحالة الدم هي الحمرة او اشتدادها فاذا لم يكن على حد الحمرة كان فاسدا خارجا عن الوصف الذي يجب ان يكون عليه فيكون الفساد كناية
عن الصفرة ويدل على الثالث ما حكي عن دعائم الاسلام في تفسير الاستحاضة من ان دمها يكون رقيقا تعلوه صفرة ودم الحيض الى السواد
وله غلظة ودم الحيض حار يخرج بحرارة شديدة ودم الاستحاضة بارد يسيل وهي لا تعلم وعن الفقه الرضوي ان دم الحيض كدر غليظ منتن
ودم الاستحاضة دم رقيق وضعفهما منجبر بالشهرة المؤيدة بالاستقراء بل زاد بعض المحققين ره وفاقا لصاحب الجواهر ره انه يمكن
ان يستفاد هذا الوصف من توصيفه دم الحيض بكونه عبيطا في الحسنة السابقة ونحوها وكون دم الاستحاضة دما فاسدا في رواية
اسحق بن جرير فان المراد بالعبيط الصحيح الجديد والدم ما دام صحيحا لا يخلو عن غلظة ولا يفسد الا بعد رقته وتمسك له ايضا في الجواهر
برواية سعيد بن يسار عن الصادق ع في المرأة تحيض ثم تطهر وربما رأت الشيء من الدم الرقيق بعد اغتسالها فقال تستظهر بعد ايامها
بيوم او يومين او ثلثة ثم تصلي وتمسك له ايضا بصحيحة علي بن يقطين عن الكاظم ع في النفساء تدع الصلوة ما دامت ترى دما عبيطا
الى ثلثين يوما فاذا رق وكانت صفرة اغتسلت ولا يخفى ما في التمسك بهما اما الاول فلانه من اخبار الاستظهار وقد حملها على
متمم العشرة فلا يكون الوصف دليلا على كونه استحاضة بل يجاوز العشرة ولهذا يلزمه هو ره بكون ما بعد ايام الاستظهار استحاضة
وان كان الدم احمر شديد الحمرة كما انه يلزمه بكون الدم الرقيق في ايام الاستظهار حيضا واما الثاني فلانه غير معمول به لاشتماله
على كون ايام النفاس ثلثين بل لا دلالة له فيه على المطلوب لم يظهر من الرواية كون الدم الرقيق استحاضة ومما ذكرناه تبين اندفاع
تردد المصنف ره في المعتبر والشهيد ره في الذكرى في اعتبار الوصف الثالث ولعله لعدم الظفر فيهما على النص ويدل على الرابع اعتبار
الدفع والخروج بقوة في الحيض في النص والفتوى وما يق انه لا دلالة له فيه على ثبوت ضده في الاستحاضة مدفوع بانه يكفي لبيان الطهور
في ذلك من ذكره للتميز بينهما مضافا الى قوله ع في رواية دعائم الاسلام يسيل وهي لا تعلم وبهذا يندفع ما ذكره في ك من عدم الوقوف
لاعتبار الفتور على مستند ثم ان فائدة التقييد بالاغلب هو التنبيه على ان دم الاستحاضة قد يكون اسود واحمر كالموجود بعد اكثر
الحيض والنفاس فانه يحكم بكونه استحاضة وان كان بصفة الحيض بل في الجواهر انه يستفاد من ذكر السواد والبحراني ونحوهما في الحيض
غلبة غيرهما في الاستحاضة لا خصوص الاصفر وان كان هو اغلب الغالب بل في جامع المقاصد انه قد يكون دم الاستحاضة ابيض وهو لون
يخص به انتهى ثم ان هيهنا امرين ينبغي التنبيه عليهما الاول ان صاحب ك ره ذكر ان ما ذكره المصنف ره من الصفات خاصة مركبة له وذكر
في ذيل ... ما يتفرع على ذلك فقال وينبغي ان يعلم انه لما ثبت ان دم الاستحاضة هو ما كان جامعا للاوصاف المذكورة وجب
الاقتصار في الحاق ما عداه على مورد النص خاصة وكلام الاصحاب في هذه المسئلة غير منقح انتهى وغرضه ان الخاصة عبارة عن اللازم

الغير المتعارف وقد صرح هو (ره) في بيان نكتة تقييد المصنف (ره) بالاغلب بان دم الاستحاضة قد يكون اسود واحمر كالموجود بعد اكثر الحيض والنفاس فانه
يحكم بكونه استحاضة وان كان بصفة الحيض وعلى هذا فالمتجه ان يقال ان تلك الصفات المجتمعة من قبيل الامارات وقد اعتبرها الشارع في
غير الموارد المستثناة واما ما ذكره في ذيل كلامه فيتجه عليه انه ذكر في اوصاف الحيض ايضا انها خاصة مركبة ولازم ذلك ان يكون ما لا يجتمع فيه
اوصاف شيء من القسمين دما خارجا عنهما وعن النفاس اذا علم انه ليس من العذرة ولا من قرح ولا جرح وهو معلوم البطلان ومثل هذا
الاشكال وان كان يرد علينا بعد جعل المجتمع امارة الا انا نبين حكم ما اشتمل على بعض الاوصاف عن قريب انشاء الله تعالى الثاني ان اعتبار هذه
الصفات امارة للاستحاضة مما لا يجتمع مع القول باعتبار قاعدة الامكان المقتضية للحكم بالحيضية وقد تقدم عند البحث عنها انه راعي
الامكان مع قطع النظر عن صفات الحيض لما علمنا ان الشارع الغى تلك الصفات فحكم على فاقدها بالحيضية مثل الصفرة والكدرة في ايام العادة
وجوابه انه في مورد اجتماعهما نقول ان الحكم هي قاعدة الامكان فاذا رات المبتدأة ثلثة ايام متواليات حكمنا بكونه حيضا بحكم قاعدة
الامكان مطلقا حتى لو كان بصفة الاستحاضة وكذا لو رات المعتادة قبل زمان عادتها ما هو بصفة الاستحاضة بحيث اتصل بما تراه في العادة
حكمنا بكونه حيضا واما اذا رات المبتدأة او غيرها دما بصفة استحاضة فانه يحكم بكونه استحاضة ما لم تكمل ثلثة ايام فاذا اكملتها انكشف ذلك
عن كونه حيضا بشرط التوالي على ما هو المختار من اعتباره في الثلثة الاول من الحيض فان كملت الثلثة لا على سبيل التوالي لم يحكم بكونه حيضا
وانما يحكم بكونه استحاضة ولما ذكرناه من تقديم قاعدة الامكان على استجماع اوصاف الاستحاضة فسر في المسالك ما سيأتي من عبارة
المصنف (ره) الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض بقوله المراد بايام الحيض ما يحكم على الدم الواقع فيها بانه حيض سواء كان ايام العادة او غيرها
فتدخل المبتدأة ومن يتعقب عادتها دم بعد اقل الطهر وضابطه ما امكن كونه حيضا ثم قال وربما فسرت بايام العادة انتهى وتفسير اللفظ بذلك
وان كان غير مسلم عندنا كما ستعرف الا ان الغرض هو الاستشهاد على ان القائلين بقاعدة الامكان يقدمونها على اوصاف الاستحاضة
وان الذي يتجه على التفسير المذكور هو اعتراض المصنف (ره) بقاعدة الامكان هذا ولكن صاحب الجواهر (ره) مع تسليمه تقديم قاعدة الامكان
على بعض اوصاف الاستحاضة كالصفرة او الكدرة او الرقة او الفتور قال ان الحكم بحيضية الجامع لجميع اوصاف الاستحاضة في غير ايام
العادة او بعد معلوم الحيضية مع الانقطاع على العاشرة لا يخلو من اشكال ونظر انتهى وعلى هذا فيرجع الاشكال الى الاستشهاد بما تقدم
عن المسالك والتحقيق ان يقال انه ان اجتمع اوصاف الاستحاضة لم تجر قاعدة الامكان وان ما يمكن في العادة من اوصاف الحيض هو بعضها كا
لصفرة والكدرة وبعبارة اخرى ثبت بالدليل ان ما كان جامعا لاوصاف الاستحاضة استحاضة كانت بدليل المذكور رافعا للامكان فلا
يجري تلك القاعدة من جهة ارتفاع موضوعها فتدبر قوله وقد يتفق مثل هذا الوصف حيضا اذ الصفرة والكدرة في ايام الحيض
حيض وفي ايام الطهر طهر قال في المعتبر وانما قلنا في الاغلب لانه قد يتفق الاصفر حيضا كما اذا راته في العادة انتهى ولا يبعد الاستكشاف
به عن ان مراده هيهنا ايضا هو بيان النكتة في التقييد بالاغلب فيتجه عليه ما اوردناه في ذلك على عبارة المعتبر من ان القيد انما تعلق
بدم الاستحاضة لا بالدم الاصفر ويحتمل ان يكون بيانا للواقع لا بيانا لنكتة التقييد المذكور ويكون النكتة ما ذكرنا في شرح الكلام السابق
والظاهر ان ذكر الصفرة والكدرة من باب المثال وان الوصفين الاخرين يشاركانهما في ذلك بل في الجواهر كان المصنف (ره) كغيره من الاصحاب
اقتصر على ذكر الصفرة والكدرة فقط تنبيها بهما على او تسمية غيرهما من الاوصاف في هذا الحكم ثم ان المراد بايام الحيض ايام العادة لانه الظاهر
من لفظه مضافا الى انه يمكن الاستكشاف عن ذلك بتعبير المصنف (ره) في المعتبر بقوله كما اذا راته في العادة في ذيل العبارة التي حكيناها هنا
قوله وكل دم تراه المراة اقل من ثلثة ولم يكن دم قرح ولا جرح فهو استحاضة لا ريب في ان الدم الخارج في اقل من ثلثة فاقد لشرط الحيض فهو
مما قد علم عدم كونه حيضا لكن ذكر بعضهم في الحكم بكونه استحاضة وجوها احدها انه يشترط في الحكم بها العلم بانه ليس دم قرح ولا جرح و
استظهره من المصنف (ره) هيهنا ومن القواعد والتحرير والارشاد والبيان وجامع المقاصد وكشف اللثام وابطله بوجوه الاول الاصل
والظاهر ان المراد به اصالة البراءة من زيادة التكليف الثابتة في المستحاضة الغير الثابتة على العارية عن الاستحاضة الثاني قاعدة
اليقين والظاهر ان المراد بها استصحاب الطهارة الحاصلة لها سابقا المشكوك في هذا الحال الثالث مرسلة يونس فيمن رات يوما او يومين
وانقطع ليس من الحيض انما كان من علة اما قرحة في جوفها واما من الجوف فعليها ان تعيد الصلوة في تلك اليومين ووجه الدلالة انه لم يحكم
بالاستحاضة مع احتمال القرحة وانما ردد الامر بين كونه [illegible] قرحة وبين كونه استحاضة ثم ان هذه الوجوه الثلثة انما تفيد عدم الحكم
بالاستحاضة بدون العلم بكونه ليس من القرح وهو لا من الجرح واما الدليل على الحكم بالاستحاضة بعد العلم بكونه ليس من الحيض فهو المحصل

كتاب الطهارة

دماء المرأة في الحيض والنفاس والاستحاضة والقرح والجرح والعذرة فالثلثة الاخيرة والنفاس لها اسباب معلومة فيبقى الامر دائرا بين الحيض والاستحاضة ومع فرض العلم بانتفاء الاول يتعين الثاني وقد دل على الانحصار المذكور كلام العلامة في النهاية حيث قال انه قد يعبر بالاستحاضة عن كل دم غير دمي الحيض والنفاس خارج من الفرج مما ليس بعذرة ولا قرح الى ان قال وقد يعبر بها عن الدم المتصل بالحيض وبهذا الاعتبار ينقسم الى المبتدأة والمضطربة ونحوه عن شرح المفاتيح للمحقق البهبهاني من ان كل ما يكون اقل من ثلثة ايام ولم يكن من قرح او جرح فهو استحاضة عند الفقهاء قال للانحصار فيما ذكر اذ لا يخرج من المرأة الا ان يكون من قرح او جرح او من عرق العاذل ولا يوجد دم غيرها ذكر بالاستقراء وقول اهل الخبرة وحكم العقل فلا يجب في الحكم بكونه استحاضة تعيينه بما اذا كان بصفة الاستحاضة لما عرفت انتهى ومحصل ما ذكره ان كل ما امكن كونه استحاضة وامتنع كونه حيضا فهو استحاضة مشعرا بدعوى الاجماع عليه وحكى عن المعتبر انه اسند الى علمائنا كون الدم الناقص عن ثلثة والزائد عن ايام العادة وعن ايام النفاس ومع اليأس استحاضة بما تقدم في باب الحيض من امتناع كونها حيضا فعلى هذا الوجه الذي عرفت اختياره من جماعة هو ثبوت احكام دم الاستحاضة على الدم المذكور كنزح ماء البئر بوقوعه فيه وعدم العفو عن قليله وثبوت جميع احكام الاستحاضة على صاحبته ثانيها انه يكفي في الحكم بالاستحاضة بعد انتفاء الحيضية عدم العلم بكونه من القرح او الجرح فيكون الضابط ان كل دم ليس بحيض ولا نفاس فهو استحاضة حتى يعلم انه من قرح او جرح وهذا هو الذي استظهره في الجواهر سيما في الجامع للاوصاف واستدل عليه بانه المستفاد من استقراء اخبار الباب على كثرتها الحكم فيها بالاستحاضة بمجرد انتفاء الحيضية منها اخبار الاستظهار ومنها اخبار المستمر دمها الى غير ذلك مضافا الى اصالة عدم وجود سبب غيرها واغلبيته في النساء بعد الحيض بل لعله كالطبيعي لهن فالدرة وبذلك ينقطع الاصل والقاعدة ويسقط المرسل مع انه غير جامع لشرائط الحجية ومشتمل على ما لا نقول به كما تقدم بيانه ويحتمل ارادة نفي الحيضية خاصة هذا ولكنه استشكل بعض المحققين في الحكم بالاستحاضة على كل من تقديري العلم بعدم كونه من قرح او جرح وعدم العلم بكونه من شيء منهما احتمالا ثم ان ظاهر اكثر ما ورد من الروايات في بيان تعريف الاستحاضة سوقها في مقام تميز الاستحاضة من الحيض عند تردد الدم بينهما فلا دلالة فيها على تميز الاستحاضة بها من غير الحيض حيث يعلم انتفاء الحيض الا ان ظاهر بعض اخر منها ذلك مثل ما يدل على وجوب الوضوء برؤية الصفرة مطلقا فيدل على كونه حدثا في الجملة ويثبت تقسيمه الى القليل والكثير والمتوسط بعدم القول بالفصل لكن دلالتها على كون الخارج من الصغيرة او اليائسة او الناقص عن الثلثة استحاضة في محل المنع ثم لو سلم استفادة كونه مطلق بالصفات الاستحاضة بمجرد امتناع كونه حيضا لاحد الموانع مثل الناقص عن ثلثة ايام مطلقا او بشرط التوالي على القولين مما لم يعلم المكلف بقرح او جرح وكذا الزائد عن ايام العادة مع تجاوز العشرة او الزائد عن ايام النفاس والخارج مع سن اليأس على الخلاف الا في ان استحاضة بحيث يتعلق عليه احكام الاستحاضة كنزح ماء البئر وعدم العفو عن قليله ونحو ذلك ويتعلق بصاحبتها احكام الاستحاضة الا ان الاشكال فيما لم يتصف بها انما امتنع كونه حيضا فان بعض افراده مما لم يثبت له من النص احكام الاستحاضة كالخارج من اليائسة او الصغيرة والناقص عن ثلثة وبعضها مما لم يدل الدليل الا على ثبوت احكام المستحاضة لصاحبته كلا او بعضا مع ثبوت البلوغ بعدم القول بالفصل وهذا لا يستلزم كون الدم استحاضة والمرأة مستحاضة بل ظاهر بعض الاخبار وفاقا للعرف العام عدم كون جميع ما ذكر من افراد الدم استحاضة وهو المطابق ايضا لما تقدم عن الجوهري بل عرفه به بعض الاصحاب كالمفيد في المقنعة وابن حمزة في الوسيلة حيث اخذ في تعريف الاستحاضة كونها مرئية بعد ايام الحيض فالمتحصل من ذلك ان ما ليس بجرح ولا قرح ولا نفاس منه ما يكون استحاضة حقيقة ومنه ما يكون صاحبته في حكم المستحاضة في كل الاحكام حتى في تاخير الحدث عنها او في خصوص ما يتوقف على الطهارة من دون ان يكون الدم في حكم الاستحاضة ولا يلزم من ذلك كون الدم محكوما عليه بالاستحاضة او باحكامها كما لا يخفى ولذا ورد في كثير من الاخبار انها بمنزلة المستحاضة او انها تصنع كما تصنع المستحاضة ونحو ذلك وعمدة ما لم يدل دليل على الحكم عليه بشيء من ذلك كدم الصغيرة واليائسة والناقص عن الثلثة الى ان قال واستخراج هذه القاعدة يعني كون ما امكن كونه استحاضة وامتنع كونه حيضا استحاضة من ظواهر الاخبار في غاية الصعوبة سيما مع تصريحهم بان الاستحاضة انما تكون لآفة فتكون اصالة العدم بالنسبة اليها والى القروح والجروح سواء ويعضد الاشكال ظاهر بعض الاخبار مثل قوله في مرسلة يونس القصيرة وان مر بها من يوم رأت الدم عشرة ايام ولم تر الدم فذلك اليوم واليومان الذي رأته لم يكن من الحيض انما كان من علة اما قرحة في جوفها واما من الجوف الخبر وفي بعض الروايات في حيض الحامل فاما ما لم يكن حيضا او

نفاسا

نفاسًا فانما ذلك من فوق في الرحم هذا كلامه وانما قلنا ان الاشكال المذكور راجع الى كل من التقديرين لانه وان عبر بقوله فيما ليس
في علم المكلف بقرح ولا جرح الا ان في كلامه قرينة على ان ما ليس في علم المكلف اعم من عدم العلم والعلم بالعدم لانه قال فيما تكرر
في كلامه ما نصه الا ان ظاهر المحقق في الشرايع والمصنف والشهيدين والمحقق الثاني ومعظم من تاخر عنهم ان ما عدا دم الحيض
والنفاس مما ليس بقرح ولا جرح بل لا يعلم كونه قرحا او جرحا يحكم عليه بالاستحاضة ثم حكى ما حكيناه عن نهاية الاحكام وما حكينا
عن المحقق البهبهاني مع ان ظاهرها هو الحكم بالاستحاضة في صورة العلم بالعدم بكونه حيضا وقال بعد ذكر الثاني ومحصل ما ذكره ان كل
ما امكن كونه استحاضة وامتنع كونه حيضا فهو من الاستحاضة ومعلوم ان امتناع الحيض انما هو مع العلم بالعدم ثم ان الظاهر ان قوله
واستخراج هذه القاعدة الى اخر ما نقلناه تعريض بصاحب الجواهر وان ما ذكره من كون الرواية الاخيرة معاضدة للاشكال
مبني على ان يكون المراد بالفتق هو الفتق الجديد الحادث حتى يكون من قبيل العلة ويمكن منعه بان يقال ان المراد ما يخرج منه الدم فيكون
عبارة عن مخرج الاستحاضة ثانيها انه يكفي في الحكم بالاستحاضة بعد انتفاء الحيضية عدم العلم بكونه من القرح او الجرح فيكون الضابط
ان كل دم ليس بحيض ولا نفاس فهو استحاضة حتى يعلم انه من قرح او جرح وهذا هو الذي استظهره صاحب الجواهر سيما في الجامع
للاوصاف فيها واستدل عليه بانه المستفاد من استقراء اخبار الباب على كثرتها للحكم فيها بالاستحاضة بمجرد انتفاء الحيضية منها
اخبار الاستظهار ومنها اخبار المستمر دمها الى غير ذلك مضافا الى اصالة عدم وجود سبب غيرها واغلبيته في النساء بعد الحيض
لعله كالطبيعي لهن قال ره وبذلك ينقطع الاصل والقاعدة ويسقط المرسل مع انه غير جامع لشرائط الحجية ومشتمل على ما لا
نقول به كما تقدم بيانه ومحتمل لارادة نفي الحيضية خاصة ثالثها الفرق بين الدم المتصف بوصف الاستحاضة فيكفي في الحكم
بكونه استحاضة عدم العلم بكونه من قرح او جرح وبين غير المتصف به فيلزم في الحكم بكونه استحاضة العلم بانه ليس من قرح او جرح
ووجهه كفاية الوصف مع وجوده لكونه امارة في الجملة ولو لم تجتمع الاوصاف باسرها واما مع انتفاء الوصف فيكون العلم بعدم كونه
من قرح ولا جرح موجبا للحكم بالاستحاضة من جهة انحصار الدماء في اقسام محصورة كما عرفت فمع انتفاء سائر الاقسام يتعين الاستحاضة
رابعها الفرق بين العلم بوجود القرح او الجرح فيلزم مناط الحكم بكون الدم مما علمت بوجوده دون الاستحاضة وبين عدم العلم بوجود
شيء منهما فيلزمها الحكم بكونه استحاضة والوجه في ذلك كون وجود القرح او الجرح امارة على كون الدم منه واما اذا لم يوجد امارة
من القرح او الجرح فاللازم هو الحكم بكون الدم استحاضة خامسها التفصيل بين اقسام الاستحاضة ففي الناقص عن ثلثة ايام يشترط
العلم بكونه لا من قرح ولا جرح دون غيره من المتجاوز للعشرة وجعله بعضهم محتمل الارشاد والتحرير ووجه الجمع بين المرسل وغيره
سادسها ما صار اليه صاحب الكفاية فيما تقدم من كلامه من عدم الحكم بكون غير المجتمع لصفات الاستحاضة استحاضة ولو علم انتفاء دم الحيض و
النفاس والقرح والجرح والعذرة والتحقيق انه اما ان يعلم عدم كونه من القرح او الجرح او لا اما على الاول فلا اشكال في الحكم بالاستحاضة
سواء كان مستجمعا للصفات كلها او كان متصفا ببعضها دون بعض او كان متصفا بصفات الحيض نظرا الى ان اوصاف الاستحاضة انما وردت
في مقام تمييزها عن الحيض لا في مقام تمييزها مطلقا والمستند في ذلك انحصار الدماء فيما عرفت ويشهد به الاستقراء واتفاق المنقول
في كلام المحقق البهبهاني المؤيد بكلام العلامة ره وغيره بل بقول اهل الخبرة كما عرفت في كلام المحقق المذكور واما احتمال كون عرق
غير عرق العاذل يخرج منه الدم فيكون غير استحاضة مع اختصاص الاستحاضة بعرق العاذل فيكون غيرها فممنوع لان اختصاصها بعرق
العاذل انما وقع في كلام بعض اهل اللغة ولعل ذلك اجتهاد منه لان مخرج الدم الذي في الباطن ليس من وظائف اهل اللغة ان
يطلعوا عليه ويقفوا على تحقيق حاله كما انه ليس من وظائف من اخذوا اللغة عنه عند اهل العرف العام مضافا الى انه يمكن ان يكون عرق
العاذل اسما لنوع العرق الذي يخرج منه الدم ليس بحيض ولا نفاس ولا عذرة ولا قرح ولا جرح وليس له موضع خاص جزئي حقيقي من
الرحم حتى يباين العرق الآخر بل كل عرق انفتق في الرحم من اي موضع كان مما عدا ما ذكر يسمى عرق العاذل كما لا يخلو الوصف عن الاشعار
بذلك لان العذل بخروج الدم لا اختصاص له بعرق دون عرق واما على الثاني فيشكل الحال من جهة قيام احتمال كونه من القرح او
الجرح واصالة عدم كونه من شيء منهما معارضة باصالة عدم كونه من الاستحاضة اذ لا بد لكل حادث من سبب ومع الشك في وجوده يجري
اصالة عدمه سواء فرض كونه حدث شيء في المزاج او في الرحم او انفتاق العرق بعد التحامه والاغلبية التي اشار اليها صاحب
الجواهر لا تورث الا الظن الذي لم يقم دليل على اعتباره في مثل المقام واما ما اشار ره اليه من اخبار الاستظهار واخبار المستمر دمها المحكوم

كتاب الطهارة

فيها انها استحاضة بمجرد انتفاء الحيضية فيتجه عليه ان الاخبار انما دلت على حكم موضوع خاص من دون تصريح بالعلة فلا مجال للتعدي
منه الى غيره ويمكن دفع الاشكال عن الاستدلال بالاخبار المذكورة بحيث يندفع الاشكال عن اصل المسألة بما ذكره بعض المحققين قده
من ان المستفاد من موارد الدماء المشتبه كونها حيضا التي تعرض لها الشارع ابتداء او في جواب السؤال وحكم بكونها استحاضة حقيقة
او حكمية او كون صاحبها مستحاضة مع احتمال وجود دم آخر في الجوف غير الحيض والاستحاضة عدم الاعتناء بهذا الاحتمال في كل
ما امتنع كونه حيضا وان لم يتعرض لبعضها في الاخبار فيحصل للفقيه حدس قطعي بانه لو تعرض المعصوم عليه السلام لذلك الدم الخارج
من البائسة الفاقد لصفات الاستحاضة لحكم بكونها استحاضة ثم انه ايد ذلك بصحيحة الصحاف قلت لابي عبد الله عليه السلام ان ام ولدي ترى الدم
وهي حامل كيف تصنع بالصلوة قال فقال لي اذا رأت الحامل الدم بعد ما يمضي عشرون يوما من الوقت الذي كانت ترى فيه الدم من الشهر
الذي كانت تقعد فيه فان ذلك ليس من الرحم ولا من الطمث فلتتوضأ وتحتشي بكرسف وتصلي واذا رأت الحامل الدم قبل الوقت الذي
كانت ترى فيه الدم بقليل او في الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة عدد ايامها التي كانت تقعد في حيضها فان
انقطع الدم قبل ذلك فلتغتسل ولتصل وجه التأييد انه فرع عليه السلام وجوب التوضي برؤية ذلك الدم على عدم كونه خارجا من الرحم ومعدودا
من الطمث ولكن لا يخفى عليك ان الرواية قد اشتملت على التفصيل في الحامل بين تأخر الدم عن العادة بعشرين وعدمه وهو مما لا نقول
به كما لا يقول به هو قده وهذا اصرح في مسألة حيض الحامل بان تمسك فيها قائل بالاخبار الدالة على اجتماع الحيض مع الحمل منعا واضحا هذا
ولكن يدل على المطلوب رواية يونس حيث قال في ذيلها فاما ما لم يكن حيضا او نفاسا فانما ذلك من فتق في الرحم لانه افاد حصر ما عدا
هما في الاستحاضة ولكنها من جهة عدم بلوغ سندها درجة الحجية وان لم تكن دليلا الا انها صالحة للتأييد تتميم ذكر بعض المحققين
ره انه يقع الاشكال في انه لو اشتبه الاستحاضة بالعذرة فهل يعتبر التطوق او اشتبه بالقرح فهل يعتبر الجانب ثم قال والاعتبار بهما
غير بعيد لما يستفاد من الاخبار ان التطوق من خواص العذرة وكذا الجانب للقرحة لكن المحكي عن الاسكافي كما تقدم في مسألة القرحة
ان الحيض من الجانب الايمن والاستحاضة من الايسر انتهى قوله ره وكذا ما يزيد عن العادة ويتجاوز العشرة او يزيد عن ايام النفاس تقدم الكلام
في الاول ويأتي في باب النفاس انه تستحاض فيما يدل من النصوص على الثاني منها حسنة الفضيل بن يسار وزرارة عن احدهما قال النفساء
تكف عن الصلوة ايام اقرائها التي كانت تمكث فيها ثم تغتسل وتعمل كما تعمل المستحاضة قوله او يكون مع الحمل على الاظهر تقدم الكلام فيه
وان الاظهر خلاف ما استظهره المصنف ره قوله او مع اليأس كما عن القواعد والارشاد والنافع والتحرير وجامع المقاصد وكشف اللثام
والرياض الا انه قد اعترف غير واحد بعدم الوقوف على نص خاص يدل على كون ما في زمان اليأس استحاضة بل قد يتوهم نفيه بالاصل من
اطلاق الاصحاب والاخبار تحيضها بايامها او بالتمييز ولكن يندفع التوهم بما حكيناه عن بعض المحققين ره من انه يحصل للفقيه حدس قطعي
من الاخبار الواردة في موارد خاصة بانه لو تعرض المعصوم للدم الخارج من اليائسة الفاقد لصفات الاستحاضة لحكم بكونها استحاضة
قوله او قبل البلوغ كما عن النافع والتحرير وجامع المقاصد وكشف اللثام والرياض الا انه قد اعترف هنا ايضا غير واحد بعدم العثور
على نص خاص يدل على كون ما قبل البلوغ استحاضة بل قد يقال انه يرشد الى نفي كونه استحاضة الاصل لكن يمكن دفعه بما حكيناه عن
بعض المحققين ره من قضية الحدس القطعي وقد يتوهم نفيه مما قيل من اطلاق الاصحاب تقسيم المستحاضة الى المبتدأة والمعتادة والمضطربة
وقد يندفع بما ذكره العلامة ره في نهاية الاحكام من ان المستحاضة قد يعبر بها عن كل دم تراه المرأة غير دمي الحيض والنفاس خارج من الفرج
مما ليس بعذرة ولا قرح سواء اتصل بالحيض كالمتجاوز لاكثر الحيض او لم يكن كالذي تراه المرأة قبل تسع فالمرتان لم توجب الاحكام عليهما
في الحال لكن فيما بعد يجب الغسل والوضوء وتوجب الاحكام على الغير فيجب النزح وغسل الثوب من قليله وقد يعبر بها عن الدم المتصل
بدم الحيض وحده وبهذا المعنى تنقسم المستحاضة الى معتادة ومبتدأة وايضا الى المميزة وغيرها ويسمى ما عدا ذلك دم فساد انتهى
ثم بعد القول بخروج دم الاستحاضة من الصغيرة يشكل الحال فيها من حيث ان الدم الخارج محكوم بالاستحاضة مطلقا حتى لو خرج
وهي في سن الرضاع او لها حد خاص موكول الى العرف او غيره قوله واذا تجاوز الدم عشرة ايام وهي ممن تحيض فقد امتزج حيضها
بطهرها فهي اما مبتدأة او ذات عادة مستقرة او مضطربة قال في المعتبر المبتدأة هي التي تبتدئ برؤية الدم والمضطربة هي التي لم
تستقر لها عادة وهما ترجعان الى التمييز فما شابه دم الحيض فهو حيض ان اجمع الشرائط وما شابه دم الاستحاضة فليس حيضا وهو مذهب
علمائنا اهل البيت عليهم السلام انتهى وجعل فيه الناسية المعبر عنها بالمتحيرة قسيما لهما ويوافقه كلام العلامة ره في نهاية الاحكام حيث

قال لا تخلو المرأة اما ان تكون مبتدأة او ذات عادة مستقيمة معروفة عددا ووقتا او مضطربة وعلى التقادير اما ان يكون لها تمييز او لا فالاقسام
ثمانية ثم اخذ في تقسيم الاقسام وبيان الاحكام الى ان قال القسم الثاني من ان تكون ذات عادة مضطربة ولا تمييز لها كما اذا كانت
ترى الدم تارة خمسة واخرى اربعة ثم ترى ثلثة ثم اربعة ثم خمسة ثم ثلثة وبالجملة لا يتفق الحيض على نهج واحد هذا
كلامه ولكن الذي يظهر من المصنف ره وهذا الكتاب ان المضطربة عبارة عن الناسية لعادتها كما يظهر من قولهما سابقا والمضطربة
العادة ترجع الى التمييز وتعمل عليه ولا تترك هذه الصلوة الا بعد مضي ثلثة ايام على الاظهر فان فقدت التمييز فهنا مسائل الاولى
اذا ذكرت العدد ونسيت الوقت الخ فيكون المبتدأة عبارة عمن لم يستقر لها عادة سواء كان ذلك لابتداء الدم او لعدم انضباط
العادة ويوافقه كلام العلامة ره في لف حيث قال ذات العادة اذا اضطربت وتغيرت عددا او وقتا ونسيتها وتجاوز دمها العشرة قال
الشيخ ره في الجمل ترجع الى التمييز فان فقدته تركت الصلوة في كل شهر سبعة ايام الخ قال في ك بعد الاشارة الى ما فصلناه من الاختلاف
والاختلاف في ذلك لفظي ثم قال وما قيل من ان فائدة رجوع هذا النوع من المبتدأة اعني التي لم يستقر لها عادة الى الاقارب والاقران
فانه انما يكون على الثاني دون الاول ضعيف جدا لان الحكم في النصوص الواردة بذلك ليس منوطا بالمبتدأة لم يرجع الى تفسيرها
ويختلف الحكم باختلافه انتهى ومقصود ذلك القائل هو ان من فرق بين المبتدأة والمضطربة في التفسير شرك بينهما في الرجوع
الى التمييز وفرق بينهما بالرجوع في الاولى الى عادة نسائها الى الاقارب او الاقران بعد اتفاقهن ثم بجعل حيضها في كل شهر سبعة
او بجعل عشرة من شهر وثلثة من اخر او بجعل عشرة من كل شهر او بجعل ثلثة من كل شهر على الاقوال الاربعة وبقي من اعداد
الاشهر على الاقوال في الثانية بعد تعذر التمييز من دون توسيط الرجوع الى عادة نسائها ثم الى الاعداد الاشهر فلو جعل المبتدأة
اعم من المضطربة وقيل ان المبتدأة ترجع الى التمييز ثم الى عادة نسائها ثم الى اعداد الاشهر يجري توسيط الرجوع الى نسائها في المضطربة
ايضا واعترض صاحب ك بان لفظ المبتدأة لم يقع في الادلة حتى انه ان فسر بالاعم جرى الرجوع الى عادة نسائها في المضطربة ايضا
قلت ما ذكره حق الا انه يظهر اثر الفرق بين التفسيرين في الفتوى ففي مثل كلام العلامة ره في التذكرة يمكن نسبة القول بالرجوع
الى عادة نسائها في المضطربة المفسرة بمن لم تستقر لها عادة وذلك لانه ره قال فان تجاوز فلا تخلو المرأة اما ان تكون مبتدأة او ذات
عادة فهنا بحثان الاول المبتدأة ثم فصل القول في هذا البحث فحكم برجوع المبتدأة الى التمييز ومع فقده بالرجوع الى عادة نسائها ثم
انه ره اخذ في البحث عن المعتادة وقسمها الى قسمين ذاكرة العادة وناسيتها الخ فيمكن دعوى ظهور كلامه ره فيما حررناه ولا اقل من
اجمال كلامه المحتمل لذلك ولهذا قال في الجواهر بعد حكاية نسبة ذهاب علمائنا اجمع الى رجوع المبتدأة الى التمييز ان معقده فيها المبتدأة
والمتيقن منها المعنى الاخص كالمتيقن من اجماع الفرقة المحكي في ف ايضا وذلك لانه لا وجه للاخذ بالمتيقن الا في صورة الاجمال ومن هنا
يظهر ثمرة اخرى للاختلاف في التفسير لان من فسر المبتدأة بالمعنى الاعم الشامل لمن رات الدم اول مرة ولمن لم يستقر لها عادة لو ادعى الاجماع
على حكم متعلق بها لزم اسراء ذلك الحكم الى الثانية ايضا قوله ره المبتدأة ترجع الى اعتبار الدم فما شابه دم الحيض فهو حيض وما شابه دم الاستحاضة
فهو استحاضة في المسئلة اقوال احدها ما ذكره المصنف من اعتبار التمييز اولا وقد عرفت في عبارة المعتبر نسبته الى فقهاء اهل البيت عم
وفي التذكرة انه ذهب اليه علماؤنا اجمع وعن الخلاف ان عليه اجماع الفرقة ثانيها ما يظهر من ابن زهرة في الغنية من عدم اعتبار التمييز للمبتدأة
وجعل مدارها على اكثر الحيض واقل الطهر لانه قال فاذا رات المبتدأة الدم وانقطع لاقل من ثلثة ايام فليس بحيض وان استمر ثلثة كان حيضا
وكذا الى تمام العشرة فان رات بعد ذلك دما كان استحاضة الى تمام العشرة الباقية لان ذلك هو اقل الطهر فان رات في اليوم الحادي و
العشرين دما واستمر بها ثلثة ايام فهو حيض لمضي اقل ايام الطهر انتهى ومثله ابي الصلاح الا انه اعتبر بعد العشر الثاني رجوعها الى عادة نسائها فخالف
ابن زهرة فانه لم يعتبره وما حكيناه عن ابي الصلاح قد اعتمدنا فيه على ما نقله عنه العلامة ره في لف حيث قال وقال ابو الصلاح المبتدأة ان
رات الدم اقل من ثلثة فليس بحيض فان استمر ثلثا فهي حائض وكل دم رأته بعدها الى تمام العشرة فهو حيض فان رات العشرة دما فهي
مستحاضة الى تمام العشرة الثاني فان رات بعد دما رجعت الى عادة نسائها فتممت استحاضتها ايام طهرهن وتحيضت ايام حيضهن
الى ان يستقر لها عادة ما انتهى ثالثها ما ذهب اليه صاحب ك ره من ان وظيفة المبتدأة انما هو الرجوع الى الايام من الاشهر وليس لها
الرجوع الى التمييز حجة القول الاول الاخبار المستفيضة منها ما تمسك به في المعتبر من رواية عائشة قالت جاءت فاطمة بنت ابي حبيش فقالت
يا رسول الله اني استحاض فلا اطهر افاترك الصلوة فقال انما ذلك عرق وليس بالحيضة فاذا كان دم الحيض فانه اسود يعرف فامسكي عن



الصلوة فاذا كان الاخر فهو شيء فانما هو عرق ومنها ما تمسك به من عبدها من رواية اسحق بن جرير قال سئلتني امرأة منا ان ادخلها على
ابي عبد الله عليه السلام الى ان قال قالت ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلثة ويتاخر مثل ذلك فما علمها
به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة فاسد بارد قال فالتفتت الى مولاتها فقالت اترينه كان امرأة
مرة وسؤالها الاصيلي للحكم على الجواب ومنها الحسن كالصحيح عن حفص بن البختري قال دخلت على الصادق ع امرأة فسألته عن
المرأة يستمر بها الدم فلا تدري احيض هو او غيره قال فقال ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر
بارد فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة قال فخرجت وهي تقول والله لو كان امرأة ما زاد على هذا ومنها رواية
معوية بن عمار قال قال ابو عبد الله ع ان دم الاستحاضة والحيض ليس يخرجان من مكان واحد ان دم الاستحاضة بارد وان الحيض
حار حجة القول الثاني ما اشار اليه بقوله لان ذلك هو اقل الطهر وعلل به الحكم بكونه استحاضة في العشر الثاني ووجه لمضي اقل ايام
الطهر مع انه لا بد ان يكون الثلثة بعد العشر الثاني حيضا ونظره في هذا الى قاعدة الامكان لانه يمكن كونه حيضا من جهة اجتماع شروطه فيحكم
بكونه حيضا بخلاف ما في نفس العشر الثاني فلا يمكن ان يكون حيضا لعدم مضي اقل الطهر فيحكم بكونه استحاضة لانحصار الدماء وليس
شيئا منها عدا الاستحاضة منها فيحكم بكونه استحاضة والاظهر ان مستنده هو رواية الخزاز عن ابي الحسن ع قال سئلته عن المستحاضة كيف
تصنع اذا رات الدم واذا رات الصفرة وكم تدع الصلوة فقال اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة وتجمع بين الصلوتين فان قوله ع ان
ذلك هو اقل الطهر اشارة الى ما في الحديث ولكنه لا يعارض الروايات التي عمل بها الاكثر واما مستند ابي الصلاح فالظاهر انه رواية
سماعة عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلثة اشهر قال اقراؤها مثل اقراء نسائها وقول الباقر ع المستحاضة تنظر بعض نسائها
فتقتدي باقرائها وجعل العشر الثالث استحاضة انما هو لكون العشر الاول حيضا بقاعدة الامكان فلا بد من جعل العشر الثاني استحاضة
حتى يمضي بها اقل الطهر فيجعل العشر الثالث من اقراء نسائها حجة القول الثالث ما ذكره في الحدائق حيث قال ان الذي وقفت عليه من
الاخبار المتعلقة بالمبتدأة ... عليها من اسماء الدم لم يشتمل شيء منه على ما يدل على الاخذ بصفات الدم والتمييز
بالكلية فضلا عن اعتبار الشروط المتفرعة عليه وانما دلت على الاخذ بالايام ومنها رواية يونس المتقدم ذكرها فانها دلت على ذلك
على ابلغ وجه حيث صرح فيها ابو عبد الله ع مع ذكر صدرها من انه سن في الحيض ثلث سنن وبين فيها كل مشكل حتى لم يدع لاحد مقالا فيه بالرأي
جعل التمييز سنة المضطربة خاصة وسنة المبتدأة انما هو الرجوع الى الايام وكون ذلك في الرواية ومثلها وان لم يكن بهذا التأكيد موثقة
ابن بكير عن الصادق ع المرأة اذا رات الدم في اول حيضها فاستمر تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما فان استمر بها الدم بعد
ذلك تركت الصلوة ثلثة ايام وصلت سبعة وعشرين قال الحسن قال ابن بكير هذا مما لا يجدون منه بدا ... رواه الشيخ ره في الموثق عن
ابن بكير ايضا في الجارية اول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلي حتى يمضي اكثر ما يكون من الحيض فاذا
مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة ثم صلت فمكثت تصلي بقية شهرها ثم تترك الصلوة في المرة الثانية اقل ما
تترك امرأة الصلوة وتجلس اقل ما يكون وهو ثلثة فان دام عليها الحيض في وقت الصلوة وجعلت وقت طهرها اكثر ما يكون من
الطهر وتركها الصلوة اقل ما يكون من الحيض وموثقة سماعة قال سألته عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلثة اشهر وهي لا
تعرف ايام اقرائها قال اقراؤها مثل اقراء نسائها وان كانت نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة واقله ثلثة ايام وهي كما ترى
ظاهرة فيما قلناه فلو كان الرجوع الى التمييز فيها واجبا كما ذكروا لذكر ولو في بعضها لان المقام فيها مقام البيان وبالجملة فاني لا
اعرف لهم مستندا في الحكم المذكور سوى ما يدعونه من الاجماع وكانهم خصصوا هذه الاخبار بروايات التمييز لانها اظهر في الحكم بالتمييز
متى حصلت شرائط التمييز الا ان فيه اولا ما قدمنا ذكره في ذيل رواية يونس من انه يمكن العكس وهو تخصيص روايات التمييز بهذه
الاخبار وثانيا ان هذا التخصيص في رواية يونس بعيد حيث جعل التمييز فيها سنة المضطربة خاصة وانها بعد اختلال شرائط التمييز
ترجع الى الايام فلو كانت المبتدأة كذلك لشركها معها في الحكم المذكور انتهى ولا يخفى ان حجة القول الثاني اعني قاعدة الامكان لا
تقاوم اخبار الاوصاف التي اوردناها فيمن يجاوز دمها عن العشرة لانها اخص من الاولى ومنه يعلم سقوط بعض ما ادعى لابي الصلاح
اعني كون تمام العشر الاول حيضا لابتنائه على تلك القاعدة واما موثقة سماعة فقد اجاب عنها في المستند بمنع الدلالة لان النظر الى
ان السؤال انما هو عمن لا تعرف ايام اقرائها ولا نسلم ان صاحبة التمييز لا تعرفها فهي واردة في غير ذات التمييز واما حجة القول الثالث

فارقها مرسلة يونس وتوضيح المقام بتمام المرسلة بذكرنا وذكرنا ما قيل فيها اصل الكافي عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن محمد بن عيسى
عن يونس عن غير واحد انهم سألوا ابا عبد الله ع عن الحائض والسنة في وقته فقال ان رسول الله ص سن في الحيض ثلث سنن
بين فيها كل مشكل لمن سمعها وفهمها حتى لم يدع لاحد فيه مقالا بالرأي اما احد السنن فالحائض التي لها ايام معلومة قد
احصتها بلا اختلاط عليها ثم استحاضت واستمر بها الدم وهي في ذلك تعرف ايامها ومبلغ عددها فان امرأة يقال لها فاطمة بنت ابي
حبيش استحاضت فاتت ام سلمة رضي الله عنها فسألت رسول الله ص في ذلك فقال تدع الصلوة قدر اقرائها او قدر حيضها وقال
انما هو عرق فامرها ان تغتسل وتستثفر بثوب وتصلي قال ابو عبد الله ع هذه سنة النبي ص في التي تعرف ايام اقرائها ولم تختلط عليها
الا ترى انه لم يسألها كم يوم هي ولم يقل اذا زادت على كذا يوما فانت مستحاضة وانما سن لها اياما معلومة ما كانت من قليل او
كثير بعد ان تعرفها وكذلك افتى ابي ع وسئل عن المستحاضة فقال انما ذلك عرق غابر او ركضة من الشيطان فلتدع الصلوة
ايام اقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة قيل وان سال قال وان سال مثل المثعب قال ابو عبد الله ع هذا تفسير رسول الله ص وهو
موافق له فهذه سنة التي تعرف ايام اقرائها لا وقت لها الا ايامها قلت او كثرت واما سنة التي كانت لها ايام متقدمة ثم اختلط
عليها من طول الدم وزادت ونقصت حتى اغفلت عددها وموضعها من الشهر فان سنتها غير ذلك وذلك ان فاطمة بنت ابي
حبيش اتت النبي ص فقالت اني استحاض ولا اطهر فقال النبي ص ليس ذلك بحيض انما هو عرق فاذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة
واذا ادبرت فاغسلي عنك الدم وصلي وكانت تغتسل في وقت كل صلوة وكانت تجلس في مركن لاختها وكانت صفرة الدم تعلو
الماء قال ابو عبد الله ع اما تسمع رسول الله ص امر هذه بغير ما امر به تلك الا تراه لم يقل لها دعي الصلوة ايام اقرائك ولكن قال
لها اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغتسلي وصلي فهذا يبين ان هذه امرأة قد اختلط عليها ايامها لم تعرف عددها
ولا وقتها الا تسمعها تقول اني استحاض ولا اطهر وكان ابي يقول انها استحيضت سبع سنين ففي اقل من ذلك يكون الريبة والاختلاط
فلهذا احتاجت الى ان تعرف اقبال الدم من ادباره وتغير لونه من السواد الى غيره وذلك ان دم الحيض اسود يعرف ولو كانت تعرف
ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم لان السنة في الحيض ان تكون الصفرة والكدرة فما فوقها في ايام الحيض اذا عرفت حيضا
كله ان كان الدم اسود او غير ذلك فهذا يبين لك ان قليل الدم وكثيره ايام الحيض حيض كله اذا كان الايام معلومة فاذا جهلت
الايام وعددها احتاجت الى النظر ح الى اقبال الدم وادباره وتغير لونه من السواد ثم تدع الصلوة على قدر ذلك ولا ارى
النبي ص قال اجلسي كذا وكذا يوما فما زادت فانت مستحاضة كما لم يأمر الاولى بذلك وكذا افتى ابي ع في مثل ذلك وذلك ان
امرأة من اهلنا استحاضت فسألت ابي ع عن ذلك فقال اذا رأيت الدم البحراني فدعي الصلوة واذا رأيت الطهر ولو ساعة من نهار
فاغتسلي وصلي قال ابو عبد الله ع فارى جواب ابي ها هنا غير جواب ابي في المستحاضة الاولى الا ترى قال تدع الصلوة ايام اقرائها
لانه نظر الى عدد الايام وقال ها هنا اذا رأيت الدم البحراني فدعي الصلوة فامرها ها هنا ان تنظر الى الدم اذا اقبل واذا ادبر و
تغير وقوله البحراني شبه معنى قول النبي ص ان دم الحيض اسود يعرف وانما سماه ابي بحرانيا لكثرته ولونه وهذه سنة النبي ص في التي
اختلط ايامها حتى لا تعرفها وانما تعرفها بالدم ما كان من قليل الايام وكثيره قال واما السنة الثالثة فهي للتي ليس لها ايام
متقدمة ولم تر الدم قط ورأت اول ما ادركت واستمر بها فان سنة هذه غير سنة الاولى والثانية وذلك ان امرأة يقال لها
حمنة بنت جحش اتت رسول الله ص فقالت اني استحضت حيضة شديدة فقال لها احتشي كرسفا فقالت انه اشد من ذلك وذلك اني
اثجه فقال تلجمي وتحيضي في كل شهر في علم الله ستة او سبعة ثم اغتسلي غسلا وصومي ثلثا وعشرين او اربعة وعشرين واغتسلي للفجر
غسلا واخري الظهر وعجلي العصر واغتسلي غسلا واخري المغرب وعجلي العشاء واغتسلي غسلا قال ابو عبد الله ع قد بين
هذه غير ما بين في الاولى والثانية لان امرها هذه مخالف لامر هاتيك الا ترى ان ايامها لو كانت اقل من سبع وكانت خمسا او اقل
من ذلك ما قال لها تحيضي سبعا فيكون قد امرها بترك الصلوة اياما وهي مستحاضة غير حائض وكذلك لو كان حيضها اكثر من سبع
كانت ايامها عشرا او اكثر لم يأمرها بالصلوة وهي حائض ثم مما يزيد هذا بيانا قوله تحيضي وليس يكون التحيض الا للمرأة التي تريد ان
تكلف ما تعمل الحائض الا تراه لم يقل لها اياما معلومة تحيضي ايام حيضك ومما يبين هذا قوله في علم الله وان كانت الاشياء
كلها في علم الله فهذا بين واضح ان هذه لم يكن لها ايام قبل ذلك قط وهذه سنة التي استمر بها الدم اول ما تراه اقصى وقتها سبع

واقصى طهرها ثلث وعشرون حتى يصير لها ايام معلومة فتنتقل اليها فجميع حالات المستحاضة تدور على هذه السنن الثلث لا
تكاد ابدا تخلو من واحدة منهن ان كانت لها ايام معلومة من قليل او كثير فهي على ايامها وخلقتها التي جرت عليها ليس فيها عدد معلوم
موقت غير ايامها فان اختلطت الايام عليها وتقدمت وتأخرت وتغير عليها الدم الوانا فسنتها اقبال الدم وادباره وتغير حالاته
وان لم تكن لها ايام قبل ذلك واستحاضت اول ما رأت فوقتها سبع وطهرها ثلث وعشرون فان استمر بها الدم اشهرا فعلت في
كل شهر كما قال لها فان انقطع الدم في اقل من سبع او اكثر من سبع فانها تغتسل ساعة ترى الطهر وتصلي ولا تزال كذلك حتى تنظر
ما يكون في الشهر الثاني فان انقطع الدم لوقته من الشهر الاول حتى توالى عليها حيضتان او ثلث فقد علم الآن ان ذلك قد صار
لها وقتا وخلقا معروفا تعمل عليه وتدع ما سواه ويكون سنتها فيما يستقبل ان استحاضت فقد صارت سنة الى ان تجلس اقراءها
وانما جعل الوقت ان يتوالى عليها حيضتان او ثلث لقول رسول الله صلى الله عليه وآله للتي تعرف ايامها دعي الصلوة ايام اقرائك فعلمنا انه
لم يجعل القرء الواحد سنة لها ولكن سن لها الاقراء وادناه حيضتان فصاعدا فان اختلطت عليها فزادت ونقصت حتى لا
تقف منها على حد ولا من الدم على لون عملت باقبال الدم وادباره وليس لها سنة غير هذا لقول رسول الله صلى الله عليه وآله اذا اقبلت الحيضة
فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغتسلي ولقوله عليه السلام دم الحيض اسود يعرف كقول ابي عليه السلام اذا رأيت الدم البحراني فان لم يكن الامر كذلك ولكن
الدم اطبق عليها ولم تزل الاستحاضة دارة وكون الدم على لون واحد فسنتها السبع والثلث والعشرون لان قصتها قصة حمنة
حين قالت اثجه ثجا هذا تمام الرواية بيان قال في الوافي الاستحاضة استفعال من الحيض يقال استحيضت فلانة واستحاضت اي
استمر بها خروج الدم بعد ايام حيضها المعتاد فهي مستحاضة ومستحيضة يبني للفاعل كما يبني للمفعول وقد ورد كلاهما في هذا
الحديث الا ان الاشهر فيه هو البناء للمفعول انتهى وفاطمة بنت ابي حبيش كزبير صحابية كما في ترجمة القاموس وتستثفر بثوب
قال ابن الاثير في النهاية امر المستحاضة ان تستثفر هو ان تشد فرجها بخرقة عريضة بعد ان تحتشي قطنا وتوثق طرفيها في شيء
تشده على وسطها فتمنع بذلك سيل الدم وهو مأخوذ من ثفر الدابة الذي يجعل تحت ذنبها انما ذلك عزف قال في الوافي بالمهملة و
الزاي قال ابن الاثير العزف اللعب بالمعازف وهي الدفوف وغيرها وقال في الوافي بعد ذكره كان المراد انه لعب الشيطان
بها في عبادتها كما يدل عليه قول الباقر عليه السلام عزف عامر فان عامرا اسم الشيطان انتهى او ركضة من الشيطان قال في النهاية في حديث
المستحاضة انما هي ركضة من الشيطان اصل الركض الضرب بالرجل والاصابة بها كما تركض الدابة وتصاب بالرجل اراد الاضرار بها
والاذى والمعنى ان الشيطان قد وجد بذلك طريقا الى التلبيس عليها في امر دينها وطهرها وصلوتها حتى انساها بذلك عادتها
وصار في التقدير كانه ركضة بآلة من ركضاته انتهى لمثعب بالميم والثاء المثلثة والعين المهملة والباء المنقطة من تحت مسيل الماء
قال في الوافي لعل المراد باقبال الدم كثرته وغلظته وسواده وبادباره قلته ورقته وصفرته تجلس في مركن قال في المصباح المركن
بكسر الميم الاجانة وانما سماه بحرانيا لكثرته ولونه اشار بذلك الى انه من باب النسبة الى البحر ووجه النسبة كون البحر كثيرا اسود
وزيد في النسبة الف ونون وبهذا يبطل ما في النهاية من انه نسبة الى البحر وهو قعر الرحم لان اهل البيت ادرى بما فيه حمنة
على وزن طلحة صحابية كما في ترجمة القاموس اثجه الثج بالفتح والثجوج بالضم السيلان والاسالة لازم ومتعد والفعل
من باب الاول كما في ترجمة القاموس تلجمي قال في النهاية حديث المستحاضة استثفري وتلجمي اي اجعلي موضع خروج الدم عصابة تمنع
الدم تشبيها بوضع اللجام في فم الدابة قوله عليه السلام فقد صارت سنة الى ان تجلس اقراءها قال في الوافي لعل المراد ان الاستحاضة قد صارت
سنة لها فهي مستحاضة الى ان تجلس ايام حيضها عن العبادة وفي بعض النسخ فقد صارت قوله عليه السلام حتى لا تقف منها على حد يعني من الايام
على عدد معلوم قوله عليه السلام ولا من الدم على لون يعني على لون واحد في ايام معلومة بل قد ترى كدرة وقد ترى صفرة والدر بتشديد الراء الجريان
والصب في السيلان واذ قد عرفت ذلك فاعلم انه يرد الاشكال ههنا من جهات الاولى انه جعل فاطمة بنت ابي حبيش في السنة
الاولى ممن قبل من يعرف ايامها ومبلغ عددها ولم يختلط عليها وجعلها في السنة الثانية من قبيل من اختلط عليها ايامها ولم
تعرف عددها ولا وقتها وهي واحدة شخصية ويمكن دفع الاشكال بوقوع القضية مرتين فلم يختلط عليها الامر في الاولى وانما
اختلط في الثانية لطول استمرار الدم حتى نسيت ايامها وقد يقال في السنة الثانية من الرواية على انها استحاضت سبع سنين
فهي من جهة نسيان ايام العادة احتاجت الى السؤال ثانيا الثانية ان التقسيم لثلاث الواقع فيها يخرج من يستقر لها عادة

واجيب بوجهين الاول ادراجها في المبتدأة وهو الذي حكي عن روض الجنان حيث قال انه حصر الاقسام في الناسية والذاكرة
والمبتدأة ولا يخفى ان من لم يستقر لها عادة بعد لا تدخل في الناسية ولا في الذاكرة لعادتها فلو لم تدخل في المبتدأة بطل الحصر الذي
ذكره ع ثم قال معترضا على نفسه لا يقال ان قوله ع في تعريفها يعني تعريف المبتدأة وان لم يكن لها ايام قبل ذلك واستحاضت
اول ما رأت يدل على خلاف مطلوبكم لانه ع فسر المبتدأة بانها من تستحاض في اول الدم لانا نقول ان اول التعريف صادق
على المدعى وان جرى آخره وهو انها التي استحاضت اول ما رأت على ظاهره بطل الحصر فلا بد من حمله على وجه يصح معه الحصر و
هو ان يريد بالاولية ما لا يستقر معها العادة بعد وهو اول ايضا فيصح الحمل عليه وقد دل عليه مواضع من الحديث انتهى و
انت خبير بما فيه من التكلف الواضح الذي لا يصح الاستناد الى مثله في اثبات الاحكام الشرعية وقد اجاد بعض المحققين ره
حيث قال وقد دعاه الى التكلف الذي ذكره في قوله لانا نقول مع كونه مخالفا لظاهر اللفظ بل صريح قوله ع لم تر الدم قط ورأت
اول ما ادركت واستمر بها ما زعمه من دلالة الرواية على حصر المستحاضة في ثلث ولا يخفى انه ليس في موضع منها دلالة على ذلك
وانما تدل على حصر سنن المستحاضة في ثلث انتهى الثاني ما ذكره جمال المحققين ره في حواشي الروضة من ان المراد بذات السنة
الثانية هي من لم يستقر لها عادة ما بالفعل وان تحققت لها سابقا فحينئذ تخرج الناسية عن الاقسام المذكورة في الرواية ولا ضير في
ذلك لان النسيان امر عرضي طار والتقسيم المذكور فيها انما هو بالقياس الى الطبيعة الاصلية للمرأة لا بالقياس الى النسيان مما
يحقق من مقتضى الطبيعة فلا يلزم من خروجها بطلان الحصر المذكور في الرواية قال ره في مسئلة الرجوع الى الروايات ما نصه
اعلم ان الحكم بالرجوع الى الروايات في ناسية الوقت والعدد او ناسية العدد فقط على ما ذكره الشارح هو المشهور بين الاصحاب
لكن يشكل بان الرواية على ما نقلنا سابقا لا يظهر منها حكم الناسية اصلا بل روايات الثلثة والعشرة مخصوصة بالمبتدأة ورواية
السبعة والستة وان ذكر فيها قولها ان رسول الله ص سن في الحيض ثلث سنن بين فيها كل مشكل لمن سمعها وفهمها حتى لم يدع لاحد
مقالا فيه بالرأي لكن لا يظهر فيما فصل فيها على ما فهمنا حكم الناسية والحكم بالستة والسبعة فيها كما سبق انما هو في المبتدأة والمرأة
التي اختلط عليها ايامها وزادت ونقصت حتى لا تقف منها على حد وظاهرها المضطربة التي تغير حيضها واضطرب ولم يستو لها عادة
مستقرة فشيء منها لا يشمل الناسية وما ذكره الشارح ره في شرح الارشاد من ان المراد باختلاط الايام نسيان العادة لا يتوضح
للسنن المتقدمة في اول الحديث التي من جملتها الناسية التي قد كان لها ايام متقدمة ثم اختلط عليها من طول الدم وزادت ونقصت
حتى اغفلت عددها وموضعها من الشهر فبيان ان العبارة السابقة ايضا ليست ظاهرة في الناسية بل ظاهرها ايضا هو ما ذكرنا وقوله
حتى اغفلت الظاهر انه بمعنى تركت لا بمعنى نسيت فلا تغفل وما نقلنا من اول الرواية من حصر الاول فيما ذكر فيها يمكن ان يحمل على
حصر احوال المرأة بحسب خلقتها لا ما يشمل حالها بحسب ما يعرض لها من النسيان ايضا وبالجملة فالرواية مع ما عرفت من حالها شمولها للناسية
غير ظاهر هذا ما اهمنا من كلامه ره ولكن لا يخفى عليك ان الاغفال وان كان قد جاء بمعنى الترك ففي القاموس غفل عنه غفولا تركه
وسها عنه كاغفله انتهى بل قد اقتصر في الصحاح على الثاني حيث قال واغفلت الشيء اذا تركته على ذكر منك انتهى وفي المصباح
الغفلة غيبة الشيء عن بال الانسان وعدم تذكره له وقد استعمل فيمن تركه اهمالا واعراضا كما في قوله تع وهم في غفلة معرضون
الى ان قال واغفلت الشيء اغفالا تركته اهمالا من غير نسيان انتهى لكن الظاهر كون الترك خصوصا مع تجريده عن قيد الاهمال والاعراض
كما هو اللازم في الحديث معنى مجازيا مضافا الى عدم مناسبته لاجزاء الكلام اعني قوله ع واما السنة التي كانت لها ايام متقدمة ثم
اختلط عليها من طول الدم وزادت ونقصت حتى اغفلت عددها وموضعها من الشهر وذلك لان المراد بالايام المتقدمة هي
ايام العادة كما هو المتعارف في الاستعمال في الاخبار وفي كلمات الاصحاب مضافا الى تقييد قوله اغفلت بقوله عددها وموضعها
من الشهر لان العدد والموضع انما كانا يعتبران ويصيران مرجعا في ذات العادة ولا مجال لتوهم ان يكون المراد خصوص ايام
الحيض التي قبل الحيض التي استمر بعدها الدم نظرا الى كون الناسية محققة للعادة لان تحققها للعادة لا يتصور مع استمرار الدم
هذا فشيء من الجوابين المذكورين لا يرفع الاشكال وسيجيء نقلا عن بعض المحققين ره في الجهة الثالثة ما يرفع هذا الاشكال
والاشكال الآتي انشاء الله تع الثالث ان الرواية المذكورة تنافي مذهب الاكثر من القول الاول وللاولين ممن صار اليه في التفصي عنه
وجوه الاول ما ذكره في المستند من انها معارضة لاطلاقات التمييز بالعموم من وجه والترجيح للاطلاقات لاشهريتها رواية وفتوى

واصحية

واصحيتها سندا واعتضادها بالاجماعات المستفيضة نقلا الثاني ما ذكره في الجواهر من انها مع اعراض الاصحاب عنها في خصوص
ما نحن فيه فلا جابر لها بالنسبة اليه والتشويش في متنه الذي يظن معه ان فيه تصرفا من الراوي كما لا يخفى على من لاحظه بتمامه
ومعارضته لغيره لا يقاوم ما تقدم من اخبار الصفات وهو قريب من الاول الثالث ما في المستند ايضا من اختصاص المرسلة
بفاقدة التمييز التي عبر عنها في المسئلة كما يدل عليه قوله ع في اخرها وان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها فلم يزل الاستحاضة
دارة وكان الدم على لون واحد وحالة واحدة فسنتها السبع والثلث والعشرون لان قصتها قصة حمنة الرابع ما ذكره بعض
المحققين ره من انه ليس في موضع من المرسلة دلالة على حصر المستحاضة في ثلث وانما تدل على حصر سنن المستحاضة في ثلث وح فالتحقيق
دخول الناسية في الرواية ح فلا بد من الحاق من لم يستقر لها عادة باحد الاقسام المذكورة ولا اشكال في عدم لحوقها بالمعتادة
فيبقى التردد في الحاقها باحد الاخيرتين لكن الظاهر من سياق الرواية عدم اختلاف حكم الاخيرتين وان ما وقع في الرواية من الحكم برجوع
الناسية الى التمييز والمبتدأة الى الروايات انما هو لان الغالب في المبتدأة اتحاد لون الدم وكثرته لقوة ناشئة وفي الناسية خلاف
ذلك ولهذا صرح فيما بعد في الناسية بقوله وان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها وكان الدم على لون واحد فسنتها السبع و
الثلث والعشرون لان قصتها قصة حمنة حين قالت اني اثجه ثجا فدلت على ان رجوع حمنة الى الروايات انما كان لاتحاد لون الدم الذي
استفاده ع من قولها اني اثجه ثجا فلو فرض اختلاف الدم في المبتدأة فلابد لها الرجوع الى السبع والثلث والعشرين بمقتضى التعليل
المذكور فيجب اما الحاقها بالمعتادة وهو غير معقول واما خروج سنتها عن السنن الثلث وهو باطل بمقتضى الحصر المنصوص عليه
في مواضع من الرواية فتعين الحاقها بالناسية في الرجوع الى التمييز مع ان حكمها يمكن ان يستفاد من تعليل رجوع الناسية الفاقدة
للتمييز الى الروايات بان قصتها قصة حمنة فدل على ان كل من كان مثلها لابد ان يرجع الى الروايات وتقدم في الرواية ان رجاع
حمنة الى الروايات لمخالفتها للقسمين الاولين في العادة والتمييز فدل على ان التمييز كالعادة مقدم على الروايات مطلقا والمرجع
بعده الى الروايات مطلقا ايضا فافهم هذا مع ان دعوى شمول السنة الثانية لمن لم يستقر لها عادة لا يخلو عن شهادة بعض الفقرات
له فثبت من ذلك كله ان المبتدأة والناسية لا تختلفان في الحكم المذكور في الرواية وانما ذكر كلا منهما مورد السنة على حده من باب
غلبة دخول الناسية في موضع التمييز وغلبة دخول المبتدأة في موضع الروايات ومن هنا ذكر الوحيد في شرح المفاتيح ان بالتامل
في الرواية يظهر ظهورا ان حكم المبتدأة والمضطربة واحد انتهى ومنه ايضا يظهر اندفاع ايراد على صاحب الحدائق على المشهور من
اختصاص التمييز بالناسية والروايات بالمبتدأة فلا وجه للتعدي عن مورد كل منهما الى غيره والتشويش بينهما انتهى وقد يستشهد
لظهور المرسلة في اخذ المبتدأة بالصفات عند امكانها دون الرجوع الى الروايات ح بوجهين اخرين احدهما تعليل الاخذ بالصفة
يعني اقبال الدم وادباره في القسم الثاني الذي هي المضطربة بعدم معرفة ايام حيضها حيث قال هذه امرأة قد اختلط عليها ايامها
ثم قال فلهذا احتاجت الى ان تعرف اقبال الدم من ادباره ثم اكده بقوله ولو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم والعلة
موجودة في المبتدأة وثانيهما تعليل كون سنة المبتدأة غير سنة الاولى والثانية بقوله لان امرها مخالف لامر هاتيك يعني ذات
العادة والمضطربة الواجدة للتمييز وذلك لانه يدل على انه لو كان امرها مثل احدى تينك لم يكن سنتها غير سنتها ومعلوم ان
مشاركتها في الوصف لذات العادة مع كونها متصفة بوصفها العنواني الذي هو المبتدأة ممتنع ولكن مشاركتها في الوصف للمبتدأة
الواجدة للتمييز ممكن بل واقع فيلزم ان يكون حكمها حكمها عند الاتصاف بوصفها فترجع المبتدأة اذا كانت واجدة للتمييز اليه
وانت خبير بان الاستشهاد بهما اما الاول فلان الاختلاط لا يكون الا بعد سبق العلم بالعادة وعدم معرفة ايامها الان لا عبارة
عن انه كان لها ايام وهي لا تعرفها في حالها هذه وهذه العلة غير موجودة في المبتدأة لان السالبة فيها انما هي باعتبار انتفاء
الموضوع وفي المضطربة باعتبار انتفاء المحمول واما الثاني فلانه مبني على ان يكون المراد بامر المبتدأة هو كونها فاقدة للتمييز و
هو غير معلوم لانه يحتمل ان يكون المراد به شانها انها لما كانت مخالفة للاوليين في عدم تحقق ايام معتادة لها معلومة او منسية
قرر لها الشارع اياما بدلا عن ايامها الواقعية وامرها بالرجوع اليها بل هذا اظهر ثم انه يمكن المناقشة فيما ذكره المحقق المتقدم
ذكره بانه اذا كان الحديث مسوقا لحصر السنن في الثلث كان محصله حصر الاحكام في الثلث ومع الاعتراف بان المبتدأة تشارك
الناسية في انه يجب عليها الرجوع الى التمييز مع وجوده والى الروايات مع فقده والاعتراف بان من لم يستقر لها عادة تشاركهما

في الحكم بحسب الحالين لا يكون هناك الا شيئان فيكون الحديث مضطرب المتن من جهة منافاة ذيله لصدره نظرا الى ان مقتضى صدره
كون السنن ثلثا ومقتضى ذيله انحصار السنة في اثنتين فيلزم التعويل على ما ذكره صاحب الجواهر ره وما ذكره المحقق المتقدم ذكره
من ان الغالب في المبتداة لما كان هو عدم التميز فلذلك خصها بالايام وان الغالب في الناسية لما كان هو التميز فلذلك خصها
انما هو من اختلاف الموضوع ولا يورث التعدد في السنة التي هي عبارة عن الحكم ضرورة ان الغالب من كل من القسمين يشارك الغالب
من الآخر في الحكم لكن يمكن الاعتذار عنه بان هذا انما هو بحسب التدقيق والتحقيق واما بحسب الخطابات والمسامحات العرفية
فيها فيكفي في تغاير حكمي الناسية والمبتداة غلبة كون الحكم في الاولى هو الرجوع الى الاوصاف وغلبة كون الحكم في الثانية هو
الرجوع الى الروايات وبهذا الاعتبار تصير الاحكام ثلثة ويستقيم الحصر الا انه بعد ذلك يبقى الاشكال الى ما ذكره من جهة اخرى
وهي ان من احكام المستحاضة الرجوع الى عادة نسائها وهو مذكور في المرسلة فكيف يستقيم حصر الاحكام في الثلثة واجاب
هو ره عند البحث عن حكم المضطربة الناسية لوقتها بان عادة نسائها قائمة مقام عادتها فولكه بشرط ان يكون ما شابه دم الحيض
لا ينقص عن ثلثة ولا يزيد عن عشرة اعلم انه قد وقع في كلماتهم للرجوع الى الصفات شروط الاول ما في التذكرة من اختلاف لون
الدم وعبر عنه بعضهم باختلاف صفة الدم نظرا الى عدم امكان التميز اذا كان متصفا بصفة واحدة ولا يخفى ان هذا التعليل
يكشف عن كون ما اعتبروه شرطا ليس من قبيل الشرائط وانما هو محقق للموضوع ثم ان من المعتبر من الصفات انما هي الصفات المستفادة
من الادلة في الحيض من السواد والحرارة والدفع والغلظة وكذا الحال في اوصاف الاستحاضة من الصفرة والبرودة والرقة و
الخروج بفتور فيجعل ما اتصف بصفة الحيض حيضا والباقي استحاضة وزاد صاحب المستند ره الكثرة استنادا الى قوله ع في مرسلة
يونس الطويلة في تفسير قوله البحراني وانما سماه بحرانيا لكثرته ولونه واعتبر بعضهم في التميز النتن فواجده حيض وفاقده استحاضة
ولا دليل على ذلك سوى ما استند اليه القائل من بعض الاخبار العامية وشهادة التجربة ولا مجال للاعتماد على شيء منهما اما
الاول فلكونه فاقدا لشرائط الحجية واما الثاني فلانه لا يحصل منه على تقدير ثبوته سوى الظن فلا وجه للاعتماد عليه في مثل المقام
الا ان يدعى ان المفهوم من الادلة هو كون المدار على ظن الحيض ومن هنا اعتبر بعضهم القوة والضعف بالنسبة الى الصفات المنصوصة
فجعل الاسود قويا بالنسبة الى الاحمر والاحمر قويا بالنسبة الى الاشقر والاشقر قويا بالنسبة الى الاصفر والاصفر قويا بالنسبة
الى الاكدر وكذا الحال في غير اللون من الصفات فيجعل الاقوى حرارة مثلا مقدما على ضعيفها بل تمام الظاهر من ذلك اعتبار القوة
في اللون الواحد كالاشد سوادا بالنسبة الى الاسود كما انه ظهر منه الوجه فيما صرح به بعضهم من ان صاحب الاوصاف الثلثة قوي
بالنسبة الى صاحب الاثنين وهو قوي بالنسبة الى الفاقد اما لو اتصف بعض بصفة واخر باخرى ففي كلام بعضهم انه يحتمل الترجيح
بالتقدم وعدمه او الترجيح بالنسبة الى الصفتين ان امكن كما انه ينبغي الترجيح بشيء منهما عند تعارض القوة والاجمعية واعلم
ان هذين الفرضين وغيرهما من صور التعارض تجري في الاوصاف المنصوصة وغيرها ولكن المعتبر عندنا ما كان هو المنصوص فلا
عبرة بتعارض غيرها لما اشرنا اليه من ان غاية تلك الاوصاف افادة الظن ولا دليل على حجيته حتى لو فرض حصوله للمجتهد في مثل المقام
لانه لا دليل على حجية ظنه فيما عدا الاحكام بقسميها الوضعية والتكليفية ودعوى استفادة اعتبار مطلق الظن في تميز الحيض والاستحاضة
من اختلاف اخبارها المبينة للاوصاف ومن مثل قوله ع في مرسلة يونس المتقدمة فان اختلطت الايام عليها وتقدمت وتاخرت وتغير
عليها الدم الوانا فسنتها اقبال الدم وادباره وتغير حالاته لان الظاهر ان المراد باقبال الدم هو قوته باشتماله على الصفات المعهودة
من الشرع بل في هذه الرواية بخصوصها وكذلك المراد في الحالات حالات دمي الحيض والاستحاضة المعهودة هذا ولكن صرح صاحب
الجواهر ره بانه قد يحصل الاطمينان بالحيضية من ملاحظة ما هو من لوازم الحيض عرفا وانه لا باس بالاعتماد عليه قلت الاطمينان
على تقدير حصوله معتبر قطعا لان مدار نظام العالم عليه وهو الذي يطلق عليه العلم عرفا كما صرح به السيد في الذريعة لا فرق
فيه بين حصوله من اللوازم العرفية او الشرعية او غيرهما كالمستفاد من صفة خاصة بصاحبتها الثاني ما وقع في التذكرة وغيرها من
اعتبار تجاوز مجموع الدم المشتمل على المتصف بصفة الحيض وغيره عن العشرة وان لم يتجاوز خصوص المتصف بصفته وذلك
لاقتضاء النص والفتوى على انه اذا انقطع على العشرة فما دون كان الجميع حيضا واحدا حتى في صورة اختلاف اوصاف الدم
سواء كانت المرأة معتادة او ناسية غير مستقرة العادة او مبتداة وهذا الشرط ايضا محقق لاصل عنوان المسئلة الثالث ما

كتاب الطهارة

ذكره المصنف من عدم نقص ما شابه دم الحيض عن ثلثة و عدم زيادته على العشرة وفي المعتبر انه مذهب فقهائنا اهل البيت عليهم السلام
وفي التذكرة ذهب اليه علماؤنا اجمع وقال في كشف اللثام الشرط الثالث كون ما هو بصفة الحيض لا ينقص عن الثلثة ولا
يزيد على العشرة والا لم يجز حصر الحيض على ما بصفته في الاول ولا التحيض بجميع ما بصفته في الثاني اتفاقا انتهى وهو اشارة
الى ما دل من النصوص والاجماعات على ان اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة وبمعونة الاتفاقات المذكورة تقدم النصوص الدالة
على تحديد الحيض قلة وكثرة على النصوص الدالة على اعتبار الصفات في تميز الدم وان كانت النسبة بينهما هي العموم من وجه بل
في الرياض والمستند وغيرهما انه ليس في اطلاق ما دل على الصفات مخالفة لذلك لورودها في مقام بيان الوصف دون المقدار
هذا ولم نعثر على مخالف في ذلك سوى صاحب الحدائق حيث قال ان ما اشترطوه هنا من ان لا ينقص ما شابه دم الحيض عن
اقله وهو الثلثة ولا يتجاوز اكثره لا اتساع على الروايات الواردة في هذه المسئلة فانها مطلقة في التحيض بما شابه دم الحيض قليلا كان
او كثيرا كما اشرنا اليه انفا في ذيل رواية يونس انتهى وقال هناك ان منها يعني من جملة ما يستفاد من الرواية ان سنة المضطربة
التحيض بما كان بصفة دم الحيض مطلقا وانه لا يقيد بما قيدوه به من الشروط الاتية وهذا ايضا هو المفهوم من اطلاق موثقة
اسحق بن جرير وكذا اطلاق حسنة حفص بن البختري المتقدمتين في المسئلة الاولى من المقصد الاول فان موردهما وكذا مورد
هذا الخبر هو الدم المستمر وقد امر في كل من الاخبار الثلثة بالتحيض بما كان بصفة الحيض قليلا كان او كثيرا فيمكن ان يخص هذا
الحكم بهذا الموضع ويؤيد ذلك موثقة يونس بن يعقوب وموثقة ابي بصير المتقدمتين في المسئلة الرابعة ويحمل الاخبار الدالة على
ان اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة على غير هذا الموضع ويشير الى ذلك ايضا انه في اخر هذه الرواية جعل العدول الى التحيض
بالسبعة للمضطربة تفريعا على كون الدم على لون واحد وحالة واحدة يعني لا يحصل فيه اختلاف بالكلية ومفهومه انه مع
الاختلاف كيف كان تتحيض به والاصحاب رض قد حكموا عليها بالرجوع الى الروايات وان اختلف الدم اذا فقدت الشرائط المعتبرة
عندهم وهو خلاف ظاهر الخبر كما ترى انتهى ويعلم سقوطه مما قدمناه ثم ان القائلين بالاشتراط يظهر منهم الخلاف في كيفية
اشتراطهما فمقتضى كلام الاكثر هو انهما شرطان لمطلق الحكم بالحيضية حتى انه اذا انتفى احدهما انتفى الحكم بالحيضية راسا و
مقتضى كلام جماعة من اصحابنا انهما شرطان لجعل ما بصفة الحيض حيضا بخصوصه من دون زيادة ولا نقيصة وانه مع انتفاء شئ منهما
ينتفي حيضية الدم المذكور بخصوصه ولا ينافي ذلك جعل شئ منه حيضا اذا كان قد زاد على العشرة ولا جعله حيضا باضافة شئ زائد
اليه اذا كان انقص من الثلثة ويظهر من هؤلاء طريقان احدهما الاقتصار في الشرطية بهذا التفسير على ما زاد على العشرة فيجعل
مقدار العشرة حيضا وما زاد على ذلك استحاضة ولكنه يعتبر الشرطية بالنسبة الى ما نقص عن ثلثة في اصل الحكم بالحيضية فلا يحكم
في الناقص بها ولا بتتميمها بالرجوع الى عادة نسائها ولا الروايات فتكون فاقدة للتميز وترجع الى الحالة اللاحقة وهي عادة نسائها
ومع فقدها الى المرتبة الثالثة لها وهذا الطريق مسلك الشيخ ره في ط قال ره فيه فاذا رات المبتدأة ثلثة ايام دم الاستحاضة و
ثلثة ايام دم الحيض ثم دم الاستحاضة وجاز العشرة فانها انما تحكم بان ما راته بصفة دم الحيض حيض وما هو بصفة الاستحاضة طهر تقدم
ذلك او تاخر لانه ليس ان تجعل الثلثة الاولة مضافة الى الحيض باولى من التي بعد الحيض فسقطا واعمل على اليقين مما هو بصفة الحيض
وكذلك اذا رات اولا دم الاستحاضة خمسة ايام ثم رات ما هو بصفة دم الحيض باقي الشهر يحكم في اول يوم ترى ما هو بصفة دم الحيض
الى تمام العشرة ايام بانه حيض وما بعد ذلك استحاضة فان استمر على هيئته جعلت بين الحيضة الاولى والحيضة الثانية عشرة ايام
طهرا وما بعد ذلك من الحيضة الثانية ثم على هذا التقدير فان رات اقل من ثلثة دم الحيض ورات فيما بعد دم الاستحاضة الى اخر
الشهر كانت هذه لا تميز لها فترجع الى عادة نسائها وهي الحالة الثانية على ما قلناه فان لم يكن لها نساء او كن مختلفات
رجعت الى من هي من اقرانها من اهل بلدها وهي الحالة الثالثة فان لم يكن هناك نساء او كن مختلفات تركت الصلوة والصوم في الشهر
الاول ثلثة ايام وفي الثاني عشرة ايام لان في ذلك روايتين لا ترجيح لاحدهما على الاخرى وهما متقاربتان وفيها هذه الحالة
الرابعة انتهى وانما جعلناه من جملة المشترطين للشرطين المذكورين لتصريحه في ط في صدر كلامه بما نصه وما تراه بصفة الحيض
انما يكون له حكم اذا جمع شرطين احدهما ان تراه بتلك الصفة ثلثة ايام لان ما نقص عنها لا يكون حيضا والثاني ان لا يزيد
على عشرة ايام لان ما زاد على العشرة لا يكون حيضا انتهى ومما ذكرناه من البيان يظهر سقوط ما حكاه في المستند عن والده في

في احكام الاستحاضة

اللوامع من نسبة عدم اعتبار الشرط الى ظاهر ط وكونه موافقا لصاحب الحدائق ره وانما نسبنا اليه التفصيل في كيفية الشرطية بين النقص
عن ثلثة والزيادة على عشرة لقوله فيما تقدم من عبارته فان رات اقل من ثلثة دم الحيض الى اخر ما عرفت فيكون الشرط في كلامه اعم من
الشرط في اصل الحكم بالحيضية وفي جعل ما راته بخصوصه حيضا من دون تصرف وثانيهما جعل الشرطية على وجه الخصوصية بالنسبة
الى القسمين من الزائد والناقص وهذا المسلك قد اختاره في كشف اللثام حيث قال وهل يفيد التحيض ببعض الثاني وبالاول
مع اكماله بما في الاخبار او بعادة نسائها قطع الشيخ ره في ط بالاول ثم ذكر محل الحاجة من كلام الشيخ المتقدم ثم قال وما افطنه و
لا يبعد عندي ما ذكره الشيخ ره ولا التحيض بالناقص مع اكماله لعموم ادلة التمييز انتهى ووافقه في الرياض حيث قال وهل يتحقق
ببعض ما زاد على العشرة مما يمكن جعله حيضا وبالناقص مع اكماله بما في الاخبار كما عن ط ام لا بل يتعين الرجوع الى عادة النساء
والروايات او لا كما عن المعتبر والتذكرة والمنتهى والتحرير قولان من عموم ادلة التمييز ومن عموم الرجوع الى الامرين ولعل الاول
اقرب ومراعاة الاحتياط اولى انتهى ويعلم مما ذكرناه فساد النسبة الى ط وقد ينتصر لهذا القول بان مقتضى الجمع بين ما دل
على التمييز وبين ما دل على اقلية الحيض واكثريته هو تكميل الناقص بما يبلغ الاقل والتنقيص للزائد بما يمكن حيضيته ثم ان صاحب
الجواهر ره اعترض على هذا القول بوجوه احدها انه مناف للاصل والظاهر انه يريد به اصالة البراءة من احكام الحائض وفيه
انه لا يقاوم الدليل الذي ذكره القائل ثانيها انه مناف للشرطية التي قد عرفت دعوى الاجماع عليها المعتضد بنفي الخلاف
اذ قضيتها انما تكون ح بمنزلة الفاقدة للتمييز وفيه ان الشرطية على ما فصلنا القول فيها لا تنافي القول المذكور ثالثها ان
تكميل الناقص مناف لما دل على عادة النساء لانها قد تكون اقل من عشرة وقد تكون في اول الشهر وفيه انه لم يعتبر في تكميل
الناقص بلوغ عادة النساء او بلوغ ما اجتمع من ذلك الناقص والعادة حد العشرة لانه اذا فرض ان عادة نسائها ثمانية مثلا
وقد رات مما شابه دم الحيض يومين جعلت في تلك اليومين حيضا وضمت اليهما ستة ايام حتى يصير المجموع ثمانية واين هذا لقد
تكون ايام العادة اقل من عشرة واما انها قد تكون في اول الشهر فهذا ايضا مما لا ضير فيه مع كون ما شابه دم الحيض ليس في اول
الشهر والوجه في ذلك ان هذا انما يكون منافيا اذا كان الرجوع الى عادة النساء عبارة عن الرجوع اليهن وقتا وعددا
وليس هذا مذهب صاحب الرياض ره فانه لا يوجب الرجوع اليهن الا في العدد كما صرح به في المسئلة والوجه فيه ان المتبادر من
ادلة الرجوع اليهن وهو ظاهر كشف اللثام ايضا وان كان قد قيد الحكم باختصاص الرجوع اليهن بكونه في العدد بقوله كما في
المسالك ولا قائل بالتكميل غيرهما لانك قد عرفت ان الشيخ ره لا يقول الا بالتنقيص رابعها ان الاخذ مما زاد على العشرة بنفس
العشرة دائما والغاء الزائد كما هو صريح القائلين بالقول المذكور مناف لما دل على التحيض بالروايات لان مقتضى الجمع بينها
ثلثة في شهر وعشرة في اخر او سبعة في كل شهر لا الالزام بالعشرة بعد مضي اقل الطهر دائما وفيه ان هذا المورد عنده ليس
الا علام من موارد التمييز فعدم انطباق حكم الروايات عليه مما لا ضير فيه اذ لا مساس له بالمقام خامسها ان ادلة التمييز لا بد
من تقييدها بان لا ينقص الدم عن ثلثة ولا يزيد على عشرة فلا تصلح للمسلك الادلة بعد تقييدها بذلك مدركا للحكم المذكور
كيف لا ودلالة الواجد على التحيض ليس باولى من دلالة الفاقد على عدمه وانت خبير بانه يعلم سقوط هذا الوجه بعد ملاحظة
تفسير شرطية القيد المذكور بكونه شرطا للصيرورة تحيضا من دون تصرف بتكميل او تنقيص ومن هنا يعلم ان الفاقد المتصل
بالواجد في مثل المفروض لا دلالة فيه على العدم حتى تعارض دلالة الواجد على التحيض سادسها ان مقتضى التزامها بتكميل
الناقص بالرجوع الى عادة نسائها او الروايات هو ان يحكم بالتكميل بمجرد رؤية الدم بصفة الحيض ساعة او ساعتين من اليوم
السابع مثلا وهو مخالف لما تقتضيه الادلة ودعوى انه قضية الجمع بين ما دل على التمييز وبين ما دل على عادة النساء او
الروايات ممنوعة لعدم الشاهد عليه وفيه ان الالتزام بالتكميل في الصورة المفروضة لا باس به وليس منشا الانكار الا
مجرد الاستبعاد وليت شعري اي دليل دل على خلاف ذلك حتى يرى ان ذلك مخالف لمقتضى الادلة نعم ظاهر تعليق
الرجوع الى عادة النساء في كلمات الاصحاب على فقد التمييز يقتضي عدمه ثم لا يخفى ما في مطالبة الشاهد على الجمع بين
الدليلين المذكورين لان هذا جمع في العمل بمقتضاهما وليس جمعا في الدلالة بواسطة التصرف في شيء من الفاظهما والذي
يتوقف على الشاهد انما هو الاخير دون الاول لعدم الحاجة ثم انه ره اعترض على الشيخ ره في اثناء كلماته بان قضية كلامه ره

الرابع بالعشرة وبما اذا لم يزد الا لجامع وقد استشكل مع انه مورد الرجوع الى عادة النساء والتحيض بالروايات وهو في محله ثم انه قد اعترض
على وجه الانتصار الذي تقدم ذكره في ذيل القول المذكور بانه ليس باولى من الجمع بين ما دل على كون اقل الحيض ثلثة وما دل
على ان الفاقد للاوصاف استحاضة باستكشاف عدم حيضية الناقص ولا باولى من ان يقال في صورة الزيادة انه قد علم تحيض ح
الحيض بالطهر فلم يعلم ترجيح احدهما على الاخر ترجيح بلا مرجح وقال بعض المحققين ره مشيرا الى الاعتراض المذكور ما نصه قد
يقال ان مراعاة ادلة التمييز في طرف القوى بجعل الناقص حيضا ثم تكملته من الضعيف ليس باولى من مراعاتها في طرف
الضعيف في الفرض الاول بجعل مجموعه استحاضة فيخرج الناقص عن الحيضية لكن يرد عليه ان مراعاة عموم الحكم على الضعيف
بالاستحاضة في ادلة التمييز يوجب خروج هذا المورد عن تحت حكم ادلة التمييز اذ المفروض اختلاط الحيض بالاستحاضة فكيف
يجعل تمييزها بجعل الجميع استحاضة فيلزم من الرجوع الى ادلة التمييز طرحها والرجوع الى غيرها من الاخبار وعادة النسا
بخلاف ما لو حكمنا على الناقص بالحيضية وعلى الضعيف بالاستحاضة الا ما يحتاج اليه في تكميل الناقص فانه قد حصل التمييز
من دون تقييد زائد على ما هو المعلوم في كل من الضعيف والقوى من تقييده بصورة القابلية شرعا انتهى والمختار ما
ذهب اليه الاكثر لنا ان ظاهر ادلة التمييز هو التحيض بنفس تمام ما شابه دم الحيض وجعل ما عداه استحاضة من دون تصرف
بزيادة شيء من الاخر فالزائد والناقص عن حد اقل الحيض واكثره خارجان عن موردها وقد نبه على هذا الوجه بعض المحققين ره
ثم قال في مقام الاستدراك الا ان خروج هاتين الصورتين عن مورد النص لا يقصر عن خروج باقي صور التمييز الغير المنصوصة
التي فهمناها من الروايات استنباطا كليا يشملها فان كون احد الدمين القابلين اكدر والاخر اصفر لا يزيد في مقام الترجيح على
صورة كون بعض احدهما فاقدا لجميع صفات الحيض مع خلو البعض الاخر عنها مع كون تمام الاخر خاليا عن الكل فتامل انتهى
الرابع من شرائط التمييز عدم قصور الضعيف وحده او مع ما يضاف اليه من ايام النقاء عن اقل الطهر وهو مما وقع ذكره
في كلام جماعة لكن قال في جامع المقاصد بعد نفي الخلاف عن الشروط الثلثة المتقدمة ما نصه وهل يعتبر فيه بلوغ الدم
الضعيف اقل الطهر وجهان احدهما نعم وهو الذي يلوح من ظاهر المعتبر وبه صرح المصنف في النهاية لانا اذا جعلنا القوى
حيضا كان الضعيف طهرا لانه مقابله والثاني لا لعموم قول النبي ص دم الحيض اسود يعرف فلو رات خمسة اسود ثم ثلثة اصفر
ثم عاد الاسود عشرة فعلى الاول لا تمييز لها وعلى الثاني حيضها خمسة وفي المبسوط حيضها العشرة والخمسة السابقة هذا كلامه ره
الا انه لا اشكال في اعتبار هذا الشرط بعد ما تقدم من ان الطهر لا ينقص عن العشرة اذ كما يعتبر في الحكم على القوى بالحيضية
استجماع شرائط الحيض كذلك يعتبر في الحكم على الضعيف بانه طهر استجماعه لشرائط الطهر وهذا مما لا ينبغي الخلاف فيه وهو ره
حكم بعد ذلك بان اعتبار اقل الطهر في الضعيف قوي متين ثم قال في ط كلاما ان عليه الفتوى ونفى عنه الخلاف في كشف
اللثام وارسل في الرياض حكاية الاجماع عليه ولكن قال في الحدائق ان ما اشترطوه من بلوغ الضعيف مع ايام النقاء اقل
الطهر لا دليل عليه هنا بل ظاهر الاخبار يرده ومنها موثقة ابي بصير قال سئلت الصادق ع عن المراة ترى الدم خمسة ايام
والطهر خمسة ايام وترى الدم اربعة ايام والطهر ستة ايام فقال ان رات الدم لم تصل وان رات الطهر صلت ما بينها وبين ثلثين يوما
فاذا مضت ثلثون يوما فرات دما صبيبا اغتسلت واستثفرت واحتشت بالكرسف في وقت كل صلوة فاذا رات صفرة
توضأت وموثقة يونس بن يعقوب قال قلت للصادق ع المراة ترى الدم ثلثة ايام قال تدع الصلوة قلت فانها ترى الطهر
ثلثة او اربعة قال تصلي قلت فانها ترى الدم ثلثة او اربعة قال تدع الصلوة فيما بينها وبين شهر فان انقطع الدم والا فهي
بمنزلة المستحاضة ونحوهما في الاستبصار على مضطربة اختلط حيضها او مستحاضة استمر بها الدم واشتبهت عادتها فلا فرضها
ان تجعل ما يشبه دم الحيض حيضا والاخر طهرا صفرة كانت او نقاء ليتبين حالها وفيه كما ترى دلالة ظاهرة على انه لا يشترط
في مقام استمرار الدم كون الدم الضعيف اقل الطهر وهو العشرة ونحوه ما ذكره في ط حيث صرح بانه ان اختلط عليها ايامها
فلا تستقر على وجه واحد تركت العبادة كلما رات الدم وصلت كلما رات الطهر الى ان تستقر عادتها وهو جار على ظاهر الخبرين
المذكورين وبنحو ذلك صرح في الفقيه ايضا فقال واذا رات الدم خمسة ايام والطهر خمسة ايام او رات الدم اربعة والطهر ستة
ايام فاذا رات الدم لم تصل واذا رات الطهر صلت تفعل ذلك فيما بينها وبين ثلثين يوما الى اخره وكذا الشيخ ره في النهاية

بالجملة فظاهر اكثر من تعرض لهذه المسألة هو القول بمضمون الخبرين وان اختلفوا في تنزيلهما على المبتدأة او ذات العادة
التي اضطربت عادتها وقال المحقق ره بعد نقل تأويل الشيخ ره وهذا تأويل لا باس به ولا يقال الطهر لا يكون اقل من عشرة لانا
نقول هذا حق لكن ليس هذا طهرا على اليقين ولا حيضا بل دم مشتبه تعمل فيه بالاحتياط وفيه ما قدمنا ذكره في مسألة
اشتراط توالي الايام الثلثة التي هي اقل الحيض وعدمه من ان اشتراط كون اقل الطهر عشرة على اطلاقه ممنوع ومما ذكرنا يعلم
ان اشتراط هذا الشرط لا وجه له وان الاظهر هو القول الاخر للعموم كما عرفت وظاهر الذكرى الميل الى ذلك حيث قال
بعد نقله عن رواية يونس المذكورة تأويل الشيخ ره لها بما ذكرناه وهو تصريح بعدم اشتراط كون الضعيف اقل الطهر واما في ن وس
فلم يذكر هذا الشرط في شروط التميز بالكلية وهو مؤذن بعدم اشتراطه والى ما ذكرنا ايضا يميل كلام الذخيرة وهو الاظهر كما
عرفت انتهى ولا يخفى انه لو يحمل كلام الشيخ ره في الاستبصار على ما هو عليه لان الذي حكاه عنه بعض المحققين ره هو انه ره حمل
الخبرين فيه على مضطربة اختلطت عادتها في الحيض وتغيرت عن عادتها وكذا ايام اقرائها واشتبه عليها صفة الدم ولا يتميز
لها دم الحيض عن غيره فاذا كانت كذلك ففرضها اذا رات الدم ان تترك الصلوة واذا رات الطهر جلست الى ان تعرف عادتها ثم
قال ويحتمل ان يكون هذا حكم امراة مستحاضة اختلطت عليها ايام حيضها وتغيرت عادتها واستمر بها الدم فترى ما يشبه دم
الحيض ثلثة ايام وما يشبه دم الاستحاضة ثلثة ايام ففرضها ان تترك الصلوة كلما رات ما يشبه دم الحيض وتصلي كلما رات دم الاستحاضة
الى شهر وتعمل بعد ذلك ما تعمله المستحاضة ويكون قوله رات الطهر عبارة عما يشبه دم الاستحاضة لان الاستحاضة في حكم الطهر انتهى
واذ قد عرفت ذلك فاعلم انه اورد على صاحب ق فيما تقدم نقله عنه بوجوه الاول انه ليس في ظاهر الخبرين ره ولا فتوى الصدوق
والشيخ بمضمونهما ولا في اول الحملين اللذين ذكرهما في الاستبصار منافاة لما هو المشهور هنا من اشتراط بلوغ اقل الطهر في الضعيف
لان معنى ذلك الاشتراط هو ان الدم الضعيف بمنزلة النقاء الحقيقي والخبران يدلان على انه لا يشترط في الطهر الحقيقي كونه عشرة
فهما في الحقيقة منافيان لاطلاق ما دل على كون اعتبار الطهر عشرة فاذا رجح فلو فرض العمل بظاهرهما كما عن الصدوق
والشيخ ره فلا بد ان يخصص بهما ادلة اقل الطهر وان يخصصا بادلة التميز فيصير مورد التميز خارجا عنهما فاين دلالتهما على
عدم اعتبار اقل الطهر في الدم الضعيف من ذات التميز الثاني ان الخبرين لا يدلان الا على وجوب التحيض كلما رات الدم والتعبد
كلما رات الطهر وهذا انما نقول به ولعله ايضا مراد الصدوق والشيخ ره من فتويهما كما اعترف به المصنف ره في ما حكاه عنه في توجيه
كلام الشيخ ره من قوله بل دم مشتبه تعمل فيه بالاحتياط فلا دلالة فيهما على كون كل دم حيضا واقعيا وكل طهر طهرا واقعيا كيف
والا لزم اما كون الحيض الواحد اكثر من عشرة لو جعل جميع ما تراه في ثلثين يوما من الدم حيضا واحدا واما عدم تخلل العشرة بين
الحيضتين المستقلتين وكلاهما ضروري البطلان عند اصحابنا الثالث ان الحمل الاخير الذي ذكره في الاستبصار وان كان
صريحا في عدم بلوغ الضعيف اقل الطهر كما اعترف به في الذكرى الا انه لا ريب في مخالفته لظاهر الخبرين ومعلوم ان ما خالف
ظاهر الخبر لا يصلح حجة حتى يصير مثبتا للمدعى مضافا الى ان الظاهر ان الشيخ ره انما ذكره احتمالا لا على وجه يفتي به و
لذا صرح في مواضع من ط باعتبار هذا الشرط في الدم الضعيف منها قوله انها ان رات دم الحيض خمسة ايام مثلا ثم رات دم
الاستحاضة وجاز العشرة الى خمسة عشر يوما ثم رات دم الحيض كان ذلك من الحيضة الثانية لانها استوفت اقل الطهر وكذلك
ان رات دم الحيض اقل من خمسة ايام ثم دم الاستحاضة وجاز العشرة ثم رات دم الحيض تستوفي من وقت ما رات دم الاستحاضة
عشرة ايام ثم تحكم بما تراه بعد ذلك انه من الحيضة المستقبلة فان رات اولا دم الحيض سبعة ايام ثم رات بعد ذلك دم الاستحاضة
وجاز العشرة تستوفي اقل الطهر عشرة ايام سواء انقطع الدم قبل ذلك او تغير ورجع الى لون الحيض او لم يرجع لان الطهر لا يكون
اقل من عشرة ايام انتهى ثم ان توضيح المقام يتم برسم امور الاول انه لا فرق بين كون ما شابه دم الحيض سابقا لما شابه دم الاستحاضة
وبين كونه متاخرا عنه او متوسطا بين دمين يشابهان الاستحاضة وقد صرح المصنف ره بهذا التعميم في المعتبر فقال اذا رات الاسود
والاحمر طهر ولو رات الاحمر والاصفر فالاحمر حيض والاصفر طهر سواء كان ما شابه الحيض اولا او وسطا او اخيرا انتهى ونص عليه
العلامة ره ايضا في التذكرة ثم قال وهو احد قولي الشافعية والاخر اعتبار التقدم الثاني ان المستحاضة ترجع الى التميز من اول
رؤيتها الدم الذي رأته قبل تجاوز العشرة كما لا يخفى على من له ادنى التفات الى كلماتهم وقد صرح بذلك الشهيد ره في الدروس حيث

بلغ

قال اما المبتدأة فظاهر الاصحاب انها تمكث في الدور الاول الى العشرة فاذا تجاوز اعتبرت التميز فيما مضى الى ان قال فاذا جاء
الدور الثاني اعتبرت التميز وعادة النساء والروايات في نفس العشرة وتعبدت في الزائد على ذلك انتهى الثالث ان ظاهر
قول المصنف وغيره انه اذا تجاوز الدم عشرة ايام فقد امتزج حيضها بطهرها الى اخر ما ذكره من التفصيل الذي اول مراتبه في
المبتدأة عبارة عن الرجوع الى التميز هو كون المناط مجرد صدق تجاوز العشرة ولو كان يوما او نصف يوم بل اقل وهو قضية قوله
في فصل الحيض ايضا ولو تجاوز العشرة رجعت الى التفصيل الذي نذكره ويظهر من ابن حمزة في الوسيلة مخالفتهم في ذلك وان المناط
في الرجوع الى التميز هو تجاوز ثلثة عشر يوما لانه قال اذا رات المبتدأة ثلثة ايام متواليات عرفت يقينا انه دم حيض فاذا استمر
الى تمام عشرة ايام وجب عليها ان تعمل عمل الحائض فاذا زاد على عشرة ثلثة عرفت يقينا انه استحاضة فاذا لم ينقطع جوزت ان ذلك
دم حيض لانقضاء اقل الطهر والحيض ويلزمها ان تعرف الحال بالتميز فان لم يتميز فعادة نسائها انتهى الرابع انه قال في الجواهر هل
يشترط في الرجوع الى التميز كون كله او بعضه في ضمن العشرة او يكفي ولو كان خارجها كما لو رات مثلا احد عشر اصفر ثم ثلثة اسود
ثم انقلب اصفر فهل تحيض بالثلثة تحسب وتكون فائدة للتميز لم ار من نبه على ذلك في كلامهم ومعلوم انه ره اراد بالعشرة العشرة
الاولى من رؤية الدم كما يشهد به تمثيله باحد عشر يوما وفرض الاسود بعدها فان ذلك انما هو لاحراز كون الاسود الذي يليق
بالاختصاص بكونه حيضا خارجا عن العشرة الاولى وكون الاصفر مضافا الى كونه ضعيفا زائدا على العشرة فلا مجال لجعله حيضا ومعلوم
انه ره اراد بكون التميز كله في ضمن العشرة كون طرفيه جميعا في ضمن العشرة كما لو رات خمسة احمر وخمسة اسود ثم اصفر مستمرا بناء
على الحكم بكون الاسود وحده حيضا وكون احمر استحاضة وان المراد بكون بعضه في ضمن العشرة هو كون احد طرفيه بتمامه داخلا في
العشرة وكون الطرف الاخر غير داخل بتمامه وانما كان الداخل بعضه كما لو رات ستة احمر او اصفر ثم رات ستة اسود فانه يحكم بكون
الضعيف استحاضة وكون اسود حيضا مع ان بعضه وهي اربعة منها داخل في العشرة وبعضه الاخر وهو الاثنان خارج لكن
مع ذلك يحكم بكون جميع الاسود حيضا ولا ضير في تجاوزه عن حد العشرة الاولى لان عدمه ليس بمعتبر في الحكم بالحيضية المعتبر
انما هو عدم تجاوز عدد نفس الدم الذي يجعل حيضا عن العشرة وهو حاصل لان المفروض انه ستة ايام وهذا واضح لا يحتاج
الى شاهد وان خفي عليك الامر فلاحظ ما ذكرناه في الامر الاول من عبارة المعتبر فانه فرض فيها نوعين من الدم احدهما
متجاوز عن العشرة الاولى مع حكمه بالتميز ثم انه ره استشهد على كونها فائدة للتميز في مثل الفرض الذي ذكره بوجوه احدها انه
الظاهر مع تعليقهم الرجوع الى التميز او عادة النساء او الروايات بمجرد تجاوز العشرة والوجه في ذلك انها بعد مضي عشرة
من احد عشر في المفروض لا بد لها من مرجع من التميز او عادة النساء او الروايات ومعلوم ان الاول متنف لان تمام احد الدم احد
عشر يوما بلون واحد وهي الصفرة فاما ان ترجع الى عادة النساء في راس العشرة لكن لما انقلب لون الدم الى السواد ترجع الى التميز
فتجعل الاسود حيضا دون غيره وهذا لم يثبت من الشرع بل المنساق من الاكثر انما هو كون وظيفة المراة شيئا واحدا من اقسام
المرجع المترتبة وليست وظيفتها التركيب ولو بالاعراض عن اول ما اخذت به والاخذ بغيره واما ان ترجع الى عادة النساء وتستمر
عليها وهو مع كونها فائدة للتميز الذي هو المطلوب ثانيها انه الظاهر مما يفهم من مطاوي كلماتهم في الاستظهار للمبتدأة او غيرها
من ان الزائد على العشرة استحاضة وانه من ايام الطهر الذي يحكم بكون الدم فيها طهرا وان كان اسود ثم قال ره بل لعله المنساق
من نحو عبارة المصنف ره فقد امتزج حيضها بطهرها ثم حكى عبارة الوسيلة التي حكيناها في سابق هذا الامر ثم قال وتامل مع التدبر يشعر
ببعض ما ذكرناه والظاهر ان مراده ببعض ما ذكره هو ان الزائد على العشرة استحاضة وانه استفاده من قوله فاذا زاد على عشرة
ثلثة عرفت يقينا انه استحاضة ثالثها ما حكاه عن المبسوط من قول الشيخ ره فيه ان رات المبتدأة ما هو بصفة الاستحاضة ثلثة عشر
يوما ثم رات ما هو بصفة الاستحاضة الحيض بعد ذلك واستمر كان ثلثة ايام من اول الدم حيضا والعشرة طهرا وما رآته بعد ذلك
من الحيضة الثانية انتهى ووجه شهادته بمدعاه هو انه لو لم يكن الخروج عن العشرة الاولى مانعا من الرجوع الى التميز كان
اللازم هو الحكم بكون عشرة مما هو بصفة الحيض حيضا لو كان زائدا على العشرة لان الشيخ ره يرى تنقيص الزائد على العشرة
كما تقدم وكون العشرة او ما دونها حيضا لو لم يكن زائدا عليها فلولا كونها فائدة للتميز لما عرفت لم يحكم بكون ثلثة ايام من اول
الدم الذي بصفة الاستحاضة حيضا رابعها ما حكاه عن المصنف ره من انه بعد ذكر العبارة المحكية عن المبسوط قال فيه اشكال لانا نعلم

يتحقق له تمييز لكنه ان قصد انه لا تمييز لها وانه يقتصر على الثلثة لانه اليقين كان وجها انتهى ونحوه عن الذكرى ووجهه لا اثر
لما ادعاه واضعف لان المصدرة يبني التوجيه على كون الشيخ يرى نفي التمييز في المفروض وليس وجهه الا خروج ما بصفة الحيض عن حد
العشرة الاولى انما منها ما حكاه عن الشهيد ره حيث قال واصرح من هذه العبارات عبارة الشهيد ره في الدروس حيث قال في
المقام ان المبتدأة تظاهر الاصحاب انها تمكث في الدور الاول الى العشرة فاذا تجاوزت اعتبرت التمييز فيما مضى ثم ذكر شروطه الى ان
قال فان فقدت التمييز جعلت عادة نسائها الى ان قال فان فقدن رجعت الى الروايات الى ان قال فان جاء الدور الثاني اعتبرت التمييز
وعادة النساء والروايات في نفس العشرة وتعبدت في الزائد على ذلك انتهى فان قوله فيما مضى ونحوه كاد يكون كالصريح في اعتبار
الامور الثلثة في نفس العشرة فما قبل انتهى ثم انه استشهد على كونها انما تتميز بما استظهره من الذكرى وجامع المقاصد حيث قالا
انه قد تترك ذات التمييز العبادة عشرين يوما كما لو رأت عشرة ايام احمر ثم انقلب سود تمام العشرة الثانية اذ فرضها الرجوع الى الاقوى
بل في الاحمر امكان الزائد على ذلك ايضا فيما لو فرض مجيء الاقوى من الثلثة ثم قال ره وربما يؤيده اطلاق ما دل على التمييز المتحقق
في ضمن العشرة وغيرها والمسئلة لا تخلو من اشكال هذا ما افاده ره مشروحا وانا اقول اما الوجه الاول فهو وجيه ومقتضى كلماتهم
بل مقتضى الادلة هو انها لا بد لها من مرجع في راس العشرة من التمييز او ما بعده من المراتب المتاخرة المحكوم بها عند انتفائها ومقتضى ذلك
انه لا تمييز فيما ذكره من المثال الا انه لا يفي بتمام ما هو بصدده من اشتراط كون التمييز او بعضه في ضمن العشرة الاولى على الاطلاق لان
من جملة التمييز الذي ليس في ضمن العشرة ما لو رأت عشرة ايام احمر ثم انقلب اسود ثلثة او اربعة او خمسة او ستة او سبعة او ثمانية او
تسعة او عشرة فان تعليقهم الرجوع الى التمييز بمجرد تجاوز العشرة يقضي في ذلك كله بالحكم بالتمييز وليس كل التمييز ولا بعضه في
شيء من ذلك في ضمن العشرة الاولى فالصواب ان يقال ان كلامهم في المسئلة منقح وان الامر على مجاوز العشرة فان تحقق في راس
العشرة تمييز طار او سابق حكم بمقتضاه والا وجب الرجوع الى ما هو الحكم في المراتب المتاخرة وحاصل هذا هو ان كون التمييز كلا او بعضا
في ضمن العشرة ليس شرطا واما الوجه الثاني فهو مناف لتعميم الكون في ضمن العشرة بالنسبة الى بعض التمييز لان ذكره في مقابل كون كله في
ضمن العشرة يقتضي ان مراده به دخول بعضه مع خروج بعضه الاخر فاذا كان ما بعد العشرة لا بد وان يكون استحاضة فكيف يصح له
الحكم بكونه حيضا على حد البعض الذي في ضمن العشرة وهذا المقال وان كان يوهم في بادي الراي سراية المنافاة والاشكال الى كلماتهم
من جهة ان الحكم بكون ما بعد العشرة او شيء منه حيضا بواسطة التمييز ينافي حكمهم بكون ما بعد العشرة استحاضة الا ان الجواب عنه هو ان
الثاني مقيد بما اذا لم يقتض التمييز بكونه حيضا كما يرشد اليه التامل في المقامين وح لا يكون ما استشهد به وافيا بمطلوبه من عدم كون
الدم الذي ليس كله او بعضه في ضمن العشرة موردا للتمييز فلا بد من اثباته بوجه اخر واما ما ادعاه من ان المنساق من قول المصدرة قد
امتزج حيضها بطهرها هو ان ما بعد العشرة استحاضة ففيه ان ذلك موقوف على كون لفظ الامتزاج مستعملا في معنى الاقتران ومعلوم
انه مجاز بعيد عرفا واعتبارا لان الامتزاج حقيقة في اختلاط كل جزء من احد المختلطين بكل جزء من الاخر والمعنى المجازي القريب
هو اشتباه احدهما بالاخر دون اقترانه ومعلوم انه لا مساغ لحمل اللفظ على المعنى المجازي البعيد مع امكان حمله على القريب و
اما ما ادعاه من اشعار عبارة الوسيلة بكون ما بعد العشرة استحاضة ففيه انه على خلافه ادل لانه قال فان لم ينقطع جوزنا ان
ذلك دم حيض فيدل على ان تعيينها بالاستحاضة انما كان معلقا على عدم الانقطاع الكاشف عن كونه ح واما الوجه الثالث
ففيه ان عبارة ط لا تدل على انتفاء التمييز عما ليس في ضمن العشرة الا ترى انه لا حكم فيها على ما تراه بعد ثلثة عشر بصفة الحيض
بكونه حيضا فيبقى الكلام على ما في ضمنها والعبارة المذكورة انما تقتضي ثبوت بعض التمييز في ضمن العشرة حيث حكم بكون ثلثة
منها انه في اول ما بصفة الاستحاضة حيضا وكون العشرة التي رأته بعدها طهرا غاية ما هناك انه يتجه على الشيخ ره ان موضوع التمييز
في المفروض منتف فان كان حكمه بكون الثلثة مبنيا على اثباته ولهذا اورد عليه المصنف والعلامة ره اولا بانه لم يتحقق لها تمييز و
معلوم ان انتفاء ذات التمييز ومفهومه من جهة عدم تحقق الاختلاف بين الدمين اللذين حكم بكون احدهما حيضا وكون الاخر استحاضة
لا دخل له بانتفائه من جهة انتفاء شرطه الذي هو كونه في ضمن العشرة الاولى واما الوجه الرابع ففيه ان نفي التمييز في كلام المصنف
والعلامة انما يدل على مقصد المستشهد لو كان غرضهما نفي التمييز عما رأته بصفة الحيض خارجا عن العشرة وليس كذلك لانهما بصدد
الرد على الشيخ ره في حكمه بكون الثلثة من اول ما بصفة الاستحاضة حيضا الا الرد على ما حكم به فيما رأته بصفة الحيض فانه لم يخالف شيئا

من القواعد والادلة حيث حكم فيه بكونه حيضا ولهذا لا نعبد ذلك في مقام توجيه كلام الشيخ ره ان الاخذ بالثلثة من
باب الاخذ بالمتيقن ومن المعلوم ان نفي التميز عن الثلثة انما هو من جهة عدم تحقق مفهومه لا من جهة انتفاء شرطه ولا
اقل من الاحتمال فيبطل الاستشهاد واما الوجه الخامس ففيه ان الظاهر من تقييد الشهيد ره بقوله فيما مضى هو دفع توهم
ان ما مضى فقد مضى ولا عبرة به دون حصر التميز بكونه في العشرة الاولى فقد ترك ذات التميز الصلوة والصوم عشرين يوما
متواليه بان ترى الاحمر عشرة فانها تجلس فيها لامكان كونه حيضا على القول بعدم الاستظهار ثم ترى الاسود بعده عشرة فانها
تعمل بافوت الدمين ويتبين ان الاول استحاضة ولو فرض قوة الدم الثالث انتقلت اليه وكذا يتعدد الجلوس في ناسية العادة
لو ذكرت وفي المعتبر تحتاط في العشرة الثانية بالعبادة فان انقطع عليها او قبلها قضت الصوم والاصح لانه مع تجاوز العشرة
فات شرط التميز انتهى وسبقهم الى ذلك في المعتبر فانه قال فيه ولو رات ثلثة اصفر تركت الصلوة والصوم الى العاشرة فان رات
بعد ذلك اسود تركت الصلوة ما بينه وبين حتى تأخذ في الاسود وعشرا فان انقطع فالاسود حيض وما تقدمه طهر وان تجاوز فلا
تميز لها ولو قيل هيهنا تحتاط اذا تجاوزت من اول الدم عشرة بالصلوة والصوم فاذا انقطع الاسود على عشرة فما دون فهو
حيض وقضت الصوم كان حسنا انتهى وستعرف عبارة العلامة ره التي يحكيها المسالك عن نهاية الاحكام لجريان التميز بعد العشرة
الاولى فروعا عديده وحكم في جامع المقاصد بما حكيناه عن الذكرى والمسالك في البيان سلكهما حذو النعل بالنعل فكيف يكون ما
افتى به الشهيد ره وهؤلاء الاساطين على خلاف ما عليه الاصحاب فتلخص من جميع ما ذكرنا ان كون التميز كلا او بعضا في العشرة
الاولى لا تساعد عليه كلمة الاصحاب بل لا تساعد عليه الاخبار كما لا يخفى على من راجعها وان الوجه هو اعمال التميز عند تحقق
تجاوز العشرة الاولى سواء كان شيء من طرفيه الثاني في ضمنها ام لا الخامس ان الغرض من ذكر الشرط الذي نحن فيه محتمل لامرين
احدهما الاحتراز عن مجرد كون الدمين القويين الحافين للضعيف المتوسط الذي هو دون اقل الطهر حيضتين مستقلتين المستلزم
لكون الضعيف المتوسط استحاضة فلا ينافيه جعل المجتمع من الطرفين والوسط حيضا واحدا مع امكانه مثال ذلك ما لو رات
ثلثة اسود وثلثة اصفر وثلثة اسود ثم انقلب اصفر واستمر او رات ثلثة اسود وثلثة اصفر ثم رات اسود واستمر الى ستة عشر فانه
لا يمكن الحكم في المثالين بحيضية الطرفين وكون المتوسط استحاضة لانتفاء ما عرفت اشتراطه من كون فاقد وصف الحيض بقدر اقل
الطهر وان امكن في المثال الاول جعل المجموع حيضا واحدا بخلاف المثال الثاني فتكون فيه فاقدة للتميز وهذا المقدار مما لا اشكال
فيه وثانيهما الاحتراز عما هو اعم من الاول بمعنى انه كما لا يجوز الحكم بكون الطرفين حيضتين مستقلتين مع كون المتوسط استحاضة
كذلك لا يجوز الحكم بكون المجموع حيضا واحدا في صورة امكانه مع قطع النظر عن هذا الشرط بان يقال ان كلا من الطرفين
اذا حكم عليه بالحيضية صار الضعيف المتوسط مثل النقاء المتخلل للدم الحيض المعلوم حيضيته فكما يكون ذلك بحكم الحيض فكذا
هذا وهذا القسم قد استشكل بعضهم في الاحتراز بالشرط المذكور عنه قال في الجواهر وربما يناقش فيه يعني في الشرط المذكور ان
ريد باشتراطه لاخراج نحو ذات الضعيف المتخلل بين اسودين يمكن حيضية كل منهما على التميز كالو رات ثلثة اسود وثلثة اصفر و
ثلثة اسود ثم انقلب اصفر واستمر فان الحكم بكون مثلها فاقدة للتميز لا يخلو من اشكال كالحكم بكون حيضها الاسود الثاني فقط
اذ يمكن القول بل لعله الاقرب بحيضية الاسودين مع المتخلل بينهما قضاء لحق ادلة التميز المستلزمة لحيضية المتخلل لعدم قصور اقل
الطهر عن عشرة ولاحتمال القول بانه ليس باولى من الحكم بطهارة المتخلل قضاء لحق ادلته المستلزمة للحكم بكون احد الاسودين طهرا ومن
يتجه كون مثلها فاقدة للتميز مدفوع بان احتمال الحيضية مقدم على غيره كما يوضحه ما تقدم سابقا من الحكم بحيضية النقاء الذي هو
اولى من الصفرة في الطهر المتخلل بين الدمين الممكن الحيضية في العشرة اذا انقطع ولعله لان الحيض يثبت بمجرد الامكان دون الطهر
اللهم الا ان يفرق بالاجماع ونحوه كظهور النص بل صريحه بكون الجامع حيض والفاقد دم استحاضة وغيره للمدح فيتجه كون
مثلها فاقدة التميز ومحصل ما ذكره من الوجه هو ان كلا من الاسودين محكوم عليه بالحيضية بمقتضى العموم فيتبعه الاصفر ولا يمكن
الحكم بكون الاصفر طهرا حتى يتبعه احد الاسودين لان الحكم بكون الضعيف طهرا انما هو من باب عدم صلاحيته للحيض واما
الطهر فانما تحقق علامة الحيض في الطرفين فهي علامة لحيضية الوسط ولا يكفي امكان الاستحاضة في الحكم بكون الاصفر استحاضة
فضلا عن تبعية الاسود له ومحصل ما اشار اليه في ذيل الكلام بقوله كظهور النص اه هو منع ما ذكره من كون طهرية الضعيف من

في احكام الاستحاضة

جهة عدم علامة الحيض بل الظاهر انه من جهة وجود علامة الاستحاضة فالاصفر واجب الطهرية بمقتضى ادلة التمييز كما ان الاسود واجب
الحيضية وبهذا يبطل قياس الدم الضعيف على النقاء المتخلل بين دمين ممكني الحيضية مع عدم تجاوز المجموع العشرة بل جعله اولى
بالحكم عليه بالحيضية ثم انه ره قال في ذيل كلامه واشد منه اشكالا ما لو كان الاسود مستمرا بتمام العشرة مثلا الا ساعة او ساعتين
تخللتا في الرابع او الخامس او نحوهما وكذا فيما لو رأت ثلثة اسود مثلا ثم اصفر الى التاسع فرأته اسود يوما او يومين ثم عاد الى الاصفر
فان الحكم بجميع ذلك انها فاقدة للتمييز لقصور الضعيف عن اقل الطهر لا يخلو عن اشكال كما عرفت ولعل مراد من اشترط ذلك
انه لا يحكم بحيضية الاسودين وان ما بينهما طهر الا ان يكون الضعيف اقل الطهر فتامل جيدا فاني لم اعثر على تنقيح لذلك في
كلامهم ولعله لذلك ترك اشتراطه بعضهم كالمصنف ره وغيره لبداهة بعض ما يخرج به واستغنائه باشتراط عدم تجاوز اكثر الحيض
عن بعض اخر وامكان منع غيرهما انتهى ويمكن ترجيح القول بكون الجميع حيضا استنادا الى ما دل على ان الصفرة والكدرة في
ايام الحيض حيض وفي ايام الطهر طهر لكونه حاكما على ما دل على اوصاف الحيض والاستحاضة اذ لولا وصف الحيض بكونه اسود او
احمر ووصف الاستحاضة بكونها اصفر لم يكن موقع لبيان ان الصفرة في ايام الحيض حيض وفي ايام الطهر طهر او استحاضة
فكان هذا بيانا لكون المراد بالاصفر الواقع في تفسير الاستحاضة هو ما لم يقع في ايام الحيض ومعلوم ان الصفرة هنا وقعت في
ايام الحيض دون الاستحاضة لكونها محفوفة بطرفين قد حكم عليهما بانهما حيض فالوجه انها ليست فاقدة للتمييز وانما هي واجدة
له فهي حائض فتامل فان هذا لا يناسب ما تقدم منا سابقا من تفسير ايام الحيض بايام العادة هذا ويجري الكلام في المثال الثاني
وما ضاهاه مما لا يمكن فيه جعل المجموع من الطرفين والوسط حيضا وفيه اقوال احدها انها ذات تمييز فيجعل الطرف الاخير
حيضا قال الشيخ ره في ط لو رأت ثلثة دم الحيض وثلثة دم الاستحاضة ثم رأت بصفة الحيض تمام العشرة فالكل حيض وان
تجاوز الاسود الى تمام الستة عشر كانت العشرة حيضا والستة السابقة استحاضة تقضي فيها الصلوة والصوم وقال المصنف ره في
المعتبر بعد نقله وكانه نظر الى ان دم الاستحاضة لما خرج عن كونه حيضا خرج ما قبله ثانيها انها ذات تمييز لكنها تجعل الطرف المتقدم
حيضا وهو مذهب الشهيد ره وصاحب ك قال في الذكرى هل يشترط في التمييز بلوغ الدم الضعيف اقل الطهر وجهان نعم لانا ان
جعلنا القوي حيضا جعلنا الضعيف طهرا لانه مقابله ولا لعموم قول النبي ص دم الحيض اسود يعرف فلو رأت خمسة اسود
ثم تسعة اصفر ثم عاد الاسود ثلثة فصاعدا فعلى الاول لا تمييز لها وهو ظاهر المعتبر وعلى الثاني حيضها خمسة وظاهر المبسوط ان
الحيض هو العائد ان لم يتجاوز العشرة لان الصفرة لما خرجت عن الحيض خرج ما قبلها انتهى وقال في ك وهل يعتبر فيه بلوغ الدم الضعيف
مع ايام النقاء اقل الطهر وجهان احدهما نعم وبه قطع العلامة ره في النهاية لانا اذا جعلنا القوي حيضا كان الضعيف طهرا لانه
مقابله والثاني لا للعموم وضعفه ظاهر فلو رأت خمسة اسود ثم اربعة اصفر ثم عاد الاسود عشرة فعلى الاول لا تمييز لها وعلى الثاني
حيضها الخمسة انتهى فان تفريع كون الحيض هي الخمسة في العبارتين على القول بالتمييز صريح في ان لازم القول به على تقدمه المصير اليه
هو كون المتقدم من الطرفين هو الحيض ثالثها انه لا تمييز لها قال المصنف ره في ذيل العبارة التي حكيناها عن المعتبر ولو قيل لا تمييز لها
كان حسنا انتهى ووافقه العلامة ره في التذكرة حيث قال بعد ذكر كلام الشيخ ره والاقرب انه لا تمييز لها انتهى ولم نقف للقولين
الاولين على دليل وقد اجاد صاحب الجواهر ره حيث قال واولى منها بعض من اثبات التمييز للضعيف المتخلل بين اسودين يمكن حيضية كل
منهما في فقد التمييز ما لو رأت ثلثة دم الحيض ثم ثلثة دم الاستحاضة ثم رأت الاسود واستمر الى ستة عشر فانه لا يمكن الحكم بحيضيتهما
معا للتجاوز عن اكثر الحيض ولا ما بالاول لحسب لزوم الترجيح بلا مرجح كالثاني فقط ايضا ولم يثبت الترجيح بالاسبقية كما لم يثبت بالا
كثرية فلا محيص عن ان حيضها في المفروض العشرة وان الستة السابقة استحاضة ضعيف وان وجهه المصنف ره بانه لما حكم بان الثلثة
استحاضة خرج ما قبلها فانه لا ترجيح لاخراج السابق على اخراج اللاحق فتامل ولذا كان الاقرب في مثل ذلك كما في كشف اللثام وعن
التذكرة واستحسنه المصنف ره انها فاقدة للتمييز فترجع الى عادة النساء او الروايات انتهى السادس انه ذكر بعض المحققين ره ان الظ
ان فائدة هذا الشرط منحصرة فيما اذا تخلل الضعيف بين قويين لم يثبت حيضية احدهما والا فلو فرض عدم مسبوقية الضعيف بقوي
او عدم ملحوقيته به كان بلوغ الضعيف وحده او مع النقاء اقل الطهر حاصلا لا محالة وكذا لو كان متخللا بين قويين لكن ثبت
حيضية احد الطرفين بعادة او نحوها اذ ح يحصل القطع بعدم حيضية الضعيف وكونه في حكم العدم ح فيخرج القوي عن مورد

كتاب الطهارة

التميز فظهر من ذلك ان مقصودهم من اشتراطه هو بيان حكم صورة تخلل الضعيف بين قويين امكن حيضية كل منهما وان ما ذكره كاشف اللثام من انه لا خلاف في هذا الشرط انما الخلاف فيما اذا تخلل الضعيف اقل من عشرة القويين مع صلاحية الدم الحيضية في كل من الطرفين ليس في محله لما عرفت من ان هذا محل الاشتراط لا غير وسيأتي عن النهاية ما يوضح ما ذكرنا فالاجود جعل اصل اشتراط هذا الشرط محل الخلاف كما صنع في الذكرى وجامع المقاصد والروض انتهى وهذا الكلام جيد الا انه لما جعل عنوان البحث عن الرجوع الى التميز من عدا ذات العادة المستقرة يعني الاقسام الثلثة الباقية التي هي المبتداة ومن لم يستقر لها عادة ومن كان لها عادة فنسيتها صح له دعوى ثبوت حيضية احد الطرفين بالعادة في مثل ما لو ذكرت الناسية ان عادتها هي الدم القوي المتقدم او ذكرت ان عادتها هي الدم القوي المتأخر واما نحن حيث اقتفينا اثر المصرح في افراد البحث عن المبتداة وفرّعنا الكلام عليها ههنا فلا يصح لنا تلك الدعوى لكن سبيل القطع من غير العادة غير منسد فمنه ما في الفرض السابع انه قال في المعتبر لو رأت ثلثة اسود وثلثة احمر ثم اصفر وتجاوز فالحيض هو الاسود لان الاحمر مع الاسود طهر فكذا اذا انضم الى الاصفر وحكي عن المنتهى وموضع من التذكرة موافقته خلافا لصاحب الرياض حيث فاختار ان مجموع الاسود والاحمر حيض وعلله بقوتهما بالنسبة الى الصفرة وامكان حيضيتهما مؤيدا باصالة عدم الاستحاضة وقال في الجواهر اذا اختلفت مراتب الدم فاجتمع الاقوى مع الاضعف منه بمرتبة مثلا او بمراتب ثم الاضعف عنهما كما لو رأت الاسود ثلثة ايام والاحمر ثلثة ثم الاصفر فاستمر فهل الحيض الاسود فقط او هو مع الاحمر وجهان ينشئان من الاصل وان الاحمر مع الاسود لو انفرد طهر فكذا اذا انضم الى الاصفر ومن قوتهما بالنسبة الى الاصفر وامكان حيضيتهما واصالة عدم الاستحاضة ولذلك اختلف كلام الاصحاب ثم حكي خيرة الرياض وقال ما نصه ولا يخلو عن قوة في خصوص المثال لكون السواد والحمرة معا من صفات الحيض اما لو فرض المثال بتبديل الاحمر فيه بالاصفر والاصفر بالاكدر متمرا فانما الظاهر خلافه وان كان قضية كلام الرياض لكونهما معا قويين بالنسبة الى الاكدر بناء على ما تقدم من قوة الاصفر عليه لكنه كما ترى يكاد يكون مخالفا للنص والفتوى انتهى ثم ان ما ذكره في المثالين انما هو بالنظر الى اجتماع قويين وضعيف مع تقدم الاولين على الثاني وهناك وجوه اخر قد بسط العلامة في نهاية الاحكام لبيانها الكلام فقال و اذا وجدت الشرائط فان تقدم القوي واستمر بعده ضعيف في احد كما لو رأت خمسة سوادا ثم حمرة مستمرة فايام القوي حيض وايام الضعيف استحاضة سواء تمادى زمان الضعيف او قصر لبنا ولاطلاق الخبر لها ولو وجد بعده ضعيفان كما اذا رأت خمسة سوادا ثم خمسة حمرة ثم صفرة مطبقة احتمل الحاق المتوسط بالاول ان لم يزد المجموع على عشرة لانهما قويان بالنسبة الى ما بعدهما وقد امكن جعلهما حيضا فصار كما لو كان الجميع سوادا او حمرة وان لم يمكن لحق بالصفرة وان لم يلحق بالصفرة لا احتاله فيحتاط للعبادة بالا ولو تبر على احتمال الحاقه بالاول ولو تأخر المتوسط بان رأت السواد ثم الصفرة ثم الحمرة فان الحقناها اولا بالسواد كان الحكم كما لو عاد السواد والا فكما لو استمرت الصفرة ولو تقدم الضعيف بان رأت حمرة ثم سوادا ثم حمرة فان لم يتجاوز المجموع العشرة فالكل حيض والا فالاسود ولا اعتبار بقوة السبق وان لم يزد السابق والسواد على العشرة كما لو رأت خمسة احمر وخمسة اسود ثم عادت الحمرة ويحتمل ضعيفا جعل الحيض السابق والاسود ان لم يزد المجموع والا فالاسود لقوة السبق وسقوط التميز لان العدول عن اول الدم مع حدوثه في زمان امكانه بعيد والجمع بين السواد والحمرة يخالف عادة التميز وعلى المختار وهو جعل السواد الحيض لو رأت عشرة حمرة ثم عشرة سوادا تركت العبادة في الجميع اما العشرة الاولى فلرجاء الانقطاع واما الثانية فلان السواد اظهر في ان السابق استحاضة وانه الحيض فيقضي ما تركته في العشرة ولو رأت بعد ذلك عشرة حمرة فالحيض السواد المتوسط والطرفان استحاضة ولو رأت عشرة سوادا ثم عشرة حمرة ثم عشرة سوادا فالطرفان حيض والوسط طهر متخلل بينهما تعمل فيه ما تعمله المستحاضة فاذا كان القوي اقل من عشرة ثم انقلب الى الضعيف لا تشتغل بالعبادة بانقلاب الدم لامكان انقطاع المجموع على العشرة فيكون الضعيف حيضا فلا بد من التربص الى ان يظهر الحال فاذا تربصت فجاوز المجموع العشرة وعرفت انها مستحاضة وان الحيض منحصر في ايام القوة فتقضي ما تركته من صلوة وصوم في ايام الضعيف ويحتمل اشتغالها بالعبادة لغلبة الظن بانها مستحاضة ولهذا جعله الشارع دلالة عليه مع انه احوط للعبادة واما الشهر الثاني وما بعده فاذا انقلب الدم الى الضعيف فانها تغتسل وتصلي وتصوم من غير تربص ولا يعتبر ههنا ثبوت العبادة مرتين لان الاستحاضة علة مزمنة والظاهر دوامها ثم لو اتفق الانقطاع قبل العشرة في بعض الادوار

ط
كما لو زاد القويان على العشرة بان رأت عشرة سوادا وثلثة حمرة او رأت من كل واحد عشرة ١٢ ٥

ع
تعليل لجعل السابق حيضا ويحتمل ان السابق لقوته حيض حيضا ولا يمنع منه كون ما بعده قويا ايضا لاعمال التميز بينه وبين السابق المقتضي لعدم جعل السابق حيضا لان التميز قد سقط بحدوث النفاس الضعيف في زمان يمكن جعله حيضا ولكن يبقى حكم التميز بالنسبة الى المتوسط وما بعده فلا يكون الثالث حيضا لضعفه بالنسبة الى ما قبله فيكون المتوسط ايضا حيضا لحكم قاعدة التميز ١٢ ٥

فانتظر

في احكام الاستحاضة

فالضعيف حيض مع القوي واذا لم يتجاوز الدم العشرة لم يبق فرق بين تقدم القوي او الضعيف في جعل الجميع حيضا وهل ضعف
الانقلاب كقوته اشكال فلو نقصت خطوط من السواد وظهرت خطوط من الحمرة فالاقرب انقطاع حكم الحيض كما لو انقطع السواد
بالجمعة انتهى وتحقيق المقام يتم بالتعرض لمستند الحكم وهو ما وقع في مرسلة يونس من اقبال الدم وادباره وتغير حالها الاثر فنقول ان
جعلنا الاقبال وتغير الحالات كناية عن حدوث ما هو من صفات الحيض فيه وصار بعد ان لم يكن ومحصله الخروج من صفة الاستحاضة
الى صفة الحيض فاللازم هو انه اذا انقلب الحمرة الى السواد لم يصح التميز بالسواد لان كلا من الحمرة والسواد من صفات الحيض شرعا
فيجب الحكم بحيضية الجميع فلو رأت ثلثة ايام حمرة ثم ثلثة ايام سوادا ثم رأت صفرة او حمرة واستمرت كانت الستة السابقة حيضا
وما بعدها استحاضة اما على تقدير رؤية الصفرة فواضح واما على تقدير رؤية الحمرة المستمرة فلان الاستمرار اسقطها عن حيز
الاعتبار وكذا لو رأت بعد ثلثة الحمرة سوادا الى العشرة فانقلب الى الصفرة وان جعلناه عبارة عن مجرد ازدياد قوة الدم ولو
بالترقي من وصف ضعيف من اوصاف الحيض الى ما هو اقوى منه كان اللازم في الفرض الاول هو جعل السواد حيضا فيصح التميز لكن
اللازم من ذلك فيما لو رأت ثلثة حمرة ثم سوادا مستمرا ان لا يكون من مورد التميز لان الحمرة لا اقبال فيها والسواد قد استمر فيتجاوز
العشرة ويبطل حكمه الا ان هذا الكلام في هذا الفرض يجري على التقدير الاتي ايضا وكان اللازم ايضا ان لا يحكم بالتميز وجعل
الاوسط حيضا فيما اذا رأت في الشهر عشرة حمرة ثم عشرة سوادا ثم عشرة حمرة لانه لم يخرج الدم من صفة الاستحاضة الى صفة
الحيض بل من صفة الى صفة الاخرى التي هي اقوى من الاولى وانما اذا رأت ثلثة حمرة ثم ثلثة سوادا ثم ثلثة حمرة ثم صفرة مستمرة
لم يكن لها تميز بين السواد والحمرة فيجعل المجموع حيضا وان جعلنا الاقبال كناية عن ازدياد قوة الدم بل قلتما سواء كان بالانتقال
من صفة الحيض الى صفة الاخرى ام بالانتقال من صفة الاستحاضة الى صفة الحيض استقام الحكم بالتميز فيما عدا ما اشرنا الى
استثنائه من الفروض المذكورة وهو ما اسقطه التجاوز عن كونه طرفا للتميز كالحمرة المتأخرة في الفرض الاول الا ان هذا التفسير
لا يلائم تخصيص الحمرة والسواد وغيرهما بكونها امارات الحيض فان ذلك يصير قرينة على ان المراد بالاقبال وتغير الحال هو
هو الاشارة الى وجود امارة الحيض بعد فقدها وقس على ما ذكرناه من تفسيري الاقبال حال الادبار فيجري فيه بحكم المقابلة
تفسيران احدهما ان المراد بالادبار هو الخروج عن صفة الحيض الى وصف الاستحاضة والاخر ان المراد به هو مجرد النزول
عن رتبة القوة الى مرتبة الضعف سواء نزل الى الاستحاضة او نزل من وصف الحيض الاقوى الى وصفه الاضعف ثم انه لا
فرق على كل من التفسيرين بين ما لو وجد بعد ضعيفين اولهما اقوى من الثاني وبين ما لو وجد بعد ضعيفين ثانيهما اقوى من
الاول لان تقدم الضعيف وتاخره مما لا مدخل له في اختلاف الاقبال والادبار بحسب التفسيرين وح يتجه على العلامة سؤال
من جهة تردده في الاول بين الاحتمالين المتساويين وحكمه في الثاني بجعل الاسود حيضا وتضعيفه ثانيا بدلا من الاحتمال الا
ان يجعل قوله وعلى المختار وهو جعل السواد الحيض لو رأت عشرة حمرة ثم عشرة سوادا ادركت العبادة في الجميع قرينة على ان
السواد عنده مط محكوم عليه بالحيضية غاية ما في الباب انه لم يصرح في الاول بضعف احد الاحتمالين بالنسبة الى الاخر ويعلم من
جميع ما ذكرناه ان المراد باقبال الدم وادباره عنده ره هو التفسير الثاني الذي هو اعم من الاول وبهذا يستقيم ما ذكره في ذيل
كلامه من انه لو نقصت خطوط من السواد وظهرت خطوط من الحمرة فالاقرب انقطاع حكم الحيض كما لو انقطع السواد بالجمعة وما
بنى الامر عليه هو الارجح لان الاقبال والادبار لعله انهما اضافيان يحصل كل منهما باضافة كل من الاوصاف الى ما هو من
صفة الحيض وغيره ولا يصلح جعل السواد والحمرة مثلا من امارة الحيض قرينة على ان المراد بالاقبال والادبار هو التفسير
الاول اذ لا منافاة بين كل منهما امارة في مقابل غيره وكون الاقوى منهما امارة في صورة اجتماعهما عند استمرار الدم ولا يتوهم
انه بناء على التعميم يلزم ان يحكم بالتميز وحيضية الاقوى فيما لو رأت ثلثة اكدر ثم ثلثة اصفر ثم اكدر مستمرا لان المذكور في
الرواية انما هو اقبال الدم وادباره وما ذكر من المثال لم يتضمن اقبال الدم اذ ليس الاكدر والاصفر من اقسام الدم على سبيل الحقيقة
وانما يعد ان منها على سبيل التوسع ثم انه يعلم بالتدبر فيما ذكرناه من البيان ان مقابلة منشأ الوجهين في صدر كلام صاحب
الجواهر ره بعيدة عن السداد لان كون الاحمر مع الاسود طهرا مبني على صدق اقبال الدم وادباره ويعقب وجود الاصفر للاحمر
لا يخرج الاحمر المتعقب بالاسود عن كونه موردا للادبار كما ان الاصفر المعقب للاحمر مورد للادبار فلا يبقى وجه لقوله ومن قوتهما

بالنسبة الى الاصفر وامكان حيضيتها لان قاعدة الامكان اصل بالقياس الى ادلة التمييز التي منها الاقبال والادبار ثم
انا نقول بعد ذلك ان المراد بالاصل الاول هو اصل البراءة واصالة عدم الاستحاضة بالنسبة اليه من الاصول الموضوعية
المعلقة عليه ولو قيل ان اصالة عدم الاستحاضة لا يثبت كون الدم حيضا عاد الاشكال على من تمسك به من جهة ان
الاصول المثبتة لا تقاوم غيرها لعدم تعارض ما ليس بحجة لما هو حجة الثامن انه لا يشترط في التمييز التكرار فلو رأت في
شهر ثلثة اسود وفي اخر خمسة وفي اخر سبعة كان ما تراه بصفة الحيض في كل شهر حيضا قال العلامة ره في التذكرة في
مثله عندنا قال صاحب ك ان ظاهر المنتهى انه موضع وفاق بين العلماء انتهى وعلله في ك بان التمييز علامة الحيض فيكفي
امتيازه بخلاف العادة ونظره في ذلك الى اطلاق ما دل على التمييز حيث لم يقيد بالتكرر التاسع انه يظهر مما ذكر ان كل من
تعرض لهذا الشرط يكون القوي ان الحاق ان للضعيف البالغ اقل الطهر عند حيضين مستقلين فيمكن لذات التمييز حصول
حيضات في شهر واحد وقد صرح به في غير موضع من ط والمنتهى والبيان على ما حكي عنها بل ربما نسب الى ظاهر كلمات
الاصحاب بل الظاهر من العلامة ره في النهاية ان المقصود من هذا الاشتراط هو الحكم بتعدد الحيض لانه قال يشترط ان لا
ينقص الضعيف او هو مع النقاء عن عشرة لانا نريد ان نجعله طهرا او القوي بعده حيضة اخرى ولعل هذا العمدة ادلة التمييز
لكن قد استشكل فيه بوجهين احدهما ما ذكره صاحب الجواهر ره من انه قد يشكل بما دل على ان الحيض في الشهر مرة ويشعر به بعض
اخبار التحيض بالروايات المتضمنة لاخذ مقدار مخصوص في كل شهر لكن قد يرجح عموم ادلة التمييز عليه بفهم الاصحاب انتهى
واراد بما دل على ان الحيض في الشهر مرة مثل رواية ادريس بن الحر قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ان الله حد للنساء في كل شهر مرة ولكن
لا يخفى عليك اندفاع الاشكال من جهتها لانها ناظرة الى بيان طبايع النساء بحسب الغالب لا الى بيان الحكم التكليفي وانه يجب
عليهن ان يجعلن حيضهن في كل شهر مرة ويكشف عن ذلك رواية محمد بن علي بن الحسين قال قال ابو جعفر الباقر ع ان الحيض
للنساء نجاسة رماهن الله عز وجل بها وقد كن النساء في زمن نوح انما تحيض المرأة في السنة حيضة حتى خرج نسوة من حجابهن
وكن سبع مائة امرأة فانطلقن ولبسن المعصفرات من الثياب وتحلين وتعطرن ثم خرجن فتفرقن في البلاد فجلسن مع الرجال وشهدن
الاعياد معهم وجلسن في صفوفهم فرماهن الله بالحيض عند ذلك في كل شهر يعني اولئك النسوة باعيانهن فسالت دماؤهن
فخرجن من بين الرجال فكن يحضن في كل شهر حيضة الى ان قال وكان غيرهن من النساء اللواتي لم يفعلن مثل ما فعلن يحضن في
كل سنة حيضة قال فتزوج بنو اللواتي يحضن في كل شهر حيضة بنات اللواتي يحضن في كل سنة حيضة فامتزج القوم فحضن بنات
هؤلاء وهؤلاء في كل شهر حيضة وكثر اولاد اللواتي يحضن في كل سنة حيضة فامتزج القوم فحضن بنات هؤلاء وهؤلاء في كل
شهر حيضة وكثر اولاد اللواتي يحضن في كل شهر حيضة لاستقامة الحيض وقل اولاد اللواتي يحضن في كل سنة حيضة لفساد الدم
قال فكثر نسل هؤلاء وقل نسل اولئك مضافا الى انها منافية لما دل على ان اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة مع ما دل على ان
اقل الطهر عشرة والى شهادة الوجدان بعدم الاطراد ووجود الغلبة وعلى هذا فلا مانع من ثبوت الحكم التكليفي من جانب الشارع
في مورد نظرا الى الغلبة بخصوص ذلك المورد مثل ما نحن فيه ولعدم الاعتداد به في غيره وهو ما لو فقد التمييز ولم يتيسر لها
الرجوع الى عادة نسائها كما يكشف عن ذلك مرسلة يونس لو عمل بها هناك فانها دلت على اعتبار الغلبة هناك والتفكيك بين
الموارد اذا نشأ من التعبد الشرعي لم يكن فيه غائلة بل كان من الواجب الالتزام به وبما بيناه ظهر سقوط ما استند اليه صاحب
الجواهر ره في الاستشكال المذكور من اشعار اخبار التحيض بالروايات به ايضا لما عرفت من تغاير الموردين فعلم من ذلك انه
لا تعارض بين ادلة التمييز وتلك الاخبار الدالة على ان الحيض في كل شهر مرة حتى ترجح الاولى بفهم الاصحاب وثانيهما ما ذكره
بعض المحققين ره حيث قال انه يشكل هذا في الناسية فان ظاهر رواية يونس انها تعرف ايامها بصفة الدم وفيها مواضع اخر
من الدلالة على عدم تحيض المستحاضة اكثر من شهر فتأمل انتهى ويمكن منع ظهورها في كون الصفة معرفة وعليه فلم يقع
الاشكال ولعله اشار الى هذا بالامر بالتأمل تنبيه مقتضى ما استظهرناه من عبارة المصنف من كون مراده بالمبتداة
في صدر المسئلة هو ما يعم من رأت الدم اول مرة ومن لم تستقر لها عادة وان تكرر رؤيتها له هو رجوع قسمين من المستحاضة
الى التمييز وجملة من الادلة المتقدمة وافية بالدلالة على رجوعهما اليه وسيأتي في كلام المصنف رجوع الناسية اليه وهي المتحيرة

في احكام الاستحاضة

بالمتحيرة فلم يبق من اقسام المستحاضة من يخرج عن حكم الرجوع الى التميز الا مستقرة العادة فانها ترجع الى عادتها قوله وان كان
واحداً او لم يحصل فيه شرطيا التميز رجعت الى عادة نسائها ان اتفقن وقيل او عادة ذوات اسنانها من بلدها مقتضى رجوع
الضمير الى المبتدأة بالمعنى الذي استظهرناه من كلام المصنف ره اعني المعنى الاعم الشامل لمن رات الدم اول مرة ومن لم يستقر
لها عادة هو رجوع القسمين جميعاً الى عادة نسائها ثم ان الكلام في هذا المقام في جهتين الاولى ترتب الرجوع الى عادة نسائها
على التميز وتوقفه على انتفائه وهذا هو المعروف وخالف في ذلك ابو الصلاح قال في الذكرى حكم ابو الصلاح برجوع
المضطربة الى النساء ثم التميز ثم السبعة وهو مخالف للمشهور رواية وفتوى انتهى وفي كشف اللثام حكم الحلبي برجوع
المضطربة الى نسائها فان فقدن فالى التميز واقتصر في المبتدأة على الرجوع الى نسائها الى ان يستقر لها عادة انتهى ولكن
قد عرفت في مسئلة التميز ان العلامة ره نقل في لف عنه ان المبتدأة ان تجاوز دمها العشرة فهي مستحاضة الى تمام العشر الثاني فان
رات بعده دماً رجعت الى عادة نسائها تممت استحاضتها ايام طهرهن وتحيضت ايام حيضها الى ان يستقر لها عادة الثانية
نفس الحكم بالرجوع الى نسائها وفيه اقوال احدها ما حكاه في الذكرى بقوله وحكم ابن الجنيد ره في المبتدأة والمضطربة بعشرة
او لا ثم ثلثة فيما بعد وبقضاء عشرة ايام من شهر رمضان للاحتياط انتهى ومقتضاه انكار الرجوع الى النساء بل انكار
التميز ايضا ثانيها ما ذهب اليه ابن زهرة من جعل المدار على اقل الطهر والحيض فيجعل ثلثة حيضا وعشرة طهرا ومقتضاه ايضا انكار
الرجوع الى نسائها ثالثها الحكم بالرجوع الى عادة نسائها بعد فقد التميز كما حكم به المصنف ره في عبارة الكتاب والعلامة ره في القواعد
وجعله في نهاية الاحكام اقوى الاحتمالات ثم قال ويحتمل ردها الى اقل الحيض لانه المتيقن والزائد مشكوك فلا يترك اليقين
الا بمثله او امارة ظاهرة كالتميز والعادة ويحتمل ردها الى العشرة لانه دم في ايام الحيض مع امكانه فيكون حيضا ولان
الغالب كثرة الدم للمبتدأة ثم قال والاقرب ما قدمناه انتهى وادعى في المعتبر اتفاق الاعيان من فضلائنا على الفتوى بذلك
وقال في التذكرة فان فقدت التميز قال علماؤنا ترجع الى عادة نسائها كالاخت والعمة وبنتيهما وعن التنقيح نفي الخلاف
فيه وعن شرح المفاتيح دعوى الاجماع عليه وربما استظهر من عبارة السرائر نفي الخلاف فيه وهو وهم لان منشا الاستظهار
هو عدم تعرضه لنقل الخلاف في الرجوع الى نسائها مع تعرضه لنفي الخلاف في المورد الذي قال جماعة بالرجوع الى الروايات
فيه ولا يخفى ان هذا المقدار لا دلالة فيه لانه لم ينقل الخلاف في الرجوع الى ذوات اسنانها وعملها على عادتهن بعد فقد نسائها
من اهلها والخلاف فيه موجود واضح وقد تقدم الكلام في حجية القولين الاولين في مسئلة التميز واما حجة القول الثالث فمستند
وجوه الاول ما استظهره بعض ان نابه من الاجماع الثاني ما تمسك به المصنف ره في المعتبر من ان الحيض فيه يعمل فيه بالعادة وبالتميز
كما يرجع الى صفة الدم ومع انتفائهما فهي يغلب انها كاحديهن اذ من النادر ان تشذ واحدة منهن الثالث الاخبار وهي موثقة سماعة
المذكورة في كتب الاخبار مضمرة قال سئلته عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلثة اشهر وهي لا تعرف ايام اقرائها قال
اقراؤها مثل اقراء نسائها فان كن نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة ايام واقله ثلثة وموثقة زرارة ومحمد بن مسلم عن
ابي جعفر قال يجب للمستحاضة ان تنظر بعض نسائها فتقتدي باقرائها ثم تستظهر على ذلك بيوم وايده بعضهم بقول الصادق ع
في موثقة ابي بصير النفساء ان كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت جلست مثل ايام امها او اختها او خالتها واستظهرت بثلثي
ذلك ثم ان القائلين بالرجوع الى عادة نسائها اختلفوا على اقوال احدها كون الرجوع الى النساء ليس على وجه التعيين وانما
هو على وجه التخيير بينه وبين شيء من الروايات فالمرتب على التميز احد الامرين لا خصوص الرجوع الى النساء بعينه وهو
المسند الى الشيخ ره على ما حكاه العلامة ره في لف قال وقال ره في ف ان المرأة التي لا تميز لها رجعت الى عادة نسائها او قعدت في
كل شهر ستة ايام او سبعة ايام ثانيها تعيين الاقتصار على نسائها من دون ضم الاقران ولا التخيير بينها وبينها وهو خيرة المصنف ره
في المعتبر وحكاه فيه عن ف قال المبتدأة وهي التي رأت الدم اول مرة اذا تجاوز دمها العشرة ولم يتميز رجعت الى عادة نسائها
كالام والاخت والعمة والخالة وتحيضت عدة حيضهن فان لم يكن او كن مختلفات رجعت الى الروايات وبه قال الشيخ ره في ف
انتهى ثالثها التخيير بينها وبين اقرانها من بلدها وهو مذهب جماعة منهم الشهيد ره في س حيث قال فيها وان فقد التميز جعلت
عادة نسائها ان اتفقن او اقرانها من بلدها حيضا انتهى رابعها الاقران اليهن في الرجوع من دون اعتبار كونهن من بلدها و

هو ظاهر عبارة المصنف ره في النافع لانه قال فيه ومع فقده يعني التمييز ترجع المبتدأة الى عادة اهلها واقرانها فان لم يكن
او كنّ مختلفات رجعت هي والمضطربة الى الروايات هذا والوجه في الدلالة على ذلك عطف الاقران على اهلها بالواو وارجاع
الضمير في قوله لم يكن وفيما بعدها الى الجميع خامسها ترتب الرجوع الى الاقران على الرجوع الى نسائها كما هو مذهب جماعة
ولكن اختلف عبائر هؤلاء فمنهم من رتب الرجوع الى الاقران من اهل بلدها على احد الامرين من فقد نسائها ومن اختلافهن
كالشيخ ره في ط حيث قال فان رات اقل من ثلثة ايام دم الحيض ورات فيما بعد دم الاستحاضة الى اخر الشهر كانت هذه لا
تمييز لها فترجع الى عادة نسائها وهي الحالة الثانية على ما قلناه فان لم يكن لها نساء او كانت ولكن مختلفات رجعت الى من
هي من اقرانها من اهل بلدها وهي الحالة الثالثة ومثله في القواعد الا انه ترك تقييد الاقران بكونهن من اهل بلدها و
منهم من رتب الرجوع الى الاقران من اهل بلدها على فقد نسائها من دون تعرض لاختلافهن كابن حمزة في الوسيلة فانه قال
فيها فان ميّزتها بالصفة عملت عليها وان لم يتميز رجعت الى عادة نسائها من اهلها وعملت عليها وان لم يكن لها نساء من
اهلها رجعت الى عادة اترابها من اهل بلدها وعملت عليها ومثله العلامة في لف الا انه ترك التقييد بكون الاقران من اهل
بلدها قال فيه المبتدأة اذا تجاوز دمها العشرة رجعت الى التمييز فان فقدته رجعت الى اهلها فتحيضت كما يتحيضن فان
لم يكن لها نساء رجعت الى من هو مثلها في السن انتهى ومنهم من رتب الرجوع الى الاقران على اختلاف اهلها من دون تعرض
لفقدهن كالشهيد ره في اللمعة حيث قال ومع فقده يعني التمييز تاخذ المبتدأة عادة اهلها فان اختلفن فاقرانها انتهى و
اذ قد عرفت ذلك فاعلم ان المختار في الجملة الاولى انما هو ترتب الرجوع الى عادة النساء على التمييز لان الظاهر تحقق
الاجماع على الجملة الشرطية اعني قولهم اذا فقد التمييز رجعت الى نسائها ولا يقدح مخالفة ابن الجنيد ولا مخالفة ابن زهرة
لا على طريق القدماء ولا على طريق المتاخرين في الاجماع والظاهر انه الى هذا ينظر ما صنعه المصنف ره حيث جعل مستند
المسئلة هو اتفاق اعيان فضلائنا مع كونه اخص من اتفاق الكل لانه قد صرح في مسئلة الاجماع بانه اذا كان الاثنان
قد علم تضمنهما للامام ع كان اجماعهما حجة وانه لو خلا المائة عنه لم يكن اجماعها حجة هذا ولكن يبقى الكلام في طريق استفادتهم
ذلك من الاخبار مع وقوعها على انحاء مختلفة فمنها ما تضمن الرجوع الى التمييز بالاوصاف مثل رواية حفص بن البختري
قال دخلت على ابي عبد الله ع امرأة فسألته عن المرأة يستمر بها الدم فلا تدري احيض هو او غيره قال فقال ان دم الحيض
حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة فاسد بارد فاذا كان للدم دفع وحرارة فلتدع الصلوة ومنها ما تضمن
الرجوع الى عادة نسائها من دون اشارة الى كون ذلك بعد فقد التمييز مثل موثقة زرارة ومحمد بن مسلم المتقدمة ومنها
ما تضمن الرجوع الى الروايات من دون اشارة الى شيء من التمييز والرجوع الى عادة النساء مثل رواية عبد الله بن بكير عن
ابي عبد الله ع قال المرأة اذا رات الدم في اول حيضها فاستمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين
يوما فان استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة ثلثة ايام وصلت سبعة وعشرين يوما ومثلها مرسلة يونس المتضمنة
لرجوع المبتدأة الى عدد الايام المعبر عنه في كلمات الفقهاء بالرجوع الى الروايات فنقول انهم فهموا من الاخبار ان السواد
والحرارة ونحوهما انما هي من اوصاف نفس دم الحيض وانها علامات وامارات عليها بلا حاجة الى توسط امر اخر وان عادة
النساء علامة وامارة بتوسط مقدمة خارجية وهي مشابهة طبايع القرائب بعضها البعض والا فالشخصان متباينان في
الوجود الخارجي وكذلك الزمان واوصاف الشيء وعلاماته نفسه وما يلحقها اولا وبالذات اولى بالتقدم في المرتبة مما كان
بالواسطة ولهذا جمعوا بين ما دل على التمييز وبين ما دل على الرجوع الى عادة النساء بكون الاول يقدم مراعاته على الثاني
بل يمكن ان يقال ان كون الثاني امارة لم يعلم من الاخبار واعتباره انما هو من باب التعبد وان جهة الكشف فيه من قبيل
الامور المستنبطة فتامل وان هذا يمكن دفعه بما في رواية سماعة من قوله ع فان كن نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة
ايام واقله ثلثة لظهوره في كون عادة النساء كاشفة وان الكشف ينتفي باختلافهن مضافا الى ان رواية سماعة صريحة في
ترتب الرجوع الى العشرة والثلثة على الرجوع الى عادة النساء فلو جعل الرجوع الى التمييز متوسطا بينهما لزم التصرف فيها
بما هو خلاف الظاهر والتحرز عن ارتكاب التصرف في الاخبار مهما امكن لازم وليس في الاخبار ما يدل على ترتب التمييز على

في احكام الاستحاضة

الرجوع الى عادة النساء حتى يعارض بمثله واما مثل رواية عبد الله بن بكير مما دل على الرجوع الى الروايات ابتداء فالتصرف فيها
لازم على كل من الحالين اعني ترتيب التميز على عادة النساء وعكسه ولا يجوز تقييدها بما اذا لم يمكن الرجوع الى الروايات لعدم
الرجوع الى التميز لان الرجوع اليها تعبدي ممكن على كل حال مع ان الظاهر من عد ابن الجنيد وابن زهرة قد يكون ناشئا
عن انهم عثروا على قرينة على ما صاروا اليه لم يتيسر لنا العثور عليها واما الجهة الثانية فالمختار فيها هو القول الثالث و
المستند فيه رواية سماعة وهذه الرواية وان كان قد ردها المصنف مع رواية زرارة ومحمد بن مسلم المتقدمة بالضعف حيث
قال في المعتبر بعد ذكرهما واعلم ان الروايتين ضعيفتان اما الاولى فمقطوعة السند والمسؤول فيها مجهول واما الثانية ففي
طريقها علي بن الحسن بن فضال وهو فطحي ومع ذلك تتضمن الرجوع الى بعض نسائها وهو خلاف الفتوى انتهى ووافقه
على ذلك صاحب ك الا انه مضافا الى كونها موثقة منجبرة بالشهرة العظيمة التي استظهر منها الاجماع وبما حكي عن الخلاف من
دعوى اجماع الفرقة على صحتها وبهذه الرواية يسقط ما حكيناه عن الشيخ ره في الخلاف من التخيير بين الرجوع الى عادة النساء وبين
القعود في كل شهر ستة او سبعة وذلك لوقوع التصريح فيها بترتب الرجوع الى عدد الايام من كل شهر على الرجوع الى عادة النساء
بقوله فان كن مختلفات آه وسيجيء الكلام بعد ذلك في امور الاول ان الرواية المذكورة مقتضاها العموم المستفاد من الجمع
المضاف اعني نسائها فيلزم الفحص عن عادة الجميع والرجوع اليها وانه مع اختلافهن يلزم الرجوع الى عدد الايام من كل شهر ومقتضى
رواية زرارة ومحمد هو الاكتفاء ببعض عادة نسائها فهما متعارضتان والجواب ان الترجيح للاولى لما عرفت من دعوى
الشيخ ره اجماع الفرقة على صحتها ولما عرفت من المصنف ره في المعتبر من كون الرجوع الى بعض نسائها خلاف الفتوى مضافا الى انهما
مما لا يقول به اكثر الاصحاب من وجوب الاستظهار عليها بيوم لكن قال الشهيد ره في الذكرى خبر محمد بن مسلم يدل على التسمية
ولو بواحدة قضيته للبعض وهو خلاف الفتوى ويمكن حملها على غير المتمكنة من معرفة عادة جميع نسائها فتكتفي بالبعض
الممكن ولان تتبع جميع نسائها فيه عسر غالبا انتهى وبما ذكرناه ظهر ان هذا المقال بعيد عن السداد لان الخبر المطروح
بقوة معارضه عليه وبعد ما ذكره القائل بمضمونه لا يصلح حجة على المطلوب بالحمل الناشئ عن الاقتراح وقال جمال المحققين ره في
حواشي الروضة بعد حكاية الحمل في كلام الشهيد ما صورته ويمكن ايضا على انها تنظر بعض نسائها اي تتامل في نسائها من
وجدها اقرب اليها بحسب السن والمزاج ونحو ذلك تقتدي باقرانها ويمكن ايضا ان يقرء اقرانها بالنون لا بالهمز كما وقع عندنا
من نسخة مصححة من التهذيب فيكون المعنى تنظر الى طائفة من نسائها فتقتدي من بينهن باقرانها وعلى الوجهين يمكن الجمع
بينها وبين الرواية الاولى يعني موثقة سماعة بحمل الاولى على ما اذا لم يكن بين المختلفات من هي اقرب اليها على الاول او لم تكن
بينها الاقران او اختلفت الاقران ايضا على الثاني لكن يؤيد ظاهر الرواية من الرجوع الى بعض نسائها مطلقا رواية ابي
بصير وسماعة منها المتقدم ثم قال ويمكن الجمع بينها وبين الرواية الاولى ح بالقول بكفاية الرجوع الى البعض اذا لم يظهر لها
مخالفة البعض الآخر واما مع ظهور المخالفة فيكون حكمها ما في الرواية الاولى فهذه وجوه يمكن الجمع بها بين الروايتين ولا
يبعد الذهاب اليها ولم يثبت اجماع على خلافها انتهى وانت خبير بان الحمل الاول اعني حمل رواية زرارة ومحمد على ما ذكره خلاف
ما يظهر من لفظها وان النسخة الواحدة وان كانت مصححة لا تكافؤ النسخ المتداولة وعلى فرض التكافؤ يلزم الاجمال لا تعدد
تلك النسخة على ما عداها وعلى هذا يكون حمل موثقة سماعة على ما ذكره مجرد اقتراح وان شئت قلت ان ما ذكره مبني
على اخراج الروايتين جميعا عن ظاهرهما ومن المعلوم عدم صحة الاستناد في الفتوى الى مثل ذلك واما ما ذكره من الجمع
الاخير فهو تقييد بلا دليل فالذهاب الى شيء مما ذكره مما لا مساغ له وان لم يثبت الاجماع على خلافها لان اثبات الاحكام
الشرعية بتاويل الادلة مما لا وجه له فتدبر الثاني ان المراد بنسائها اقاربها مطلقا كما عرفت الاشارة اليه من قول الشيخ ره في
عبارته المتقدمة فان لم يكن لها نساء قرابات آه وصرح به جماعة منهم المحقق الثاني ره في جامع المقاصد وصاحب ك حيث
قالا المراد بالنساء هنا الاقارب من الابوين او احدهما ولا يعتبر العصبة لان المعتبر الطبيعة وهي جاذبة من الطرفين انتهى و
العمدة في ذلك ظهور الاضافة في الخصوصية الموجبة لانسياق الاقارب عرفا فلا يخص مفهومها ببعض دون بعض كما انه يخرج
من عدا الاقارب وبهذا يسقط الرجوع الى الاقران من اصله حتى لو تعذر الاقارب يظهر فساد القول بالتخيير بين نسائها وبين

كتاب الطهارة

اقرانها كما يظهر فساد القول بضم الاقران الى نسائها وقد قال المصنف ره في المعتبر واما الرجوع الى الاقران في المرتبة الثالثة فشيء اختص
به الشيخ ره ذكر ذلك في ط والجمل ونحن نطالب بدليله فانه لم يثبت ولو قال اذا اشتبه في الظن انها كنسائهن مع اتفاقهن تغلب في
الاقران منعنا ذلك فان ذوات القرابة بينها وبينهن مشاكلة في الطباع والجنسية والاصل يقوى الظن مع اتفاقهن بمساواتها
لهن ولا كذا الاقران اذ لا مناسبة تقتضيه ثم انا نرى المناسبة تعطى شبها ولا نرى المقارنة لها اثر فيه انتهى وهو كلام متين لكن عن
الشهيد ره في الذكرى بعد نقله فقال ذلك ان نقول لفظ نسائها دال عليه فان الاضافة تصدق بادنى ملابسة ولما لابستها في
السن والبلد صدق عليهن النساء واما المشاكلة فمع السن واتحاد البلد تحصل غالبا واما نفيه في كلام الاصحاب فمنع منه وان لم يكن فيه
تصريح به انتهى وجوابه يعلم مما قدمناه لان صدق الاضافة بادنى ملابسة لا يستلزم ظهورها فيه والمعتبر انما هو الظهور لا مجرد
الصدق الذي لا يظهر الا بالقرينة وقد يتمسك للرجوع الى الاقران بقول الصادق ع في مرسلة يونس ان المراة اول ما تحيض ربما كانت
كثيرة الدم فيكون حيضها عشرة ايام فلا تزال كلما كبرت نقصت حتى ترجع الى ثلثة ايام فهو ظاهر في توزيع الايام على الاعمار وفيه ان ذلك
لا يعطي الا انه تنقص ايام كل صنف بقدر ما يليق به واما ان الجميع متساوية في الابتداء فلا يتاتى من ذلك فعلى هذا يجوز ان يكون
ايام امراة اخرى تسعة اوثمانية وهكذا الى اربعة فالتساوي في السن لا يقتضي التساوي في كون عدد الايام عشرة وانما يقتضي كونهما في
الاخذ في النقصان بقدر حالها فلو نقص من العشرة ثلث بعد عشر سنين نقص من التسعة ثلثها بعد عشر سنين وهكذا فلا يتاتى
منه التساوي في عدد الايام لا في الابتداء ولا في الوسط ولا في الاخر وقد يتمسك بما عن بعض النسخ من تبديل الحمرة في اقرانها في موثقتي
سماعة وموثقة ابن مسلم وانه به يظهر قوة دخول الاقران في نسائها وفيه انه على تقدير صحة النسخة ورجحانها على النسخ المتداولة
يكون مؤدى المقطوعة تقدم الاقران على نسائها وهو خلاف المطلوب ولا مجال لدعوى كون الاقران اعم من نسائها لانه قال في الصحاح
القرن مثلك في السن تقول هو على قرني اي على سني انتهى نعم ذكر في الصحاح ايضا ان القرن من الناس اهل زمان واحد لكن حمل لفظ الحديث
عليه مفتقر الى القرينة ولا قرينة تعينه مع انه على فرض المتعين موجب لعدم وفاء لفظ الرواية بالمطلوب فتدبر ويكون مؤدى رواية
زرارة ومحمد تساوي الاهل والاقران في مرتبة الرجوع وهو خلاف المطلوب الثالث ان المراد بالجمع المضاف في نسائها انما هو الاستغراق
العرفي لنسائها التي يمكن لها العلم بعاداتهن بحسب العادة كما في مثل قولهم جمع الامير الصاغة مرادا به صاغة بلده او مملكته
لا صاغة الدنيا ولا فرق بين الاحياء والاموات ولا بين من بعد مسكنها او قرب فليس المراد به الاستغراق الحقيقي الذي لا يشذ عنه
شيء من الافراد كما استظهره بعضهم من المصنف ره هنا اعني قوله ان اتفقن ومن عبارة المعتبر وعبارة العلامة ره في نهاية الاحكام
حيث قال الاقرب انها مع الاختلاف تنتقل الى الاقران لا الى الاكثر من الاقارب فلو كن عشرا فاتفق تسع رجع الاقران وكذا الاقران
مع احتمال الرجوع الى الاكثر عملا بالظاهر انتهى ولا بعض الاقارب مطلقا قليلا كان او كثيرا كما هو مقتضى الموثقتين المتقدمتين ولا
غالب الافراد كما ذهب اليه الشهيد ره في الذكرى حيث قال وظاهر كلام الاصحاب ان عادة النساء والاقران مقدمة على هذين العددين
يعني الستة او السبعة وانما لا يرجع اليهما الا عند عدم النساء والاقران او اختلاف عادتهن من غير ان يكون فيهن اغلب اذ لو كان
الاغلب عليهن عدد تحيضت انتهى والسر في عدم كون المراد شيئا من هذه الوجوه هو عدم مساعدة لفظ الرواية التي هي مستند الحكم
اعني موثقة سماعة مضافا الى ما قيل في ابطال الاول مع تعذره او تعسره سيما ان اريد الاحياء والاموات والقريب والبعيد واما
الثاني فهو وان كان مقتضى الموثقتين المذكورتين الا انك قد عرفت ان موثقة سماعة مقدمة عليهما عند التعارض فلا يتبع حكمهما خصوصا
في صورة العلم بالاختلاف اذ لا قائل بالبعض في صورة عدم العلم باختلافهن فضلا عن صورة العلم به مضافا الى انه لو اعتبر البعض لم
يبق مورد للرجوع الى الروايات فتامل واما الثالث فهو ليس من مؤدى الاستغراق في شيء الا ان يكون مراده ما ذكرناه من الا
ستغراق العرفي وبما ذكرناه يظهر سقوط ما اختاره صاحب الجواهر ره حيث قال لا يبعد في النظر الاكتفاء بالاغلب مع عدم العلم
بالخلاف بل وبالبعض المعتد به سيما اذا كانت من الطبقة القريبة وان لم تكن اغلب لظهور الموثقتين السابقتين فيه وشمولهما لما لا
نقول به لا يخرجهما عن الحجية مع عدم صراحة لفظ النساء في ارادة شرطية الاستغراق بل قد عرفت انه ينبغي القطع بعدمه نعم
يستفاد من قوله فان كن مختلفات ان الاختلاف مانع لا ان الاتفاق شرط بل لم يثبت كونه مانعا مع اتفاق الاغلب لا الحاق
المشكوك فيه بالاعم الاغلب بل الظاهر تناول لفظ النساء لذلك فكان الاظهر الاكتفاء بالاغلب مطلقا وبالبعض المعتد به مع

في احكام الاستحاضة

عدم العلم بالاختلاف سيما مع قرب الطبقة او عدم التمكن من استعلام حال الباقي انتهى الرابع انه قال الشهيد ره في الذكرى
لعتبار اتحاد البلد في الجميع بعض الاقارب والاقران لان للبلدان اثرا ظاهرا في تخالف الامزجة انتهى ولا يخفى ان ما ذكره
من التعليل من قبيل الامور الاعتبارية التي لا يناط بها الاحكام الشرعية لان الروايات كما عرفت غير مقيدة بذلك فالواجب
هو الاخذ باطلاق الاخبار الخامس انه قال العلامة ره في نهاية الاحكام فان اعتبر الاقرب اعتبار الاقارب مع تقارب الاسنان
فلو اختلفن فالاقرب ردها الى من هو اقرب اليها انتهى وحكى عن روض الجنان ما صورته لا فرق بين الحية من الاهل او الميتة
المعلوم عادتها ولا بين النساء المتساوية في السن للمبتدأة والمخالفة انتهى وهذا هو الحق السديد لاطلاق النصوص ولا
دليل على التقييد بتقارب الاسنان السادس ان الشهيد الثاني ره في لك بعد ما نفى الفرق بين الاحياء من نسائها والاموات
وبين المتساويات لها في السن والبلد والمخالفات واستند فيه الى عموم النص قال ما لفظه وتخيره في وضع العدد حيث شائت من
ايام الدم وان كان جعله في اولها اولى انتهى وحكى عن جمال المحققين ره في حواشي الروضة مثله عن روض الجنان بزيادة تعليل
التخيير بعدم الاولوية ثم قال ره في ذيل ما حكاه ان هذا يدل على انه حمل الرجوع الى الاهل على الرجوع اليهن في العدد فقط لا
في الوقت انتهى ومن هنا حكى في كشف اللثام عن لك تقييد الرجوع الى الاهل بكونه في العدد ساكتا عليه وممن وافق الشهيد
الثاني ره في ذلك صاحب الرياض ره وسبقهم المصدر ره الى ذلك في المعتبر على ما يظهر من التقييد بعدة حيضهن في قوله المبتدأة
وهي التي رات الدم اول عمرها اذا تجاوز دمها العشرة ولم تميز رجعت الى عادة نسائها كالام والاخت والعمة والخالة وبخصت
عدة حيضهن فان لم يكن او كن مختلفات رجعت الى الروايات انتهى والوجه في ذلك ان المنساق من الروايات هو الرجوع اليهن
من حيث خصوص العدد مع ان اتفاقهن في الوقت بعيد جدا بل قد لا يصادف ايام دمها ايام دمهن فيما لو لم يتم الى شهر
كامل ولكن قال جمال المحققين ره بعد ما تقدم حكايته عنه انه لا يبعد الحمل على ما يعمهما يعني الوقت والعدد وان بعد اتفاقهن
في الوقت لبعد ذلك في العدد مع كثرتهن ومع قلتهن فلا بعد فيهما ومع وحدة الاهل فالامر اظهر لكن اخر الرواية انما يشعر بان
المراد هو الرجوع في العدد وكيفما كان فالرجوع الى الاهل في الوقت ايضا مع الاتفاق او وحدته لا ريب انه احوط فتامل انتهى
وقال في الجواهر ره ان ظاهر النص والفتوى اطلاق الرجوع الى عادة النساء او الاهل من غير تقييد بالوقت او العدد خاصة
سوى ما عن لك من التقييد بالثاني لكنه لا يخلو من نظر لما عرفت من الاطلاق القاضي بالزامها بالرجوع الى عادة نسائها فيهما
معا وكانه اخذه من تبادر العدد في خصوص المقام على انه لو اعتبر الاتفاق فيهما لا يكفي في صدق الاختلاف الذي علق عليه تناول
هذا الحكم بالوقت فقط وان انضبط العدد والا لوجب الرجوع الى الوقت عند انضباطه وان اختلف العدد وهما معا بعيدان الا
انه قد يدفع ذلك بانه لا تلازم بين وجوب الرجوع الى الوقت والعدد عند الاتفاق وقضاء التنبيه على صدق الاختلاف الا
بالعدد خاصة وان اتفقن في الوقت فتامل فانه دقيق انتهى والمختار هو الاختصاص بالعدد والوجه ما عرفته من اختصاص الاخبار
به السادس ان العبرة في صدق اضافة نسائها انما هي بالقرابة العرفية فلا يشترط تحقق النسب بالوطي المسبب من العقد الصحيح
او ملك اليمين ممن انتسب اليها بالولادة من وطي الشبهة او الزنا يجري عليها حكم النسب الشرعي كونهم ممن ترجع اليه والوجه في ذلك انه
لم يثبت لنسائها ولا للقرابات المفسرة بها حقيقة شرعية يراد بها المنتسبات بالنسب المذكور فلا يعتبر الا الاقرب والانتساب وقد يعلل
الحكم بان المناط جذب الطبيعة وهو يحصل بمجرد التولد وان لم يكن على الوجه الشرعي وبانه يكفي في الاضافة ادنى ملابسة ولا يخفى
سقوطهما لان جذب الطبيعة ليس علة الرجوع والعلة انما هي الادلة الشرعية وقد يكون ذلك حكمة فلا يدور الحكم مداره وان ادنى الملابسة
من الاضافة هو الاختصاص والانتساب بالشبهة او الزنا من جملة مصاديقه السابع انه لا عبرة بالرضاع فلا يلحق المتقربات بالمتقربات
بالنسب في الرجوع اليهن لعدم تحقق الاختصاص المستفاد من اضافة النساء الى ضمير المستحاضة ولا مجال للتمسك بعموم وجه الشبه في قوله ع
الرضاع لحمة كلحمة النسب لكون شمول وجه الشبه لمثل هذا الحكم في غاية البعد والخفاء فيكون هو من الاوصاف والاحكام الغير
الظاهرة التي يكون وجه الشبه غيرها الثامن ان الرجوع الى نسائها عبارة عن استعلام عادتهن وابتلائها واخبارهن فاذا اخبرت المرجوع
اليها بعادتها كان اخبارها معتبرا ولو كانت كافرة فضلا عما اذا كانت مؤمنة فاسقة واما اذا اخبر بعادتها غيرها لم يقبل الا مع
العدالة والعدد ووجه الاول ما دل على قبول قولها في الحيض ونحوها مما لا يعلم الا من قبلها ووجه الثاني هو ان اخبار الغير يدخل في باب

الشهادة فيعتبر فيه جميع احكامها تنبيه قد عرفت ان المستفاد من عبارة المصنف ره ان الرجوع الى عادة النساء لا يختص بالمبتدأة بالمعنى
الاخص فيجري في المضطربة ايضا اعني من لم يستقر لها عادة وان تكرر رؤيتها الدم لكن ليس كلامهم في هذا الباب على نمط واحد
فاختلفوا فيه على وجهين احدهما ما عرفت وقد صرح به المحقق الثاني ره في جامع المقاصد في شرح قول العلامة ره ولو تجاوز
الدم العشرة فان كانت ذات عادة مستقرة رجعت اليها وان كانت مبتدأة او مضطربة رجعت الى التمييز فقال ظاهر العبارة
ان المبتدأة من لم يستقر لها عادة في الحيض لانها مقابل المعتادة وان المضطربة من سبق لها عادة في الحيض ونسيتها لانه قسمها
الى ناسية العدد وناسية الوقت وناسيتهما وفي المعتبر المبتدأة هي التي تبتدئ الدم والمضطربة هي التي لم تستقر لها عادة وهذا
التفسير صحيح الا ان الاول هو الذي يجري عليه احكام الباب فان من لم يستقر لها عادة اصلا ترجع الى النساء مع فقد التمييز
كالتي ابتدأت الدم والمضطربة لا ترجع الى النساء لسبق عادة لها انتهى وهذا القول هو الذي جعله صاحب الجواهر ره واستظهره
من ط والوسيلة والسرائر والجامع والموجز الحاوي والقواعد والمنتهى والتذكرة وغيرها نظرا الى انه قد وقع فيها حصر اقسام
المستحاضة في المبتدأة والمضطربة وذات العادة المستقرة وثانيهما اختصاص الرجوع الى عادة النساء بالمبتدأة بالمعنى الاخص وهو
ظاهر المصنف ره في المعتبر بل صريحه لانه قال فيه مسئلة فان لم تكن لها عادة وكانت مبتدأة او مضطربة رجعت الى التمييز والمبتدأة وهي
التي تبتدئ برؤية الدم والمضطربة هي التي لم تستقر لها عادة وهما ترجعان الى التمييز آه وقال فيه ايضا مسئلة المبتدأة وهي التي رأت
الدم اول مرة اذا تجاوز دمها العشرة ولم تميز رجعت الى عادة نسائها كالام والاخت والعمة والخالة وتحيضت عدة حيضهن فان لم
يكن او كن مختلفات رجعت الى الروايات وقال فيه ايضا مسئلة المبتدأة اذا لم يكن لها عادة نساء او كن مختلفات والمضطربة وهي التي لم
تستقر لها العادة عددا او وقتا اذا استمر بها الدم ولم تميز تترك الصلوة والصوم في كل شهر سبعة ايام وتغتسل آه وحكي عن ظاهر
جماعة منهم العلامة ره في المنتهى وهو ظاهر صاحب الرياض ره لكن صاحب الجواهر ره بعد ان استظهر منه هذا القول حاول الطعن
عليه والتعليل له ومختاره فاستشهد بوجوه مثل ان المبتدأة تطلق في كلام الاصحاب في مقابلة المتحيرة فتشمل ح من لم تستقر
لها عادة وانه نسبه الى المشهور يعني الاطلاق المذكور في لك والى الاشهر في الروضة والى العلامة ومن تأخر عنه في الحدائق وان
الموثقتين المتقدمتين تشملان من لم تستقر لها عادة وان تكرر رؤيتها الدم وليست رواية سماعة صالحة لتقييدهما لانه لا منافاة
بينهما وبينها بل لعل قول السائل فيها فلا تعرف ايام اقرائها يشعر بان علة الرجوع الى عادة النساء ذلك لا كونها مبتدأة مضافا الى ان
التعميم هو الموافق للاعتبار من جهة اشتراكها مع المبتدأة في جذب الطبيعة من الارحام فتخصيص الحكم باحديهما دون الاخرى
غير مناسب مع ان تقييد خبر النفساء بالمبتدأة مما لا يخفى بل مثله رواية زرارة ومحمد لما فيه من قصر المطلق على الفرد النادر ثم قال في
مقام الطعن على صاحب الرياض وما ادري ما الذي دعاه الى تخصيص المبتدأة بالمعنى الاول وكانه لتصريح جملة من الاصحاب في
خصوص المقام بخروج المضطربة عن هذا الحكم وتخصيصه بالمبتدأة ثم الى ان ثبوت اختلافها مع نسائها يمنع من الرجوع اليها عند الاشتباه
لكن قد عرفت ان مرادهم بالمضطربة هي المتحيرة كما يشعر به تعليله في الذكرى وغيرها ذلك بانها قد سبقت لها عادة ونسيتها وهو
لا يشمل ما نحن فيه والثاني مجرد اعتبار لا يصلح مدركا للاحكام الشرعية مع عدم تماميته في جميع الصور كما لو لم يجئها الدم الا مرة
واحدة وافقت بها نسائها ثم استمر المرة الثانية وايضا مثله وارد في المبتدأة بالمعنى الاخص اذا اتفق تمييزها بالدورين الاولين مخالفا
لنسائها ولم يثبت لها عادة فانها اذا افتقدته في الدور الثالث ترجع الى عادتها وان ثبت اختلافها معهن ودعوى الفرق بين
الاختلاف التمييزي وغيره ممنوعة لكون التمييز عندهم يجري مجرى الحيض المعلوم وبهذا تثبت العادة به لو اتفق تكرره جامعا
لشرائطها فظهر لك من ذلك ان الاقوى ثبوت هذا الحكم للمبتدأة بالمعنى الاعم فضلا عن المعنى الاخص وفي رواية السنن ظهور
رجوع المبتدأة بالمعنى الاخير فضلا عن الاول الى التحيض في علم الله في كل شهر بستة او سبعة لا بد من تقييده لعدم مكافأته
لما تقدم كغيره من الاخبار التي ستسمعها ان شاء الله في المرتبة الثالثة وهو التحيض بالروايات انتهى واستشكل بعض المحققين
ره فيما تقدم من تعميم الحكم بالنسبة الى المبتدأة بالمعنى الاعم لاختصاص رواية سماعة ومعاقد الاجماعات الجابرة لغيرها بالمبتدأة
بالمعنى الاخص فان الشيخ ره لم يدع الاجماع الا على رواية سماعة مع انه عنون الحكم بمن ابتدأت في الحيض وظاهرها المبتدأة
بالمعنى الاخص واما المحقق ره في المعتبر فهو وان اطلق المبتدأة في معقد اتفاق اعيان الفضلاء وفتوى الخمسة واتباعهم الا ان

مراده بالمبتدأة المعنى الاخص كما تقدم ثم قال بل هو ظاهر لفظ المبتدأة في كلام كل من اطلق هذا العنوان ثم قال ره ثم ما يظهر من كثير من العبائر
كعبارة ط والوسيلة والسرائر ونحوها شمول المبتدأة لمن لم يستقر لها عادة من جهة حصرهم المستحاضة في ذات العادة والمبتدأة ثم قال
وكيف كان فالظاهر ان الحجة على العموم منحصرة في اطلاق رواية زرارة وابن مسلم بعد انجبارها لا لها بالشهرة بل ظهور الاتفاق من
التذكرة واعتضادها برواية ابي بصير مع امكان ان يقال ان ظاهر كلام السائل وقوع السؤال عن الجارية المفروضة من حيث كونها لا
تعرف ايام اقرائها لا لخصوص كونها مبتدأة فالجواب بالرجوع الى عادة النساء ايضا من هذه الحيثية انتهى واقول لا يخفى على من
تامل هذا الكلام انه لا يظهر منه ترجيح لشيء من القولين وعندي ان الارجح هو القول الثاني لما عرفته من ترجيح رواية سماعة على
رواية زرارة فلا بد من بناء العمل على الراجح وهي لا تفيد الا رجوع المبتدأة بالمعنى الاخص الى عادة النساء دون غيرها والمطرح
لا يعول عليها واما ظهور الاتفاق من التذكرة فهو موهون بمصير المحقق الى خلافه في المعتبر كما عرفت وكذا مصير جماعة منهم العلامة
في المنتهى على ما حكي عنهم واما رواية ابي بصير فان دلالتها موقوفة على ان يراد بالنفساء الحائض وبايام نفاسها ايام حيضها والا
فلا وجه لرجوع النفساء اذا ابتليت الى عادة اقاربها وانما ترجع الى ما يراه المجتهد الذي قلدته من اكثر النفاس كالعشرة او ثمانية
او غيرهما على الخلاف في اكثر النفاس ومعلوم ان الرواية ليست من قبيل الظواهر حتى تكون حجة يستند اليها بل هي من قبيل المجمل
الذي ليس عليه المعول مضافا الى اشتمالها على ما لا يقول به احد من الاستظهار بمثلي تلك المدة التي هي مدة ايام حيض المرأة
التي ترجع اليه ولو ابقيت على ظاهرها من كون المراد بالنفساء والنفاس فيها ما هو معناهما المتعارف وجعل مناط الاستدلال بها
في المقام هو اتحاد حكمي الحيض والنفاس والتلازم بينهما كان اصل الحكم المذكور فيها مما لا يعول عليه احد حيث انه صرح غير واحد
بانه لا رجوع الى النساء في النفاس كما اعترف به في الجواهر في باب النفاس ومن هنا حكم هو ره بشذوذ رواية محمد بن يحيى الخثعمي المشعرة
بذلك بقي هنا شيء وهو ان صاحب الجواهر استظهر من التذكرة ان المراد بالمبتدأة المعنى الاعم وهو مبني على ما ذكره في اول مسألة التمييز
من ان معقد الاتفاق الذي ادعاه في التذكرة كالمعتبر والمنتهى على الرجوع الى التمييز انما هو المبتدأة والمتيقن منها المعنى الاخص كالمتيقن
من اجماع الغنية المحكي عن الخلاف وذلك لان الرجوع الى المتيقن والاخذ به انما يتم مع الاجمال اما مع الظهور فلا مجال الا الاخذ بالقدر
المتيقن فتحصل من جميع ما ذكرناه انه لا كلام لاحد في رجوع المبتدأة بالمعنى الاخص الى عادة النساء ولا في عدم رجوع ذات العادة
اليهن سواء كانت ذاكرة لعادتها ام ناسية لها وانما الكلام في رجوع من لم يستقر لها عادة الى عادتهن وان المختار هو عدم

رجوعها اليها فو لو فان كن مختلفات جعلت حيضها في كل شهر سبعة ايام او عشرة من شهر وثلاثة من الآخر مخيرة فيهما وقيل عشرة

وقيل ثلاثة والاول اظهر مقتضى رجوع الضمير المرفوع في جعلت الى المبتدأة بالمعنى الاعم هو ان من لم يستقر لها عادة حكمها الرجوع
الى الروايات ومثل اختلافهن في الحكم المذكور فقدهن وكذا عدم امكان العلم بعاداتهن وفي المسألة اقوال الاول انها تتخير بين
التحيض في كل شهر بسبعة وبين التحيض في شهر عشرة ايام وفي شهر آخر ثلاثة ايام وهو الذي اختاره المحقق هنا والعلامة ره في عد
والارشاد الا انه قدم من العشرة والثلاثة ما اخره المصنف واخر ما قدمه في التذكرة انه لا يوجب الافتراق في المؤدى وان اطلاق العبائر
يقتضي تخييرها بين تقديم كل من الثلاثة والعشرة وقد صرح الشهيد الثاني ره في الروضة بالتخيير في الابتداء بما شاءت من الثلاثة و
العشرة بعد ذكر الاخذ بعشرة ايام من شهر وثلاثة من الآخر واحتجوا لهذا القول بالجمع بين ما في مرسلة يونس من قوله في المبتدأة تحيض
في كل شهر في علم الله ستة ايام او سبعة ثم اغتسلي وصومي ثلاثة وعشرين يوما او اربعة وعشرين يوما وقول الصادق ع وهذه سنة
التي استمر بها الدم اول ما تراه اقصى وقتها سبع واقصى طهرها ثلث وعشرون وقوله وان لم يكن لها ايام قبل ذلك واستحاضت
اول ما رأت فوقتها سبع وطهرها ثلث وعشرون وبين موثقة عبد الله بن بكير عن الصادق ع قال المرأة اذا رأت الدم في اول حيضها
واستمر الدم تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما فان استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة ثلثة ايام وصلت سبعة
وعشرين يوما قال الحسن قال ابن بكير هذا مما لا يجدون منه بدا وموثقة عبد الله بن بكير ايضا قال في الجارية اول ما تحيض يدفع
عليها الدم فتكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلي حتى يمضي اكثر ما يكون من الحيض فاذا مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما
تفعله المستحاضة ثم صلت فمكثت تصلي بقية شهرها ثم تترك الصلوة في المرة الثانية اقل ما تترك امرأة الصلوة وتجلس اقل ما يكون
من الطمث فان دام عليها الحيض صلت في وقت الصلوة التي صلت وجعلت وقت طهرها اكثر ما يكون من الطهر وتركها الصلوة اقل ما

بلغ

يكون من الحيض وقد يزاد في التمسك للطرف الثاني من التخيير موثقة سماعة قال سئلته عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلثة
اشهر وهي لا تعرف ايام اقرائها فقال اقرائها مثل اقراء نسائها فان كن نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة واقله ثلثة ايام
وقول ابي الحسن ع في رواية الحسن بن علي بن زياد الخزاز قال سئلته عن المستحاضة كيف تصنع اذا رات الدم واذا رات الصفرة وكم
تدع الصلوة فقال اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة وتجمع بين الصلوتين ووجه الاحتجاج انهما لما عارضتا مرسلة يونس وما بعدها
من الروايات نظرا الى كون مقتضى الاولى كون الحيض ثلثة من كل شهر ومقتضى الروايات الاخر كونه عشرة من شهر وثلثة من
شهر اخر جمعوا بينهما بالتخيير بين الوظيفتين وكيف كان فقد اورد على الحجة المذكورة بوجوه احدها ما ذكره المصنف في المعتبر
بقوله واعلم ان الروايتين يعني رواية يونس ورواية عبد الله بن بكير ضعيفتان اما الاولى فلما ذكره ابن بابويه عن ابن الوليد
انه لا يعمل بما تفرد به محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس واما الثانية فراويها عبد الله بن بكير وهو فطحي لا اعمل بما ينفرد به انتهى
وقال العلامة ره في المختلف بعد ذكر جملة من الاقوال وادلتها التي منها رواية يونس وعبد الله بن بكير من الفطحية ولم يبلغنا من الاخبار شيء
يعتمد عليه في هذا الباب انتهى ومحل الخدشة فيهما واضح ولكن اجاب عنه في الجواهر بان مرسلة يونس الطويل كالصحيح لكون
الارسال فيه عن غير واحد وكون المرسل يونس الذي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه على ما قيل بل نقل الشيخ ره في
الاجماع على مضمون رواية يونس في المبتدأة مضافا الى ما يظهر من ملاحظته من كثرة الشواهد الدالة على صحته بل في الذكرى
انها مشهورة النقل مفتى بمضمونها حتى عد اجماعا هذا بالنسبة الى مرسل يونس واما بالنسبة الى رواية عبد الله بن بكير فقد قال
ان الفطحية لا تمنع من العمل عندنا بل عند المصنف ره ايضا كما لا يخفى على من لاحظ كتابه واشار بذلك الى ما ذكره في باب غسل النفساء
من المعتبر بعد نقل موثقة عمار الساباطي بقوله وهذه وان كان في سندها جماعة من الفطحية لكنهم ثقات في النقل وقال
بعد ذكر رواية السكوني والسكوني عامي لكنه ثقة هذا وفي كشف اللثام بعد ذكر الاولى من موثقتي ابن بكير عن كش الاجماع
على روايتها وقال في الحدائق ان ما ورد في حق عبد الله بن بكير من المدح حتى عد من جملة من اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه
لا يكاد يوجد في حق احد من هؤلاء الذين حكم بتوثيقهم مضافا الى ان ما نقله عن ابن الوليد معارض بما نقل من النجاشي من انه جليل في
اصحابنا ثقة عين كثير الرواية حسن التصانيف مع ما يظهر من الاصحاب قولا وفعلا من انكار ما قاله ابن الوليد ثانيها ما في حاشية ك
انه اتفق علماء الرجال والحديث والفقهاء على عدم قدح ذلك انتهى ثالثها ان فقرات المرسل يعارض بعضها بعضا فمنها قوله ع
حكاية لقول النبي ص لحمنة بنت جحش تحيضي في كل شهر في علم الله ستا او سبعا ثم اغتسلي وصومي ثلثة وعشرين يوما او اربعة و
عشرين فانه يعارض الفقرة الناطقة بحصر الحيض في الصلوة والطهر في سبع وعشرين واجاب عنه بعض المحققين ره باحتمال
كون الترديد من الراوي ثم قال وعلى فرض كونه تخييرا والجمع بينه وبين الفقرات المتقدمة بعيد جدا فلا بد من الاحتياط وان الامر
بين التعيين والتخيير انتهى وتوضيح ضعف الوجه الاول جوابا هو انه لا غائلة في حجية الفقرة المشتملة على تعيين السبعة لانها
تعينها واذا كان الترديد في الفقرة الاخرى من الراوي في تعيين الستة او السبعة لاحتمل ان يكون ما صدر عن المعصوم هي السبعة
فلا يسري اجمال تلك الفقرة الى الفقرة المبينة ولكن لا يخفى ان احتمال كون الترديد من الراوي في غاية البعد وبما ذكر من الجوابين
يندفع الايراد لو قرر بوجه اخر وهو ان الرواية قد اشتملت على التخيير بين الستة والسبعة والفتوى على تعيين السبعة فلا يصح
ان يستند فيهما اليها والظاهر انه الى الجواب عن هذا التقرير اشار في كشف اللثام حيث قال واقتصاره يعني العلامة ره على السبعة
كالاكثر لاقتصار الصادقية عليها واحتمال كون او من الراوي انتهى ثالثها ما اورده صاحب ك ره من ان مقتضى روايتي ابن بكير
هو التحيض بالثلثة دائما في غير الدور الاول وقال في كشف اللثام بعد ذكر الاولى من روايتي ابن بكير ما نصه ثم ظاهر الخبر تحيضها
في الشهر الاول خاصة بعشرة ثم بثلثة في كل شهر كما قاله ابو علي بل كون العشرة كلها حيضا في الشهر الاول غير معلوم فيحتمل التحيض
في كل شهر بثلثة والوجه فيما ذكره من الاحتمال الاخير هو ان الامر بترك الصلوة عشرة ايام لا يتعين كونه من جهة ان تلك العشرة
حيض فلعله لاستكشاف حالها من جهة ان دمها يتجاوز العشرة ام لا لانها مبتدئة لا يتبين حالها سابقا وانه بعد ما تبين التجاوز
تجعل ثلثة من العشرة حيضا وتقضي ما فاتها من السبعة الباقية مما يلزمها قضاؤه وهذا الايراد يتجه جدا واجاب عنه في الجواهر
بظهور ارادة المثال من ذكر شهر للعشرة وشهر للثلثة فلا خصوصية فيه بل المراد انها تحيض شهرا عشرة وشهرا ثلثة مضافا الى

امكان استفادته من مضمرة سماعة وخبر الخزاز بعد صرفهما عن ظاهرهما من ارادة التخيير من الثلثة الى العشرة في كل الادوار ونحن
نقل الفتوى به عن المرتضى ره وظاهر الصدوق وقدره لكنه لمعارضته بما سمعت يقوى تنزيله على ما ذكرنا ثم قال فيها كل ذا مع عدم
القول بالفصل بين الدور الاول وغيره من الادوار في ذلك سوى ما ينقل من ابي علي من الفتوى بمضمون مقطوعة ابن بكير اي التحيض
بعشرة في الدور الاول ثم ثلثة ثلثة لكنه مع انه نقل عنه خلاف ذلك من التحيض بثلثة ثلثة فقط معرض عن دليله بين الاصحاب
مع عدم صراحة فيما ادعاه لاحتمال ارادة التحيض بالعشرة في الشهر الرابع وانت خبير بان ما ذكره اولا اليس اولى من ان يقال ان التحيض
بالعشرة في الاول انما هو من باب الخصوصية وكونه وظيفة تلك الشهر او انه مبني على استعلام تجاوز دمها العشرة وان التحيض
بالثلثة بعد ذلك من باب المثال لكونه وظيفة الاشهر المتاخرة بل هذا اظهر من جهة قطع بعض الكلام الدال على الحكمين عن بعض
تفريع قوله فان استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة ثلثة ايام على الكلام السابق خصوصا مع ملاحظة ما اعترف به من ان فتوى
المقطوعة لذلك في راويها واحد وهو ابن بكير وما ذكره من احتمال ارادة التحيض بالعشرة في الشهر الرابع احتمال موهوم لا يحتمل الظاهر
واما ما ذكره ثانيا من استفادة ذلك من مضمرة سماعة وخبر الخزاز بعد صرفهما عن ظاهرهما فلا تجدي الاستفادة مما هو ليس
من قبيل الظاهر مع كون التنزيل على ما ذكره اقتراحا كما لا يخفى واما ما ذكره من عدم القول بالفصل فلا حجة فيه لان مثل ذلك
من الاتفاقيات وليس صالحا للكشف عن قول الحجة ره وابعدها ما اورده صاحب الرياض ره من ان الجمع فرع وجود شاهد عليه
وليس فيبطل لان الجمع ح خروج عن ظاهر الطرفين بغير دليل واما انتفاء الشاهد فواضح نعم قد يتخيل ان مقطوعة سماعة والموثقة
شاهد وستعرف عدم صحة شهادتهما بذلك فتدبر الى ان الظاهر منهما هو التخيير بين الثلثة والعشرة وما بينهما كما ياتي فنقل
القول به عن الصدوق ره والسيد ره فالاقوى بعد تسليم دلالتهما الرجوع الى المرجحات وهي مع المرسلة ثم ان بعضهم انه لو منع
من وجود المرجح تخير الفقيه في افتاء المرأة في تخييرها ويمكن الجواب بان التخيير [illegible] ليس من باب التخيير الواقعي حتى يحتاج الى
شاهد لكن مقتضى دلالة الفاظ طرفي الجمع على ذلك وانما هو من باب التخيير [illegible] من باب عدم تيسر المرجح لاحدهما وان
التخيير ح انما يثبت للمرأة في تحيضها الا للمجتهد في الافتاء والسر في ذلك ان المأمور والمكلف بالاخذ بحكم الحيض انما هي المرأة
دون المجتهد غاية ما هناك انه نائب عنها في استفادة الحكم فاذا لم يتيسر له الترجيح كان المقام كالمسائل التي تعارض فيها الخبران فلم يكن
من الترجيح وقد اطلقت الاخبار العلاجية مضافا الى دلالة العقل بالتخيير بين الخبرين فيتخير بينهما انها مخيرة هذا وذكر صاحب الجواهر
ره في دفع الحاجة الى الشاهد انه يمكن القول بعدم الحاجة اليه في خصوص المقام لانتقال الذهن الى التخيير عند الامر بشيئين متضادين
في وقت واحد من امر واحد او ما هو بمنزلته ولا يخفى ان التخيير عليه توجه المنع الى كون ما نحن فيه من ذلك القبيل حتى بعد تسليم اصل القاعدة
الكلية التي ادعاها وذكر بعض المحققين ره تخير المرأة مقطوعة سماعة على احد الاحتمالين بل على كليهما حيث ان المتيقن من
مدلولها بعد التردد بين الاحتمالين هو التخيير بين الثلثة والعشرة ومنه يعلم انه لو فرض عدم دلالة موثقتي ابن بكير على التخيير
المذكور كفت المقطوعة المجمع عليها كما عن الخلاف في معارضة المرسلة ولا يقدح في ذلك اجمالها لانها معارضة على كل حال لكن
يعارضها الموثقتان بناء على ظهورهما في التحيض بثلثة من كل شهر ح فالمتعين بعد فرض عدم الترجيح هو الرجوع الى مضمون
الموثقتين لموافقتهما لاصالة عدم زيادة الحيض على المتيقن ومن هنا يظهر القول بثلثة كما هو خيرة ابن الجنيد والمص ره في [illegible]
بل كونه اقوى من القول الاول بناء على عدم ثبوت الترجيح للمرسلة على وجه تطمئن به النفس لكن يمكن على هذا الفرض ان يقال
ان حمل الموثقتين على ما ظاهرهما من مذهب العشرة وابن الجنيد يوجب مرجوحيتهما لشذوذهما فلا بد من طرحهما او ارجاعهما الى
مضمون المقطوعة كما فهم الاكثر فينحصر التعارض فيما بين المرسلة والمقطوعة فيقوى القول بالتخيير بين المرسلة وبين الموثقات
هذا كلامه زيد في علو مقامه وفيه مواقع للنظر الاول ان الحكم في تعارض المقطوعة والموثقتين على تقدير انتفاء الترجيح
ما الرجوع الى مضمون الموثقتين لموافقتهما لاصالة عدم زيادة الحيض على المتيقن ليس في محله لان الموثقتين توافقان المقطوعة
في احد الشهرين اما من جهة كون الحكم فيها بالنسبة اليه ثلثة ويبقى مخالفتهما لها في الشهر الاخر من جهة كون الحكم فيها هو التحيض
بعشرة فيدور الامر بين الاخذ بالثلثة الموافق لاصالة عدم زيادة الحيض عن المتيقن وبين الاخذ بالعشرة الموافق لقاعدة
الامكان ومعلوم ان القاعدة حاكمة على الاصل المذكور لان وضعها انما هو في مقابل الاصل فهي مخالفة له دائما ولو بني

الامر على تقديم الاصل عليها لم يبق لها مورد الثاني ان مجرد كون ظاهر الموثقتين موجبا للشذوذ فيهما لا يصلح قرينة على صرفهما
على ظاهرهما فيتعين الطرح الثالث ان كفاية المقطوعة في افادة ثلثة من شهر وعشرة من اخر ولو على سبيل التخيير في الابتدا
بشيء منهما ممنوعة لان غاية مؤديها هو التخيير بين الثلثة والعشرة واما ان كلا منهما في شهر فليس فيها عليه دلالة فيجوز
ان يكون حكمها في مدة ثلثة وعشرين يوما او لبث المرسلة صالحة لتقييدها بالشهر لكونها متضمنة لحكم مغاير وعلى هذا فيصح ان
يكون مخيرة بين التحيض في كل شهر بسبعة وبين التحيض بثلثة وعشرة في مدة ثلثة وعشرين يوما مثلا الا ان يدعى الاجماع على
كون شيء من الوظائف على الخلاف في الاقوال ثابتا في كل شهر وتحققه ممنوع لان منهم من قال بانها تجعل عشرة حيضا وعشرة طهرا
مضافا الى انه لو اغمض عن ذلك وفرض ان الوظائف كلها مقيدة بالشهر لم يكن ذلك دليلا على حصول الاجماع لان التوافق في كونها
في شهر انما هو من باب الاتفاق لا من باب الاجماع على اعتبار التحيض في شهر ووقوع الخلاف في خصوصيته ومقداره واما ما ذكره
صاحب المستند من نفي صلاحيتها للاحتجاج من جهة اجمالها استنادا الى كون الاكثر عشرة والاقل ثلثة يتصور على وجوه مختلفة
كان تتحيض في كل شهر بما شاءت من الثلثة او العشرة او منهما وبما بينهما او في شهر بالاولى وفي اخر بالثانية مخيرة في التعيين او
مع تعيين الاول للثلثة والثاني للعشرة او بالعكس مع امكان القدح في دلالتها على الجواز بالعدد بين فيندفع بما اشار اليه المحقق
المذكور من كون التحيض بثلثة من شهر وعشرة من اخر مخيرة في تقديم ما شاءت منهما هو القدر المتيقن لا يقال ان جملة من الاخبار
قد دلت على ان الحيض في كل شهر مرة وقد عقد في الوسائل لذلك بابا وقال في اخره ان الاحاديث الدالة على ان الحيض مرة كثيرة
متفرقة كما مضى ويأتي ويحمل المبتدأة والمضطربة بذلك مع استمرار الدم اذا لم يكن هناك تمييز كما تقدم لانا نقول قد بينا سابقا
ان تلك الاخبار انما سيقت لبيان الغالب في طبايع النساء وليس فيها دلالة على كون الحكم التكليفي هو الاخذ من كل شهر ايام الحيض
واما ما ذكره صاحب الوسائل فهو انما نشأ من اجتهاده في فهم الاخبار والجمع بينها ولا حجة فيه بل هو اول الكلام ثم انه بقي الاشكال
في ان قوله في مقطوعة سماعة فاكثر جلوسها عشرة واقله ثلثة ايام وقوله في رواية الخزاز اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة يقتضيان
ان لها الخيار في كل شهر مثلا بين ان تجعل حيضها عشرة حتى انها لو اخذت بذلك دائما كان لها ذلك وكذا لها ان تاخذ بالثلثة
فتجعلها حيضا في كل شهر مثلا حتى انها لو لم تاخذ في شيء من الاشهر بالعشرة اصلا كان لها ذلك فهما مطلقان من هذه الجهة لا
مجملان تنبيه قال في جامع المقاصد ان المراد بتخييرها في الاعداد والتخصيص انما هو اول مرة لا مطلقا بحيث يجوز لها ذلك في
كل شهر وان كانت عبارات الاصحاب مطلقة لبعد اختلاف مرات الحيض زمانا وعددا ولان ذلك قائم مقام العادة والعادة
انتهى وانت خبير بان ما ذكره من التعليل ليس امرا مستفادا من النصوص ولا مما يستند فيه الى حجة شرعية فلا عبرة به فتدبر
القول الثاني مثل القول الاول الا انه قيد فيه بكون الثلثة من الشهر الاول والعشرة من الشهر الثاني قال الشيخ ره في ط فان لم يكن
هناك نساء او كن مختلفات تركت الصلوة والصوم في الشهر الاول ثلثة ايام وفي الثاني عشرة ايام او في كل شهر سبعة ايام
لان في ذلك روايتين لا ترجيح لاحديهما على الاخرى وهما متفاوتتان انتهى واراد برواية سبعة مرسلة يونس ولهذا قال في
التهذيب الشيخ ره بمرسلة يونس عن الصادق ع قال وتحيضي في كل شهر في علم الله سبعة ايام او ستة ثم قال ومقتضاها التخيير بين الستة و
السبعة فلا وجه للاقتصار على السبعة واراد برواية الثلثة من شهر وعشرة من اخر روايتي ابن بكير المتقدمتين كما صرح بذلك صاحب
الكشف وورد على التمسك بها ان مقتضى روايتي ابن بكير هو التحيض بالثلثة دائما في غير الدور الاول ولا دلالة لهما على التحيض بالثلثة
دائما في غير الدور الاول ولا دلالة لهما على التحيض بالعشرة بعد الثلثة كما ذكره الشيخ ره واتباعه انتهى ولا يخفى عليك انه يرد على هذا
القول ما يرد على سابقه مضافا الى انه لا دليل على تقديم الثلثة في الشهر الاول وتاخير العشرة الى الشهر الثاني القول الثالث ما ذهب
اليه المصنف ره في النافع والعلامة ره في نهاية الاحكام وهو انها تتخير بين احد الامرين من التحيض في كل شهر بسبعة ايام او التحيض في
كل شهر بستة ايام وبين ثلثة من شهر وعشرة من اخر وقال في نهاية الاحكام فان اختلفن او فقدن تحيضت في كل شهر بسبعة ايام
او ستة او ثلثة من شهر وعشرة من اخر وحجته ما ذكره في المنتهى من قوله ع لحمنة بنت جحش وتحيضي في كل شهر في علم الله ستة ايام
او سبعة وقول الصادق ع هذه سنة التي استمر بها الدم اول ما تراه ثم قال ويحتمل ردها الى اقل الحيض لانه المتيقن والزائد مشكوك
فلا يترك اليقين الا بمثله او امارة ظاهرة كالتمييز والعادة وردها الى العشرة لانه دم في ايام الحيض مع امكانه فيكون حيضا ولان

فى احكام الاستحاضة

العادة كثرة الدم للمبتدأة ثم قال والاقرب ما قدمناه لما مرّ ولقول الصادق ع المرأة اذا رأت الدم فى اول حيضها واستمر الدم تركت الصلوة
عشرة ايام ثم تصلى عشرين يوما فان استمر الدم بعد ذلك تركت الصلوة ثلثة ايام وصلت سبعة وعشرين يوما انتهى ولا يخفى
عليك ان لارباب هذا القول مسلكين احدهما ابقاء التخيير بين الستة والسبعة على ظاهره كما هو مذهب المصنف ره وثانيهما ردها
الى اجتهادها ورايها فيما يغلب على ظنها انه اقرب الى عادتها او عادة نسائها او ما يكون انسب بمزاجها من الحرارة ونحوها او ما يكون
اشبه بلون الحيض وامثال ذلك وحكى هذا المسلك عن العلامة ره فى المنتهى والنهاية ولم يحضرنى المنتهى الا ان الموجود فى النهاية
بعد العبارة التى حكيناها عنها بلا فصل ما نصه فروع الاول يحتمل فى قوله ع ستا او سبعا ردها الى الاجتهاد فيما غلب على
ظنها انه اقرب الى عادة نسائها او ما يكون اشبه بلونه جعلته حيضا والتخيير لانه موضوع له والاول اقوى لئلا يلزم التخيير فى السابع
بين وجوب الصلوة وعدمها ولا تخيير فى الواجب انتهى وهذا القول قد اورد عليه فى الرياض تبعا للمحكى عن شرح المفاتيح بان وجهه
ان مؤدى المرسلة انما هو تعيين السبعة دون التخيير بينها وبين الستة لقوله ع فى المبتدأة وان لم يكن لها ايام قبل ذلك واستحاضت
اول ما رأت فوقتها سبع وطهرها ثلث وعشرون وقوله ع فيها اقصى وقتها سبع واقصى طهرها ثلث وعشرون وقوله ع فى ذيل
الرواية فسنتها السبع والثلث والعشرون لان قصتها قصة حمنة حين قالت انى اثجه ثجا وهذه الفقرات الواردة فى مقام البيان
كالنص بل صريح فى التعيين خصوصا بملاحظة قوله ع واقصى طهرها ثلث وعشرون لان الستة لو كانت قرءا من حيضها لكان اقصى
طهرها اربعة وعشرين فلا بد من حمل قوله ع فيما حكاه اولا عن رسول الله ص ستة او سبعة على كونه ترديدا من الراوى ولكن يدفعه
ان ذكر الستة او السبعة متعاطفين بلفظة او صريح فى التخيير وان الاقتصار على السبعة فى الفقرات المتاخرة انما هو من باب
الاكتفاء باحد فردى المكلف به والمصحح لهذا الاطلاق كونه مكلفا به ومراعاة الاختصار واحالة التفصيل على ما تقدم فى الكلام
وهذا باب مطرد فى المحاورات كما لا يخفى على من له خبرة بمواقع الكلمات والحمل على ترديد الراوى مع كونه خلاف الظاهر من اصله ينافيه
ان الراوى نفسه صرح فى ثلثة مواضع بان حيضها سبع ولو فرض انه كان مترددا فى السبع ايضا بطل الاستدلال بها على تعيين السبعة
مع انه لو كان مترددا كان اللازم عليه ذكر الطرف الآخر من ترديده ولم يذكره ولو فرض انه كان مترددا فى الاول جازما بالتعيين
بعد ذلك مع وقوع الفصل بين الفقرتين بشيء يسير كان دعواه مما لا يصغى اليه عاقل فضلا عن فاضل واما قوله ع اقصى طهرها ثلث
وعشرون فالمراد به ان اقصى ما يتصور من طهرها مع وجود ما اقترن به من التحيض بسبعة انما هى الثلثة والعشرون فهذا القول
من جهة اشتماله على التخيير بين الستة والسبعة مما لا اشكال فيه ولا يخفى عليك انه يرد على هذا القول ما يرد على سابقيه مما سوى
جهة تعيين السبعة فيهما وتعيين الثلثة فى الشهر الاول فى القول الثانى القول الرابع انه يتعين عليها التحيض بسبعة ايام فى كل شهر
فتترك الصلوة والصوم فى تلك الايام السبعة وتصلى وتصوم ما بقى من الشهر ثم لا تزال هذا دابها الى ان تعلم حالها وتستقر على
حال وهو مذهب الشيخ ره فى النهاية وصاحب الرياض ره وحكى عن الاقتصاد والتلخيص وعن شرح المفاتيح للمحقق البهبهانى ره وهذا
القول مبنى على طرح ما عدا مرسلة يونس من الروايات لاجمال دلالتها او لضعف سندها او عدم مكافئتها للمرسلة فيؤخذ بها
وليس هنا شك فى تطبيقها على هذا القول مع كون بعض فقراتها قد تضمن الترديد بينها وبين الستة ووجهه احسن من ان يقال انه مع
دوران الامر بين تعيين السبعة وبين التخيير بينها وبين الستة يكون مقتضى الاحتياط هو الاخذ بالمعين ولكنك خبير بسقوط
هذا الوجه بعد ما بيناه فى ذيل الكلام على القول السابق من كون صدر الكلام على المبتدأة فى المرسلة صريحا فى التخيير وان الاكتفاء
باحد طرفيه بعد ذلك غير قادح لصحة الاعتماد على ما تقدم من صدر الكلام فيرتفع الدوران بين التعيين والتخيير القول الخامس
انها يتعين عليها التحيض بستة ايام من كل شهر وحكى هذا القول فى السرائر عن بعض اصحابنا والظاهر ان حجته مرسلة يونس بعد
طرح ما عداها من الاخبار لكن بضميمة كون الترديد من الراوى والاخذ بالقدر المتيقن الذى هو الاقل للاحتياط للعبادة بتقليل
تركها ومعلوم ان هذا انما يحصل بالستة وفيه ما قدمناه من ان كون الترديد من الراوى من جملة الاحتمالات الموهومة التى
لا يعبأ بها وكون المرسلة ظاهرة فى التخيير من جهة صراحة صدر الكلام فيه الموجب لظهور ذيله ايضا فى ذلك القول السادس انها
تتخير فى كل شهر بين التحيض بستة او سبعة وهذا القول ذهب اليه العلامة ره فى التذكرة ووصفه بانه اشهر قال فيها اذا لم يكن
للمبتدأة تميز ولا اقارب ولا اقران تحيضت فى كل شهر بستة او سبعة على الاشهر لقول الصادق ع ان النبى ص قال لحمنة تحيضى فى

كل شهر في علم الله ستة او سبعة ثم حكى اقوالا اخر ثم قال والاقرب الاول انتهى ومعلوم ان الاستدلال انما يتم مع طرح الروا
الاخر القول السابع انها تتحيض في كل شهر بثلثة ايام وهذا القول قد نص عليه المص ره في المعتبر بقوله والوجه عندي تحيض كل
واحدة منهما يعني المبتداة بالمعنى الاخص ومن لم تستقر لها عادة ثلثة ايام لانه اليقين في الحيض وتصلي وتصوم بقية الشهر
استظهارا وعملا بالاصل في لزوم العبادة ويتجه عليه اولا انه لا دليل بعد طرح الاخبار على تعيين الشهر للحيض حتى يجعل ثلثة
منه وثانيا ان قاعدة الامكان بعد الاعتراف بها تقتضي العشرة فلا وجه للاخذ باليقين مع جريانها القول الثامن انها
تتحيض في كل شهر عشرة ايام وهذا ما حكاه المص ره هنا بقوله وقيل عشرة وذكره في المعتبر بقوله قال بعض فقهائنا تجلس
عشرا وهو اكثر الحيض لانه زمان يمكن ان يكون حيضا انتهى وهو مبني على طرح اخبار المسئلة والا فلا وجه للرجوع الى قاعدة
الامكان التي هي من قبيل الاصل مع كون الاخبار ادلة اجتهادية ويتجه عليه ان قاعدة الامكان بعد طرح الاخبار لا تعين كون
العشرة من شهر بل تجري بعد انقضاء اقل الطهر ولازمه جعل عشرة حيضا وعشرة طهرا القول التاسع انه يتعين عليها التحيض
في الشهر الاول بعشرة ايام وفي الشهر الثاني بثلثة حكاه ابن ادريس ره عن بعض الاصحاب وحجته موثقتا ابن بكير و
مقطوعة سماعة واستفيد تقديم العشرة على الثلثة من تقديمها الاولى على الثانية في الذكر ولا يخفى ان التقديم في مجرد الذكر
ليس بمثابة الظهور مضافا الى ما تقدم من الاشكال في دلالة الموثقتين على الثلثة والعشرة بناء ان الظاهر ان وظيفتها الاستمرار
على الثلثة فيما بعد الشهر الاول القول العاشر عكس القول السابق وهو انها تتحيض في الشهر الاول بثلثة ايام وفي الشهر الثاني
بعشرة ونقله العلامة ره في لف عن ط وعن ابن البراج والظاهر ان حجته رواية الخزاز كما قيل المشتملة على قوله اقل الحيض ثلثة واكثره
عشرة بدعوى ظهورها في لزوم التحيض في الشهر الاول بالاقل وفي الشهر الثاني بالاكثر ولا يخفى ان ظهور المدعى مستند الى
مجرد التقديم في الذكر وقد عرفت ضعفه مضافا الى ان دلالتها على تعيين شيء من العددين لشيء من الشهرين في غاية الخفاء و
الاظهر ان الجواب المذكور فيها اشارة الى ان التخيير بين الامرين القول الحادي عشر انها تتحيض بعدد في كل شهر بين ثلثة ايام الى
عشرة وهو الذي حكاه في لف عن السيد المرتضى ره ثم قال وكانه مذهب ابن بابويه لانه قال اكثر جلوسها عشرة ايام وفي الحدائق
زيادة التقييد بقوله في كل شهر في ذيل العبارة وحجة هذا القول كما قيل روايتا سماعة والخزاز المتقدمتان في حجة القول الاول
ويتجه عليه المنع من ظهورها في افادة كون ما بين الثلثة والعشرة طرفا للتخيير والظاهر هو التخيير بين نفس الثلثة والعشرة القول
الثاني عشر انها تجعل عشرا حيضا وعشرا طهرا ولا عبرة بالشهر على هذا القول وهو الذي ذهب اليه السيد ره وابن زهرة
في الغنية قال ره فاذا رات المبتداة الدم وانقطع لاقل من ثلثة ايام فليس بحيض وان استمر ثلثة كان حيضا وكذا الى تمام العشرة
فان رات بعد ذلك دما كان استحاضة الى تمام العشر الباقي لان ذلك هو اقل ايام الطهر فان رات في اليوم الحادي والعشرين
دما واستمر بها ثلثة ايام فهو حيض لمضي اقل ايام الطهر وكذا لو انقطع الدم اولا فما راته بعد ثلثة ايام ثم راته يوم الحادي عشر من
وقت ما رات الدم الاول فانه دم الاستحاضة لانها راته في ايام الطهر وكذا الى تمام الثالث عشر فان رات في اليوم الرابع عشر
دما كان من الحيضة المستقبلة لانها قد استوفت ايام الطهر وهي عشرة وعلى هذا اعتبر بين الحيضتين اقل ايام الطهر ويحكم بان الدم
تراه فيها دم استحاضة الى ان تستقر لها عادة تعمل عليها وترجع اليها وطريقة الاحتياط تقتضي ما ذكرناه والعمل عليه عمل على
اصل معلوم انتهى ومحصل مستنده بعد طرح الروايات كلها هو الرجوع الى قاعدة الامكان في جعل العشرة حيضا والى
ان الطهر لا ينقص عن العشرة في جعل العشرة الاخرى طهرا ولما كان الدم موجودا كان اللازم في الحكم بكون شيء من ايامه
طهرا هو الاقتصار على اقل ما يحتمل وهذا القول على تقدير طرح جميع الروايات قوي جدا القول الثالث عشر ما ذكره في
كشف اللثام نقلا عن الجامع من ان كلا من المبتداة بالمعنى الاخص والمضطربة التي لم يستقر لها عادة تتخير في كل شهر بين
السبعة والثلثة عملا بالرواية واليقين ومحصله بعد طرح ما عدا مرسلة يونس من الروايات هو التخيير بين العمل بمقتضى المرسلة
الذي هو الاخذ بتعيين السبعة بالتقريب المتقدم في حجة القول الاول وبين العمل بمقتضى اليقين الذي هو الاخذ بالثلثة و
انت خبير بما فيه من الضعف لان الرواية ان كانت معتبرة لم يسغ العمل باليقين وحده والا لم يكن وجه للعمل بالرواية فالتخيير بينهما
انما هو من قبيل التخيير بين الاصل والدليل وفساده واضح ويمكن ان يكون مستند جعل الثلثة طرفا للتخيير هو انضمام موثقتي

ابن بكير بناء على افادتهما للتحيض بالثلثة من كل شهر بقرينة ان الانتظار الى العشرة انما هو من جهة مراعاة ان الدم هل يتجاوز العشرة
ام لا والا فالمجموع حيضا انما هي الثلثة فيقضي ما يحتاج الى القضاء مما تركته في السبعة منها كما اشار اليه عبارة كشف اللثام التي
قدمنا ذكرها فيما اورد على حجة القول الاول ولكن لا يخفى ان الاستناد في الاحكام الشرعية الى مثل هذا الاحتمال مما لا ينبغي
له القول الرابع عشر ما حكاه في كشف اللثام عن موضع من ط من ان المبتدأة تدع الصوم والصلوة كلما رات الدم وتفعلهما كلما
رات الطهر الى ان تستقر لها عادة كما قاله في النهاية والاستبصار للمتحيرة واستدل عليه بانه روي عنهم ع كلما رات الطهر صلت
وكلما رات الدم تركت الصلوة الى ان تستقر لها عادة انتهى ما في كشف اللثام واشار بالرواية الى ما رواه يونس بن يعقوب عن ابي
يعقوب بصير عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن المراة ترى الدم خمسة ايام والطهر خمسة ايام وترى الدم اربعة ايام وترى الطهر ستة
ايام فقال ان رات الدم لم تصل وان رات الطهر صلت ما بينها وبين ثلثين يوما فاذا تمت ثلثون يوما فرات دما صبيبا اغتسلت و
استثفرت واحتشت بالكرسف في وقت كل صلوة ومثله غيره الا انه قال في ذيله فان انقطع يعني بعد شهر والا فهي بمنزلة المستحاضة
ولكن لا يخفى انه لا بد من توجيه الروايتين وتطبيقهما على المطلوب بمثل ما ذكره الشيخ ره في الاستبصار في ذيل تطبيقهما على المتحيرة
بانها رات ما يشبه دم الحيض خمسة مثلا ثم خمسة مثلا دما يشبه الاستحاضة ففرضها ان تجعل ما يشبه دم الحيض حيضا والاخر طهرا
وكذا الحال لو رات النقاء بدل ما يشبه دم الاستحاضة الا ان قوله ع بمنزلة المستحاضة مناسب لكون الطهر الذي راته هو النقاء
ومنافر لكونه هو ما يشبه دم الاستحاضة وبعد ذلك كله ليس القول المذكور قولا تاما في المسئلة كما نبه عليه بعض المحققين ره اذ قد
لا يتخلل الطهر بين ايام الدم فلا بد من الرجوع الى الحكم الاخر ثم ان المص ره في المعتبر بعد ما حكى التوجيه المذكور عن الشيخ ره قال وهذا
تاويل لا باس به ولا يقال الطهر لا يكون اقل من عشرة لانا نقول هذا حق ولكن ليس طهرا على يقين ولا حيضا بل هو دم مشتبه
تعمل فيه بالاحتياط انتهى ويكفي في سقوط الاستدلال تعبير المص ره عما استفاده الشيخ ره من الروايتين بالتاويل هذا و
المختار عندي هو القول السادس اعني كونها مخيرة بين التحيض بستة وبين التحيض بسبعة في كل شهر لان النبوي المذكور في مرسلة
يونس معروف مشهور عند الخاصة والعامة حتى تعرض لذكره من ليس من شانه التعرض للاخبار كالجوهري في الصحاح مضافا
الى ما عرفت مما يقوي نفس المرسلة في طي حجة القول الاول فلا وجه للاعراض عنها ولا لصرفها عن ظاهرها واما الروايات الاخر
فقد عرفت ان روايتي ابن بكير ايضا معتبرتان من جهة السند في الجملة الا انهما ليستا ظاهرتين في الامر بالاخذ بالثلثة من شهر
وعشرة بل ظاهرتان في كون وظيفتها عشرة في الشهر الاول وثلثة ثلثة في الاشهر المتاخرة ولا اقل من اجمالهما من جهة التردد
بين المعنيين والجمع بين مضمون المرسلة وبين المعنى الظاهر منهما مما لم يقل به احد كما انه لم يقل بنفس ذلك المعنى الظاهر سوى
ابن الجنيد واما المرسلة فهي معمول بها اما بالاستقلال او مخيرا بين مضمونها وبين غيرها ومن جميع ما ذكرناه تعرف ان المرسلة
اشهر منهما فتقدم عليهما عند التعارض لذلك السند وللعمل واما ما عن الخلاف من الاجماع على رواية ابن بكير فان اراد به الاجماع
على مضمونه فسقوطه لا يحتاج الى دليل البيان وان اراد به الاجماع على روايته ونقله عادة الاجماع في كلامه بالنسبة اليها شهرة
منقولة لا تكافئ الشهرة المحصلة المؤيدة بالنقل وعمل الاصحاب على مضمون المرسلة هذا ويبقى الكلام بعد ذلك في امور
الاول بيان معنى قوله ص في علم الله في متن المسئلة قال في الذكرى معنى قوله ص في علم الله اختصاص علمه بالله اذ لا حيض لها معلوم
عندها او فيما علمك الله من عادات النساء فانه القدر الغالب عليهن ويكون كخبر محمد بن مسلم عن الباقر ع في المستحاضة تنظر بعض
نسائها فتقتدي باقرائها انتهى وقال بعد ذلك في طي فروع المسئلة انه على التفسير الثاني لعلم الله المؤيد بالخبر تجتهد في النساء و
تاخذ عادة الاقرب اليها من جهة الابوين انتهى واستبعد المعنى الثاني جماعة ممن تاخر عنه وهو في محله لعدم مساعدة اللفظ عليه
وحكى جمال المحققين ره في حواشي الروضة عن الطيبي في شرح المشكوة ما نصه اي فيما علمك الله او في علمه الذي بينه للناس وشرعه
لهم انتهى والاظهر عندي ان الظرف يعني قوله ص في علم الله صفة لشهر لكونه منكرا يجوز وصفه به والمعنى في كل شهر معلوم لله ووجه
التخصيص بعلم الله هو انها لا تدري كون شهر ترى الدم الثاني انه قال المص ره في المعتبر هل المراد بقوله ص ستة او سبعة ايام التخيير او
العمل بما يؤدي اجتهادها اليه ويغلب انه حيضها قيل بالثاني لانه لولا ذلك للزم التخيير بين فعل الواجب وتركه والاول عندي اشبه
لانه تمسك بظاهر اللفظ وقد يقع التخيير في الواجب كما يتخير المسافر بين الاتمام والقصر في بعض المواضع انتهى وقال العلامة ره

في نهاية الاحكام يحتمل في قوله ستاً او سبعاً ردها الى الاجتهاد فما غلب على ظنها انه اقرب الى عادتها نساءها او ما يكون اشبه بلونه
جعلته حيضاً والتخيير لانه موضوع له والاول اقوى لئلا يلزم التخيير في السابع بين وجوب الصلوة وعدمها ولا تخيير في الواجب
انتهى وحكى مثله عن المنتهى وقال في الذكرى ظاهر الخبر التخيير بين الستة والسبعة ولا محذور في التخيير بين الواجب وتركه لوجود
مثله في الصلوة في الاماكن الاربعة والتسبيح بدل الحمد في الاخيرتين ويمكن عودها الى ما يغلب على ظنها لقوة طرف الظن ووجوب
العمل بالراجح انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من التعليل لنفي المحذور وفاقاً للمصرح غير واف لنفيه لان وجود مثل ذلك في الصلوة
وفي التسبيح بدل الحمد لا يحسم الاشكال وانما يوجب سرايته الى مثل ذينك الموردين ايضاً مع انه يمكن ان يقال ان الصلوة ركعتين
مباينة للصلوة اربع ركعات باعتبار انضمام التسليم الى تشهد الركعة الثانية في الاولى والى تشهد الركعة الرابعة في الثانية
واما ما ذكره ثانياً وفاقاً للعلامة قده وبعض من تقدمه كما اشار اليه المصرح بحجة عليه انه غير مطرد اذ قد تفقد ما يغلب على
ظنها من عادتها او ما هو اشبه بلون الحيض والاولى في توجيه التخيير ما ذكره صاحب الجواهر قده من ان التخيير بين الستة والسبعة
تخيير في سبب الوجوب والحرمة من التحيض وعدمه واورد عليه ايضاً بعض المحققين قده بالنقض بايام الاستظهار ثم قال وحله ان
التخيير بين فعل الواجب وتركه بمعنى التخيير في ايجاد سبب وجوب الشيء وعدمه ممكن وواقع ونظيره الحاضر في شهر رمضان بين الاقامة
والسفر والمسافر بين الاقامة وعدمها وتحصيل الاستطاعة وابقاء النصاب ودعوى ان اختيار التحيض فيما نحن فيه لا يصلح
ان يكون من هذا القبيل اذ ليس المراد من التحيض الا تكلف وظيفة الحائض شرعاً وليس هنا موضوع خارجي اختياري يكون وجوده
سبب الحكم شرعي فلا يحصل التخيير ههنا بين التخيير والعدم الا التخيير ههنا بين فعل العبادة وتركها وورود نظير ذلك في الاستظهار لا يجوزه
ولهذا جعل هذا من شواهد وجوب الاستظهار مدفوع بان هذا ممتنع في التخيير الواقعي بين ايجاب الشيء على نفسه وتحريمه على
ان يكون حيضية اليوم السابع وطهريته في الواقع منوطاً باختيار المكلف وليس كذلك بل لا يعقل ذلك فان ذلك اليوم في
الواقع اما حيض واما طهر ولما جهلت المرأة بذلك تخيرت في البناء على ايهما شاءت نظير تخيير المجتهد بين الوجوب والتحريم
عند دوران الامر بينهما او تخيير المقلد في الرجوع الى المجتهد القائل بوجوب فعل والى القائل بحرمته ومنه يعلم الحال في ايام
الاستظهار ومما ذكرنا ان الاولى نظير ما نحن فيه بايام الاستظهار كما في جامع المقاصد دون ما ذكرنا من الامثلة تبعاً لكاشف اللثام
لان التخيير فيما نحن فيه بين البناء على وجوب الصوم والبناء على تحريمه لا بين ايجاد موضوع خارجي يترتب عليه وجوب الصوم
وعدم ايجاده فافهم انتهى وحاصل ما ذكره كلام متين الا ان ما ذكره في دفع الدعوى بالتقرير الذي بينه غير واف بدفعها لان التزام
تصادف الحقيقة لكنه جواب عن اصل الاشكال هذا ويتفرع على التخيير شيء وهو البحث عن انها هل تلتزم بشيء من الستة و
السبعة بمجرد اختيارها الى قبل العمل بمقتضاه وجهان اقويهما العدم للاطلاق الثالث انا قد بينا عند الاخذ في شرح كلام المص
قده ان حكم الرجوع الى الروايات يجري عنده في المبتدأة بالمعنى الاخص وفي المضطربة بمعنى من لم يستقر لها عادة ونحن نقول ان
هذا هو الحق لان ما استند اليه من مرسلة يونس يعطي هذا المعنى لقوله في ذيل الرواية في شأن من اختلطت ايامها فزادت و
نقصت حتى لا تقف منها على حد بعد الحكم عليها بالرجوع الى التمييز فان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها فلم تزل الاستحاضة
دارة وكان الدم على لون واحد فسنتها السبع والثلث والعشرون لان قصتها قصة حمنة حين قالت اثجه ثجاً ولكن قد نقل في الفرق
بين المبتدأة والمضطربة اقوال منها ما حكي عن الاقتصاد من تحيض المضطربة بسبعة في كل شهر او بثلثة في الشهر الاول وعشرة
في الثاني والمبتدأة بسبعة خاصة ولكن ما حكي عن الجمل والعقود والمهذب والاصباح العكس ومنها ما حكي عن الخلاف من تحيض
المضطربة بسبعة خاصة والمبتدأة بستة او سبعة او بثلثة وعشرة وليس على شيء منها دليل صالح للاستناد اليه الرابع انها هل
تتخير في تخصيص ما شاءت من ايام الدم بالتحيض سواء كانت من اول الشهر او وسطه او آخره او يتعين عليها التحيض من اول الشهر
قولان حكي اولهما عن المعتبر والاصباح والمنتهى والتحرير وغيرها واختار ثانيهما العلامة قده وقواه في كشف اللثام واستظهر
الاول في جامع المقاصد مع حكمه بان العمل بمقتضى الثاني اولى حجة القول الاول الاطلاق مثل قوله تحيضي في كل شهر في علم الله
ستة او سبعة ايام حجة القول الثاني وجوه احدها ما تمسك به العلامة قده في التذكرة من قول الصادق ع في رواية عبد الله
بن بكير تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوماً ثانيها قول الصادق ع في مرسلة يونس القصيرة عدت من اول ما رأت

الدم الاول والثاني عشرة ايام ثم هي مستحاضة ثالثها قول النبي صلى الله عليه وآله المحكي في مرسلة يونس الطويلة تحيضي في علم الله ستة او سبعة
ايام ثم اغتسلي وصومي ثلاثة وعشرين او اربعة وعشرين يوما رابعها ان عليها ان اول ما ترى الدم ويجوز كونه حيضا ان تحيض
لما عرفت من ان كل ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض الى ان يتجاوز العشرة ثم لا وجه لرجوعها عن ذلك وتركها العبادة فيها
وقضائها لما تركته من الصلوة ثم ان الظاهر موافقة الشهر الثاني للاول ويتجه على الاول ان رواية ابن بكير ليست معمولا
بها عندنا كما انه لم يعمل بها في اصل المسئلة حيث اختار في التذكرة القول بالتخيير بين الستة والسبعة وعلى الثاني ما ذكره بعض
المحققين ره من انها بظاهرها مخالفة للمشهور موافقة لما اختاره في الحدائق من عدم لزوم تخلل اقل الطهر بين اجزاء الحيضة
الواحدة لكنه قال بعد ذلك نعم يتجه الاستدلال بها بناء على التوجيه الذي ذكرنا فيها في مسئلة اقل الطهر فراجع والظاهر انه
اراد بذلك ما ذكره هناك من تفسير ما وقع فيها من قوله وان رات الدم من اول ما رات الدم الثاني تمام العشرة ايام ودام عليها
عدت من اول ما رات الدم الاول والثاني عشرة ايام بانها ان رات الدم قبل تمام العشرة لكن دام الدم الى ما بعد العشرة فتجعل
متمم العشرة حيضا والباقي استحاضة فيكون موافقا للقول المشهور انتهى ولا يخفى سقوط الاستدلال بمثله وعلى الثالث
ما اورده المحقق المذكور ايضا من ان ظهور المرسلة الطويلة وغيرها من روايات المسئلة في لزوم التقديم ممنوع لان تاخير التطهر
عن التحيض او عطفه عليه بثم انما يدل على وجوب تقديم الحيض اذا ثبت وجوب تقديمه في الدور الاول وليس في المرسلة وجوب
التحيض في كل شهر ستة او سبعة ويصدق ذلك بتحيضها في الدور الاول بسبعة من آخر الشهر ثم اغتسالها وتعبدها ثلثة وعشرين
يوما ثم تحيضها سبعة ايضا وهكذا والحاصل ان الشهر انما وقع في المرسلة ظرفا للتحيض فقط لا له وللتطهر اللهم ان يدعى تبادر ذلك
عرفا او يقال بعد ما تحقق ان الرواية في مقام بيان الحكم على مجموع الايام بجعلها سبعة حيضا وثلثة وعشرين طهرا فظاهر الرواية
بلحاظ مجموعها لزوم التوالي في ايام الطهر في كل شهر وهو لا يحصل الا بجعل السبعة اول الشهر او آخره وحيث لا قائل بتعين الآخر ولا
بالتخيير بين خصوص الاول والآخر تعين الاول فافهم فانه دقيق فالقول بالتقديم لا يخلو عن قوة مع كونه احوط انتهى وذكر صاحب
الجواهر ره للتقديم وجها آخر وهو انه قد يشكل الحكم بجواز جعل التحيض خارج العشرة بما عرفته سابقا من انها ترجع الى معرفة
حالها بمجرد تجاوز الدم العشرة من التمييز او عادة النساء مثلا او الروايات والا فلا تبقى منتظرة الى تمام الشهر فتامل جيدا
انتهى الخامس انه قال بعض المحققين ره ان ظاهر النصوص والفتاوى كون الاخذ بما تقدم من الروايات وظيفة من استمر بها
الدم الى ما بعد العشرة فلو رات بياضا لا يبلغ اقل الطهر بين دماء يبلغ اقل الحيض كان رات ثلثة او اربعة بياضا وهكذا كما هو
مورد روايتي يونس بن يعقوب وابي بصير المتقدمتين فالظاهر خروج هذا الفرض عن مورد الروايات المتقدمة فالحكم عليها
بمقتضى الروايات بان تحيض ببعض الدماء وتكمله لو نقص عن العدد المامور باخذه بالبياض المتقدم عليه او المتاخر عنه او كليهما
مشكل واشكل منه تخييرها في التحيض باي الدماء شاءت فيحتمل الرجوع الى اقل الحيض مخيرا من جملة من اي دم شاءت لعدم
المرجح والرجوع الى قاعدة الامكان وتكميل ما نقص عن العشرة من بياض احد الطرفين واما الرجوع الى روايتي ابي بصير ويونس
فلا ينفع لانهما دلتا على ان حكم هذه المرأة بعد ثلثين يوما حكم المستحاضة ولم يبين فيهما ما تحيض به بعد صيرورتها بحكم المستحاضة
وبالجملة فلم اجد مصرحا بشيء في هذه المسئلة الا ان ظاهر كشف اللثام حيث علل بجملة اقوال رجوع المبتدأة والمضطربة الى الروايات
قول الشيخ ره في النهاية والصدوق ره بان المتحيرة تصلي كلما رات الطهر وتدع الصلوة كلما رات الدم ان محل الكلام في المبتدأة
والمضطربة اعم من ان يستمر بها الدم او ينقطع ويعود لدون العشرة ويؤيده ان استمرار الدم بحيث لا يتخلل نقاء يوم او اقل او
اكثر نادر جدا فلا يحمل عليه اطلاق الموثقة المتقدمة الواردة فيمن استمر بها الدم وح فالرجوع الى الروايات في حقها لا يخلو عن قوة
انتهى واقول اما ما ذكره من احتمال الرجوع الى اقل الحيض فهو غير متجه لما قدمناه سابقا من حكومة قاعدة الامكان على قاعدة
الاخذ بالمتيقن التي هي مستند الاخذ باقل الحيض واما ما ذكره من تتميم ما نقص عن العشرة من بياض احد الطرفين فهو محل اشكال
لا لتظاهر القاعدة وهو ان كل دم يمكن ان يكون حيضا فهو حيض والاجماع المدعى في اثباتها انما تعلق بهذا العنوان ولا اقل من
الشك في شمولها فالاولى ان يقال انها تبدء بالحيض من الدم السابق وتكمل العشرة منه ومن البياض الذي بعده وشيء من الدم
اللاحق وحاصله انه لا تجعل شيئا من البياض حيضا الا اذا كان متوسطا فان لم تبلغ العشرة التي مبدؤها الدم الاول الى الدم

اللاحق لم يجعل شيئاً منه ولا من البياض حيضاً وانما التزمنا بالحيضية في البياض المتوسط بين الدمين من جهة اجراء البياض المتوسط
بينهما في المفروض بمنزلة البياض المتخلل بين الدمين في العشرة واذا لم يستمر الدم بعدها وكان البياض الواقع في الطرفين
هناك لا يحتسب حيضاً فكذا ههنا واما ما استظهره من كشف اللثام من ان محل الكلام في المبتداة والمضطربة اعم من ان يستمر
بها الدم او ينقطع ويعود لدون العشرة فالظاهر انه غير متجه ايضاً لان ما حكاه عن الشيخ ره في النهاية هو تخيير المبتداة خاصة
بين السبعة والعشرة في الشهر الاول والثلثة في الثاني وان المتحيرة تترك الصوم والصلوة كلما رات الدم وتفعلهما كلما رات
الطهر الى ان ترجع الى حال الصحة يعني الى ان تعرف عادتها والظاهر ان ذكره ولقول الشيخ ره مبني على ما قدمنا ذكره مما حكاه
عنه في المعتبر من احد التوجيهين لروايات يونس ابن يعقوب وهو حملها على مستحاضة استمر بها الدم واشتبهت عليها العادة ثم
رات ما يشبه دم الحيض ثلثة او اربعة وما يشبه الاستحاضة ثلثة او اربعة وهكذا ففرضها ان تجعل ما يشبه دم الحيض حيضاً و
الاخر طهراً اصفر كان او نقاء لتستبين حالها انتهى السادس انه تعرض في الجواهر لمسئلة وصفها بانها غير محررة في كلام الاصحاب
وهي ان رجوع ذات الروايات اليها هل هو بمجرد تجاوز الدم العشرة او بعد الثلثين وعلى الاول فهل يتعين عليها وضع ما تختاره
من العدد في ضمن العشرة او لها جعلها في خارجها وان لم تعلم باستمرار الدم وعلى الثاني فهل تعمل في هذه المدة عمل المستحاضة و
نحوه مما يقتضيه الاحتياط او لا يجب عليها شيء منه كل ذلك غير منقح في كلماتهم وان كان الاقوى الاول لكنا انما بالدور الثاني
كك ما لم تصادف تمييزاً معتبراً او علماً بعادة نسيتها كما صرح به بعضهم وان اطلق اخرون فتامل جيداً انتهى السابع انه قال
في الجواهر ان الظاهر ان ليس لها ان تعدل عن وضعها العدد في العشر الاول ان ارادت وضعه في العشر الثاني انتهى وقال
بعض المحققين ره لو قلنا بوجوب تقديم العدد الماخوذ فلا اشكال حيث انها بمجرد تجاوز الدم العشرة وفقد التمييز والعادة لها
تبني على الروايات فان اتفق بعد ذلك تمييز او تمكن من الرجوع الى الاهل عدلت عنه اليه لكشف ذلك عن كونها محكومة بغير
الروايات ويظهر من بعض كلام الشيخ ره انها تجمع بين التحيض بالروايات والتحيض بالتمييز الحاصل بعده بشرط الفصل بينه و
بين الحيض السابق قال في بعض فروع الاخذ بالروايات ما هذا لفظه فلو رات المبتداة ما هو بصفة دم الاستحاضة ثلثة عشر
يوماً ثم رات ما هو بصفة دم الحيض بعد ذلك واستمر كان ثلثة ايام من اول الدم حيضاً والعشرة طهراً وما رأته بعد ذلك من
الحيضة الثانية انتهى وانكر عليه في المعتبر والمنتهى ذلك لكن من حيث حكمه بالتمييز مع استمرار الوصف الى ما بعد العشرة لا من حيث
اصل التمييز واما لو قلنا بالتخيير فلها ان تجعل الحيض ما شائت من العدد الذي مضى من دمها ويجب الاختيار بمجرد تجاوز الدم مع حضور
وقت العبادة الواجبة والظاهر انه يكفي اختيار التطهر او التحيض في اليوم الذي هي فيه وهو الحادي عشر مثلاً فاذا اختارت الطهر فيه
فلا يجب عليها جعل الحيض في ايام معلومة من الايام الماضية بل يكفي جعلها فيها في الجملة وكذا لو عينته في بعض تلك الزمان فلها
العدول ولو علمت باستمرارها الى الزمان المستقبل جاز لها وضع العدد او بعضه في المدة المستقبلة وح فهل للزوج الاعتراض
عليها في اختيارها ام لا وجهان بل قولان اقويهما ذلك بالنظر الى الحكم التكليفي بمعنى انه يحرم عليها التحيض مع منع الزوج لا الوضعي
ولو تحيضت على وجه العصيان او غيره فليس للزوج مواقعتها كما لو استعجلت الحيض بالعلاج وفي الزامها بالرجوع وجه مبني على
استدامة التخيير حتى مع الشروع فيما اختارت وعدمها من استصحاب التخيير الحاكم على استصحاب الحكم المختار بل لاطلاق ادلة التخيير
ومن ان الشروع في التحيض يوجب كون الدم محكوماً عليه بالحيضية في حقها شرعاً ويتعين عليها الاحكام الى ان ينقطع الدم او
تنتهي المدة المضروبة للتحيض فالشروع في التحيض بمنزلة الدخول في امر لازم بالاختيار فلا مجال للاستصحاب والاطلاقات مسوقة
لبيان علاج المراة في ابتداء امرها فلا عموم فيها من حيث البقاء على ما اختارت والعدول عنها هذا مع اختيارها للتحيض في
زمان والشروع فيه ولو اختارت التطهر في زمان فلها العدول منه الى التحيض بناء على ما تقدم من ان الواجب هو اختيار
احد الامرين من الحيض او الطهر في الزمان الحاضر وانها لو اختارت الطهر فيه لا يجب عليها تعيين الحيض من بين ما عدا ذلك
الزمان فهي باقية على التخيير في التحيض وكذا لو عينته في بعض ذلك الزمان فلها العدول عنه الى غيره ومحصل حال هذه
المراة من اول رؤيتها الدم انها تتحيض برؤية الدم مطلقاً او بعد مضي الثلثة الى العشرة على خلاف المتقدم فاذا تجاوز الدم العشرة
وجب عليها في اليوم الحادي عشر عند دخول وقت العبادة المشروطة بالطهارة اختيار كون ذلك اليوم طهراً او حيضاً بناء

في احكام الاستحاضة

على التخيير في وضع الايام حيث شائت وعدم اعتبار التوالي في ايام الطهر مطلقا او في الدور الاول وح فيتخير عليها تكملته من ما بعدها
او من لاحقه او منهما مع القطع بالاستمرار او مرتددة في التكميل مع احتمال الاستمرار فان اختارت كون ذلك اليوم حيضا وبنت
على تكميله من سابقه اغتسلت بعد انقضاء اليوم لانه اخر ايام حيضها وتعبدت فاتمه بوظائف المستحاضة ان استمر الدم
ولها بعد البناء على تكميلها من السابق العدول عنه والبناء على التكميل من اللاحق او من الملفق منهما ولو بنت على التكملة من اللاحق
فان استمر الدم بمقدار الاكمال فهو وان انقطع قبله تعين الاكمال من السابق ويحتمل كشف ذلك عن بطلان اختيارها من اول الامر
ولو اختارت الطهر في اليوم الحادي عشر اغتسلت ولا يجب عليها تعيين ايام الحيض من جملة الماضي من الايام او الليالي منها ولو
عينته لم يتعين بمجرد القصد فاذا كان اليوم الثاني عشر وجب عليها ايضا اختيار احد الامرين من الطهر او الحيض على الوجه المقرر
في سابقه وهكذا اليوم الآخر فلو اختارت الطهر في جميع الايام الباقية من الشهر تعين الحيض في جملة العشرة الاولى فيجب عليها
تعيين الحيض من بينها للعمل على طبقه في الشهر الثاني بناء على وجوب موافقة الشهر الثاني للشهر الاول في الوقت كما صرح به جماعة
منهم الشارح في الروض تبعا لجامع المقاصد وان قلنا بعدم وجوب ذلك كما احتمله في الروض وحاشية الروضة ورجحه في الرياض
لعموم وجوب التحيض في كل شهر بسبعة والتعبد ثلثا وعشرين الصادق مع عدم الموافقة في الوقت جاز لها اختيار الطهر في الشهر
الثالث الى ان يبقى من الشهر اقل مقدار يجب تحيضه هذا ما يقتضيه اطلاق الاصحاب وان لم اقف على مصرح به من ذلك
انتهى وقد نقلناه بطوله لجودة محصوله قوله ره ذات العادة تجعل عادتها حيضا وما سواه استحاضة اصل الحكم من قبيل
المسلمات ويدخل في اطلاق ما سواه ايام الاستظهار لان ما دل على ان ذات العادة المستمر بها الدم تجعل ايام اقرائها حيضا
لا يشمل ايام الاستظهار لعدم كونها ايام اقرائها ثم ان صاحب الجواهر ره بعد جعل محل البحث هنا عبارة عن ذات العادة
وقتا وعددا قال ان الظاهر ان رجوعها الى عادتها انما هو في ضمن كل شهر مرة بمجرد فصل اقل الطهر عملا بما دل على انه في كل شهر
مرة ثم قال نعم لو قلنا بامكان استمرار العادة في الطهر كما مر سابقا امكن جريان عادتها هنا فقد يكون لها ح في ضمن شهرين حيضة
فتامل انتهى واراد بذلك ان كلام المصنف ره مطلق شامل لما اذا كانت عادتها على وجه لا يتخلل بين الدمين الا مقدار اقل الطهر
والمرجح يكون مقتضى كلام المصنف ره انه يجب عليها الرجوع الى عادتها بمجرد فصل اقل الطهر فلا بد من تقييده بكون رجوعها الى
العادة في كل شهر بحكم الاخبار المشار اليها ولكن فيه نظر لما عرفت سابقا من عدم دلالة الاخبار على ان الحكم التكليفي عبارة
عن جعل الحيض في كل شهر مرة وانما دلت على ان الغالب في طبايع النساء ذلك وح نقول ان ظاهر الفتاوى بل الاخبار هو
جعل ايام العادة في محلها حيضا وجعل ما عداها استحاضة كرواية الحلبي الآتية في شرح العبارة الآتية ورواية يونس عن بعض
رجاله عن ابي عبد الله ع انه قال في حديث وكل ما رأته بعد ايام حيضها فليس من الحيض قال في الوسائل ورواه الشيخ ره باسناده
عن محمد بن يعقوب مثله ومعلوم ان الاضافة في ايام حيضها يعطي خصوص الايام المعهودة الواقعة في جزء خاص من الزمان
وعلى هذا فلو كانت عادتها خمسة ايام مثلا من اول الشهر الثاني اتخذت تلك الايام حيضا وجعلت ما عداها استحاضة وكذا
لو كانت خمسة مثلا فيما دون شهر او فيما زاد على شهرين فلا وجه لتخصيص الشهر كما لا وجه لتخصيص الزمان الذي يتخلل بين الدمين
اقل الطهر ومع الاغماض عن ظهور الفتاوى والنصوص فالاصل البرائة من وجوب تكلف احكام الحيض فيما عدا القدر المحقق
اعني عدد الحيض في وقته لكن الاصل انما يجري في الزائد على شهر ولا يجري في نفي التحيض بفصل اقل الطهر او ما دون الشهر
فتدبر قوله فان اجتمع لها مع العادة تمييز قيل تعمل بالعادة وقيل بالتمييز وقيل بالتخيير والاول اظهر مثال ذلك ما لو رأت في



العادة صفرة وقبلها او بعدها بصفة الحيض وتجاوز المجموع العشرة او لم يتخلل بينهما اقل الطهر وقد اختلفوا في المسئلة على
اقوال احدها انها تعمل بالعادة فتجعلها حيضا دون الجامع للتمييز وحكي عن جماعة منهم المفيد ره والسيد ره والشيخ ره في ط
والجمل بل قد وصف هذا القول بانه المشهور وثانيها انها تعمل بالتمييز بمعنى انها تجعل الجامع للتمييز حيضا دون المعتاد حكاه
العلامة ره في لف وصاحب كشف عن الشيخ ره في النهاية ولكن الحكاية غير مطابقة للمحكي عنه لان الموجود فيها من عبارته هو انه ان
اشتبه عليها دم الحيض بدم الاستحاضة فلتعتبر بالصفات التي ذكرناها فان اشتبه عليها ذلك وكانت ممن لها عادة بالحيض فلتعمل
في ايام حيضها على ما عرفت من عادتها انتهى ولا دلالة في هذه العبارة على التمييز الا ان يقال انه ره اشار بقوله ذلك الى الصفات

يعني انها ان اشتبه عليها الصفات فلم تتمكن من الرجوع الى التمييز رجعت الى العادة ثم انها انما تتخير في الرجوع الى ايهما شاءت وهو مذهب ابن حمزة في الوسيلة قال فيها فان لم تكن مبتدئة كان لها ايضا اربعة احوال احدها ان يكون لها عادة بلا تمييز و الثاني ان يكون لها عادة وتمييز والثالث ان يكون لها تمييز بلا عادة والرابع ان لا يكون لها عادة ولا تمييز ثم اخذ في بيان احكامها الى ان قال والثاني يجوز لها ان تعمل على العادة والتمييز مخيرة فيهما مثل امرأة عادتها سبعة ايام من كل شهر ثم رأت الدم عشرة ايام بصفة دم الحيض في شهر ثم اتصل الدم او رأت ثلاثة ايام بصفة دم الحيض والباقي دما احمر وقد اتصل الدم فان شاءت عملت على العادة وان شاءت عملت على التمييز وامثال ذلك كذلك انتهى رابعها التفصيل بين العادة الحاصلة من الاخذ والانقطاع وبين العادة الحاصلة من التمييز فتقدم الاولى على التمييز دون الثانية وهذا القول هو الذي ذهب اليه المحقق الثاني ره في جامع المقاصد حيث قال والحق ترجيح العادة المستفادة من الاخذ والانقطاع وهي المرادة في كلام المصنف اما المستفادة من التمييز فلا لان الفرع لا يزيد على اصله مع احتمال الترجيح لصدق الاقراء عليها وفيه بعد لانه خلاف المتعارف انتهى وقال في كشف اللثام بعد موافقته له في القسم الاول ما نصه واذا استفيدت العادة من التمييز فهل يقدم عليه وجهان من العموم ومن تبادر غيرها ورجحان الفرع انتهى حجة القول الاول عموم الاخبار المستفيضة الدالة على وجوب رجوع المستحاضة الى عادتها كرواية الحلبي عن ابي عبد الله قال سألته عن المرأة تستحاض فقال قال ابو جعفر ع قد سئل رسول الله ص عن المرأة تستحاض فامرها ان تمكث ايام حيضها لا تصلي فيها ثم تغتسل الحديث وبمعناه غيره وخصوص الاخبار المستفيضة الدالة على ان الصفرة في ايام الحيض المتقدمة لبيان ان الصفرة لا ينظر اليها في ايام العادة وقد صرح به في قوله في المرسلة الطويلة فيمن جهلت ايامها انها لو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم لان السنة في الحيض ان تكون الصفرة والكدرة فما فوقها في ايام الحيض اذا عرفت حيضا اذا كانت الايام معلومة فاذا جهلت الايام وعددها احتاجت الى النظر في اقبال الدم وادباره وتغير لونه الى ان قال في اخره فهذه سنة النبي ص في التي اختلط عليها ايامها حتى لا تعرفها وانما تعرفها بالدم وهذه الاخبار الخاصة المستفيضة هي المخصصة لعموم ادلة الرجوع الى الصفات فلا يبقى لها عموم يعارض عمومات ادلة الرجوع الى العادة مع ان بعض اخبار الصفات صريح في اختصاص اعتبارها بصورة عدم العادة مثل صحيحة اسحق بن جرير قال دخلت امرأة على الصادق ع فقالت ما تقول في امرأة تحيض فتجوز ايام حيضها قال ان كان ايام حيضها دون العشرة ايام استظهرت بيوم واحد ثم هي مستحاضة قالت فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلاثة كيف تصنع بالصلوة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين قالت له ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلاثة ويتأخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة فاسد بارد حجة القول الثاني ما رواه الشيخ ره في الحسن عن حفص بن البختري عن ابي عبد الله ع ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع فان كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة وهذا الاحتجاج حكاه العلامة في المختلف عن الشيخ ره واجاب عنه بان ذلك حكم المضطربة او المبتدئة اما ذات العادة المستقرة فممنوع ولا يخفى ان تقييد النص بخصوص ما ذكره من غير شاهد لا يخلو عن جزافة وقد عرفت من حجة القول الاول ما يصلح جوابا عن هذه الحجة حجة القول الثالث هو الجمع بين اخبار العادة و اخبار الصفات بالتخيير بينهما لتعارض العمومين من الطرفين بل تعارض الامارتين وقد علم من تقرير حجة القول الاول انه لا مجال للتخيير في هذا المقام لان مقتضاه هو ان ليس مرتبة الرجوع الى الصفات الا بعد انتفاء العادة حجة القول الرابع اما على تقديم العادة الحاصلة من الاخذ والانقطاع فهي بعينها حجة القول الاول اما على تقديم العادة الحاصلة من التمييز عليه فهي التحرز عن مزية الفرع على الاصل والجواب ان العادة في الادلة الدالة على تقديمها على التمييز مطلق فتشمل القسمين وان لزوم مزية الفرع على الاصل مما لا يصلح دليلا على حكم شرعي تنبيه قال في لك اذا اجتمعت العادة والتمييز فان توافقا في الوقت او مضى بينهما اقل الطهر فلا بحث ثم جعل محل البحث ما لو اختلفا ولم يمكن الجمع بينهما كما اذا رأت في العادة صفرة وقبلها او بعدها بصفة الحيض وتجاوز المجموع العشرة او لم يتخلل بينهما اقل الطهر ومعلوم ان خروج القسم الاول مما ذكره عن محل البحث انما هو من جهة تسالمهم على عدم حيضية المجموع لان الحيض لا يمكن ان يكون زائدا على العشرة وان خروج القسم الثاني مما ذكره انما هو من جهة البناء على ان الجميع حيض بمعنى ان كلا منهما حيضة مستقلة وقال صاحب الجواهر ره فان اجتمع مع العادة تمييز وكان بينهما

بحيث يستلزم حيضية كل منهما نفي الآخر آه وقال ايضا هذا كله مع فرض التعارض بحيث كان الحكم بحيضية احدهما يستلزم نفي الآخر كما سمعت من تقييد العبارة المصدرة اما مع عدمه كان تخلل اقل الطهر بينهما او كان مجموع العادة والجامع للتمييز لم يتجاوز العشرة فقد صرح جماعة بحيضيتهما معا بل ارسل في الرياض الاجماع على الثانية كما في ظاهر التنقيح نفي الخلاف فيه وقد يشعر به عبارة المنتهى ايضا كما انه نقل عن ظاهره الاتفاق في الصورة الاولى وقد يشعر به عبارة ك وكانه لقاعدة الامكان ولعله للتنافي بين عمومي العادة والتمييز فيعمل بهما معا وظهور ادلة الاقتصار على العادة او التمييز في غير ذلك ولان اقصى ما يمكن اثباته ان العادة مثبتة لحيضية ما فيها لا انها تنفي ما عداه ولانه كما اذا لم يتميز الدم متجاوزا للعادة وفصل اقل الطهر ثم رات لكنه قد يشكل بعموم اخبار العادة وبما عرفت من اشتراط الرجوع الى التمييز بفقدها في المرسل والشك في شمول الامكان لمثل ذلك ويؤيده اطلاق الاصحاب الرجوع اليها خاصة مع التجاوز واستحاضة ما عداها الشامل لبعض صور المقام ولعل الاول لا يخلو عن قوة في كلتا الصورتين انتهى ولكن لا يخفى عليك انه لو جعل قول صاحب ك او لم يتخلل بينهما اقل الطهر عطفا على قوله لم يمكن الجمع كان عدم تخلل الطهر اعم مما كان الدمان في ضمن العشرة وقد ذكر ان الدمين وما بينهما حيض مع عدم التجاوز وهو ره لم يقيد هذه الفقرة بالتجاوز الا ان يقال انه ره احال ذلك الى وضوحه من جهة تسالمهم على ذلك الحكم في محله او ان البحث هنا في مستمرة الدم او ان قوله لم يتخلل آه عطف على قوله يجاوز فيكون الكلام في تقدير قولنا لم يمكن الجمع بينهما ولم يتخلل بينهما اقل الطهر وعدم امكان الجمع ح انما يكون اذا كان الدمان غير مجتمعين في العشرة فيوافق كلام صاحب الجواهر ره ولصاحب ق ره في هذا البحث تحرير آخر فانه قال لو اجتمع مع العادة تمييز فلا يخلو اما ان يتفقا وقتا وعددا او لا فلا اشكال وان اختلفا وح فان مضى بينهما اقل الطهر فالذي صرح به جملة من الاصحاب انهما تحيض بهما معا التوسط اقل الطهر بينهما واستشكل فيه بعض فضلاء متاخري المتاخرين نظرا الى النصوص فان مقتضاها ان المستحاضة تجعل ايامها حيضا والباقي استحاضة قال والظاهر الرجوع الى العادة وهو جيد ويظهر من العلامة ره في النهاية التردد بين جعلهما حيضا وبين التعويل على التمييز وبين التعويل على العادة والظاهر ضعفه لما عرفت من ان ظاهر الاخبار التعويل على العادة مط انتهى ولبعض المحققين في المقام تحرير ثالث فانه قال ان ظاهر جماعة وصريح آخرين ان محل الخلاف هو مطلق ما لو اجتمع العادة مع التمييز سواء امكن الجمع بينهما بجعل المجموع حيضا واحدا ام لا ثم حكى عبارة المصدرة التي نحن بصدد شرحها ثم قال وبنحوها عبارة جماعة كالعلامة ره في لف والتحرير وكاشف الرموز وصاحب الموجز وشارحه ثم قال وظاهر هذا العنوان كما ترى يشمل صورة امكان الجمع ثم ذكر عبارة الوسيلة التي تمر حكايتها عند بيان القول الثالث ثم قال ولا يخفى امكان الجمع في المثالين في التحيض بين العادة والتمييز في عبارته يع ليس مخصوصا بصورة تعارضهما وعدم امكان الحكم بحيضية كل منهما مستقلا او مجتمعا لان القائل بالتخيير على الظاهر منحصر في ابن حمزة في الوسيلة وقد عرفت ان كلامه ره في صورة امكان الجمع ثم قال واظهر من ذلك كله كلام الشيخ ره المحكي عن مبسوطه حيث قال واما القسم الثاني وهي التي لها عادة وتمييز مثل ان تكون امرأة تحيض في اول كل شهر خمسة ايام فرات في شهر عشرة ايام دم الحيض ثم رات بعدها دم الاستحاضة واتصل فيكون حيضها عشرة ايام اعتبارا بالتمييز وكذلك اذا كانت عادتها خمسة ايام فرات ثلثة ايام دما اسود ثم رات دما احمر الى آخر الشهر فان حيضها ثلثة ايام وما بعدها استحاضة اعتبارا بالتمييز وكذلك اذا كانت عادتها خمسة ايام من اول الشهر فرات في اول الشهر ثلثة ايام دما احمر وثلثة ايام دما اسود واربعة ايام دما احمر واتصل كان حيضها ايام الدم الاسود اعتبارا بالتمييز وكذلك اذا كانت عادتها ثلثة ايام من اول الشهر فرات ستة ايام دما احمر واربعة ايام دما اسود واتصل جعلت حيضها الاربعة ايام التي رات فيها دما اسود ولو قلنا في هذه المسائل انها تعمل على العادة دون التمييز لما روي عنهم ع ان المستحاضة ترجع الى عادتها كان قويا انتهى ثم قال ولا يخفى ان ما ذكره من الامثلة مما يمكن الجمع فيه بين العادة والتمييز ثم حكى عبارة التحرير ثم عبارة النهاية ثم عبارة التذكرة واستشهد بجميع ذلك على التعميم الذي ادعاه ثم قال وقال في جامع المقاصد اذا اختلفا يعني العادة والتمييز زمانا سواء اختلفا عددا ام لا فللشيخ ره قولان وقال ايضا ان ذاكرة العدد الناسية للوقت اذا عارض تمييزها عدد ايام العادة لم ترجع الى التمييز بناء على ترجيح العادة على التمييز انتهى ولا يخفى ان تعارض العادة والتمييز في ذاكرة العدد الناسية للوقت لا يتصور الا بزيادة ايام

كتاب الطهارة

التميز على العادة او نقصانها عنه ولا ريب ان الجمع ممكن بالتحيض بالزائد كما صنعه شارح الجعفرية تبعا للروض حيث صرح في الناسية للوقت خاصة انه ان زاد التميز على العادة يؤخذ به لعدم التعارض وان نقص عنها يؤخذ بها وكيف كان فلا مجال للتامل في ان مرادهم من تقديم العادة على التميز او العكس او التخيير الاقتصار في التحيض على احدهما وان امكن جعل المجموع حيضا واحدا ومما ذكرنا ظهر ما في كلام بعض متاخري المتاخرين من جعل محل الخلاف ما اذا لم يمكن جعل المجموع حيضا واحدا تبعا للشارح في الروض حيث نسب الى الاصحاب انهم ذكروا في المعتادة وقتا وعددا انه مع امكان الجمع بينهما تجمع وتجعل ما زاد عن عادتها من ايام التميز حيضا قال لكن المصنف في النهاية استقرب في هذا اختصاص العادة بالحيض وفيه منع انتهى وانت خبير بان احدا من الاصحاب لم يذكر الجمع بين العادة والتميز مع امكان الجمع بجعل المجموع حيضا واحدا نعم ربما يستظهر مما تقدم من النهاية اختصاص محل الخلاف بما اذا لم يمكن الجمع بينهما بعدد الحيض لتخلل الضعيف مقدار اقل الطهر وهو الظاهر من الك ايضا واما في غير هذه الصورة فالاصحاب كما عرفت بين مقدم للتميز ومقدم للعادة ومخير فيه وكانه قدس سره لم يظفر باكثر العبارات المتقدمة كما اعترف به قبل ذلك فيما لو زادت ايام التميز على العدد في ناسية الوقت حيث قال اني لم اتحقق لاحد من الاصحاب تصريحا فيه بشيء غير ان اطلاق كلماتهم يقتضي جعل ايام التميز كلها حيضا انتهى وقد عرفت ان زيادة التميز على العادة معنونة في كلام كثير منهم وذكروا الخلاف في تقديم التميز او العادة وليس لهم اطلاق يقتضي جعل ايام التميز كلها حيضا هذا لما اهتممنا من كلامه وهو الظاهر ومع ذلك نحن في غنى عن تحقيق محل نزاعهم بعد وفاء اخبار ائمتنا عليهم السلام بعدم الاعتداد بما سوى ايام العادة باطلاقها الشامل لجميع الاقسام خصوصا المرسلة الطويلة وصحيحة اسحق بن جرير كما حكي القول بظاهرها عن صاحب الذخيرة والمحقق البهبهاني ره ولكن لا يذهب عليك ان هذا الذي ذكرناه انما هو فيمن لم يتخلل بين دميها اقل الطهر واما من تخلل بين دميها ذلك فلا نقول بكون ما عدا عادتها منهما استحاضة والاخبار ليست ناظرة اليها فحكمها بالرجوع الى عادتها الا من جهة اثبات ان الدم الذي رأته في ايام عادتها حيض اما نفي الحيضية عما عداها فلا يتأتى من تلك الاخبار فنحكم فيه بالحيضية بحكم قاعدة الامكان ولا نعمل بالتميز لانتفائه عن ذات العادة فتتحيض عشرة ايام ثم ان كان هذا الذي حكمنا عليه بالحيضية بحكم القاعدة متاخرا عن الدم الذي حكمنا عليه بالحيضية بحكم العادة واتفق تجاوزه عن العشرة جرى عليها حكم مستمرة الدم بعد ذلك فتجعل منه ما اتفق في ايام عادتها حيضا ثم ان ما ذكرنا كله انما هو في ذات العادة وقتا وعددا واما ان كانت ذات عادة عددية خاصة فالظاهر ان حكمها الرجوع الى عادتها في العدد بلا اشكال لما في المرسلة الطويلة من انها تدع الصلوة قدر اقرائها او قدر حيضها فلا تعتد بالتميز واما ان كانت ذات عادة وقتية خاصة فقد استشكل في الجواهر في تقديم العادة على التميز استنادا الى ظهور الادلة في غيرها وهو في محله بل الظاهر رجوعها الى التميز للعلة المستفادة من قوله في المرسلة المذكورة ولو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم وهيهنا مسائل الاولى قوله اذا كانت عادتها مستقرة عددا ووقتا فرأت ذلك العدد متقدما على ذلك الوقت او متاخرا عنه تحيضت بالعدد والغت الوقت لان العادة تتقدم وتتاخر سواء كان ما رأته بصفة الحيض او لم يكن استظهر في كشف اللثام كون هذا الحكم اتفاقيا ثم قال ويشهد به الوجوه والاعتبار والنصوص وضابطه كل دم يمكن كونه حيضا فهو حيض وفي الجواهر ان من النصوص مضمرة سماعة قال سئلته عن المرأة ترى الدم قبل وقت حيضها قال فلتدع الصلوة فانه ربما تعجل بها الوقت هذا ولكن ظاهر كلام الشيخ ره في المبسوط هو الخلاف في الحكم المذكور لانه قال ومتى استقرت لها عادة ثم تقدمها الحيض بيوم او يومين او تأخر بيوم او يومين حكمت بانه من الحيض وان تقدم باكثر من ذلك او تأخر بمثل ذلك الى تمام العشرة ايام حكمت ايضا بانه دم الحيض فان زاد على العشرة لم تحكم بذلك انتهى وتأوله في كشف اللثام حيث قال ولعله اراد انها اذا رأت العادة مع ما قبلها وما بعدها كان الجميع حيضا ان لم يتجاوز الجميع العشرة والا فالعادة انتهى وكيف كان فلا اشكال في المسألة لدلالة النصوص وقاعدة الامكان ثم ان كلام المصنف مسوق لغرض بيان ان العدد التام المتقدم على وقته او المتاخر عنه محكوم عليه بالحيضية لا بكونه استحاضة واما ان الحكم بالحيضية هل هو بمجرد رؤية الدم او انه يتوقف على مضي ثلثة ايام من مبدء رؤيتها الدم فانها مسئلة اخرى قد جرى فيها البحث والخلاف فهي ناظرة الى جهة اخرى ونحن قد فصلنا القول فيها

المسألة الاولى

عند قول المصنف ره فى مبحث الحيض وذات العادة تترك الصلوة والصوم بمجرد رؤية الدم اجماعا وبالتدبر فيما اشرنا اليه يعرف سقوط ما ذكره صاحب ك ههنا فانه قال اطلاق العبارة يقتضى عدم وجوب الاحتياط الى الثلثة فى ذات العادة ورتما قيل بوجوبه على من تقدم دمها العادة الى ان تمضى الثلثة او يحضر الوقت وهو ضعيف لا شئ بل ظاهر عبارة المصنف ره هو وقوع تمام العدد قبل الوقت وبعده فذكر القول الذى حكاه لا مساس له بما نحن فيه قوله الثانية لو رات الدم قبل العادة وفى العادة فان لم يتجاوز العشرة فالكل حيض وان تجاوز جعلت العادة حيضا وكان ما تقدمها استحاضة وكذا لو رات فى وقت العادة وبعدها ولو رات قبل العادة وفى العادة وبعدها فان لم يتجاوز العشرة فالجميع حيض وان زاد عن العشرة فالحيض وقت العادة والطرفان استحاضة اشتملت العبارة على فرض المسئلة فى صور الاولى ان ترى الدم قبل العادة ويتصل زمانها بان تراه فيها ايضا والحكم ح مع عدم تجاوز الجميع عن العشرة جعل الجميع حيضا ويدل عليه قاعدة الامكان ونفى عنه الخلاف المعتد به فى الجواهر ثم ذكر ان حكم الاتصال يجرى فيما اذا كان مفصولا ببياض مع كون السابق اقل حيض اما مع عدمه كما اذا رات قبل العادة بيوم او يومين ثم فصل ببياض فيشكل الحكم بحيضية الجميع لما تقدم سابقا من اشتراط تقدم اقل الحيض فاطلاق المصنف كغيره منزل على ذلك هذا مع عدم التجاوز واما معه فيجعل العادة المضبوطة حيضا مراعيا للوقت والعدد جميعا مع ضبطهما والمضبوط منهما مع ضبط واحد منهما ويجعل ما عداها استحاضة بحكم النصوص بل الاجماع اذ لم يعارضها تمييز وعلى الاقوى اذا عارضها التمييز الثانية ان ترى الدم فى وقت عادتها ويتصل به ما بعدها والحكم فيها كالصورة الاولى بعينها الثالثة ان ترى الدم قبل العادة وفى العادة وبعدها والحكم ح مع عدم التجاوز جعل الجميع حيضا لقاعدة الامكان ولم ينقل فيه خلاف الا عن ابى حنيفة فخصه بالعادة وهو ضعيف لما عرفت ومع التجاوز عن العشرة يقتصر فى الحكم بالحيضية على العادة ويجعل الطرفان استحاضة ولم ينقل هنا خلاف الا ما فى كشف اللثام عن الشافعى بناء على قوله بان اكثر الحيض خمسة عشر فما لم يتجاوزها وعن ابى حنيفة فيجعل العادة وما بعدها حيضا ان لم يتجاوز مجموعهما العشرة قال فى الجواهر ولعل وجهه استصحاب الحيضية وبه يفرق بين المتقدم والمتاخر عنها ثم قال ولكنه بناء فى ما سبق له انفا ولا ريب فى ضعفه عندنا الاطلاق الادلة فى الرجوع الى العادة قوله الثالثة لو كانت عادتها فى كل شهر مرة واحدة عددا معينا فرات فى شهر مرتين بعدد ايام العادة كان ذلك حيضا ولو جاء فى كل مرة ازيد من العادة لكان حيضا اذا لم يتجاوز العشرة فان تجاوز تحيضت بقدر عادتها وكان الباقى استحاضة لا فرق بعد تعين العدد بين ما لو تعين الوقت وعدمه فيجرى الحكم بحيضية المرتين فى كلتا الصورتين لكن يشترط ذلك بتخلل اقل الطهر بين المرتين وعدم التقييد به فى العبارة لوضوحه وح نقول اما الدليل على جعل مجموع كل من المرتين مع عدم التجاوز عن العشرة حيضا فهو قاعدة الامكان وقوله ع فى رواية محمد بن مسلم وان كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة واما الدليل على جعل قدر عادتها حيضا فى صورة التجاوز عن العشرة فهو ما تقدم من الاجماع قوله والمضطربة العادة ترجع الى التمييز فتعمل عليه ولا تترك هذه الصلوة الا بعد مضى ثلثة ايام على الاظهر المراد بالمضطربة فى العبارة هى المتحيرة التى اضطرب عليها الدم ونسيت عادتها وان كان هذه اللفظة تطلق عندهم على من لم يستقر لها عادة وملحق بها ما شاركها للمتحيرة فى الحكم وذلك لانه صرح بتقسيمها الى ناسية الوقت وناسية العدد وناسيتهما واذ قد عرفت هذا فاعلم ان العبارة قد تضمنت مسئلتين الاولى ان المتحيرة ترجع الى التمييز وحكى عن المنتهى ما ظاهره دعوى الاتفاق عليه لانه قال فيما حكى عنه فاقدة العادة ذات التمييز كالمبتداة والمضطربة والناسية ترجع اليه وهو مذهب علمائنا انتهى ويدل عليه الاخبار المتقدمة المشتملة على بيان صفات الحيض والاستحاضة كحسنة حفص بن البخترى وصحيحة معوية بن عمار ورواية اسحق بن جرير فان القدر المتيقن من اطلاقها صورة اشتباه الحيض بالاستحاضة من جهة استمرار الدم وخصوص مرسلة يونس الطويلة المتقدمة فظاهرها التمييز للمتحيرة وعن غيرها بالرجوع الى التمييز حتى ان صاحب ق قد طعن على الاكثر فى حكمهم برجوع المبتدئة الى التمييز بان مرسلة يونس المتقدمة مختصة بالمضطربة وانه جعل فيها سنة المبتدئة هو الرجوع الى الروايات وان كان ما ذكره صاحب ك بعد ذكر تفسير المضطربة من ان الاظهر رجوعها بتفسيرها الى التمييز لعموم الادلة الدالة على ذلك وقد عرفت تفصيل المقال فى المبتدئة سابقا فلا وجه للاعادة هذا ولكن العلامة ره فى لف حكى فى المسئلة قولا آخر حيث قال وقال ابو الصلاح واما المختلطة وهى التى لا تعرف زمان حيضها من طهرها ففرضها ان ترجع الى عادة نسائها فتتحيض بايام حيضهن وتطهر

المسئلة الثانية

المسئلة الثالثة

بايام طهرهن فان لم يكن لها نساء تعرف عادتهن اعتبرت صفة الدم فاذا اقبل الدم الاحمر الغليظ الحار فهي حائض واذا ادبر
الى الرقة والبرودة والاصفرار فهي مستحاضة فان كان الدم بصفة واحدة تحيضت في كل شهر سبعة ايام واستحاضت باقيه
ثم قال (ره) وهذا القول مخالف للمشهور في امرين الاول انه جعل المضطربة ترجع الى نسائها والمشهور ان ذلك المبتدئة
خاصة الثاني انه جعل التمييز مرجوعا اليه بعد فقد النساء انتهى وذهب السيد بن زهرة في الغنية الى ان المبتدئة والمضطربة
ترجعان الى اكثر الحيض واقل الطهر واكثر الحيض ما ذكرناه كان ذلك اصلا تعمل عليه المبتدأة من النساء ومن اختلف عادتها
منهن فاذا رأت المبتدأة الدم الى آخر ما حكيناه في القول الثاني عشر من الاقوال في المبتدأة وظاهر ان من اختلف عادتها
يصدق على المضطربة بتفسيرها والاقوى هو القول الاول ثم انه بقي في المقام شيء وهو ان المحقق الثاني (ره) اورد على
عبارة القواعد مؤاخذة تجري في عبارة التذكرة ايضا بعد ما عرفت من مراده بالمضطربة هيهنا لانه قال واعلم ان قول المصنف (ره)
وان كانت مضطربة او مبتدئة رجعت الى التمييز على ظاهره مؤاخذة فان المضطربة هي التي اختلف عليها الدم ونسيت
عادتها اما عددا او وقتا او عددا ووقتا بدليل قوله بعد ولو ذكرت العدد دون الوقت الخ فالحكم برجوعها الى التمييز
مطلقا لا يتم لان ذاكرة العدد والناسية للوقت لو عارض تمييزها عدد العادة لم ترجع الى التمييز بناء على ترجيح العادة
على التمييز وكذا القول في ذاكرة الوقت ناسية العدد ثم قال ويمكن الاعتذار بان المراد برجوعها الى التمييز ما اذا طابق تمييزها
العادة بدليل ما ذكره من ترجيح العادة على التمييز وهو حسن فينزل اطلاق كلامه على ذلك انتهى واعترضه صاحب (ك) بانه على
هذا الاعتذار لا يظهر لاعتبار التمييز فائدة ثم قال ويمكن ان يوجه اعتبار التمييز في الطرف المنسي خاصة او يخصص المضطربة
بالناسية للوقت والعدد معا انتهى واورد عليه في الجواهر بانه ينافيه تقسيم المصنف بعد ذلك المضطربة عند فقد التمييز الى
الاقسام الثلاثة انتهى قلت ما اورده وان كان في محله الا ان ما ذكره من اعتبار التمييز في الطرف المنسي متجه لعموم اخبار
الاوصاف والتمييز ومحصل الكلام في جميع صور المستحاضة ان يقال انها اما مبتدأة بالمعنى الاعم اي من لم يستقر لها عادة وقتا
ولا عددا سواء سبقت بالدم ام لا واما ذات عادة فيهما او في احدهما واما مضطربة ناسية لهما او لاحدهما اما الاولى فقد
عرفت انها ترجع الى التمييز والا فالى عادة نسائها والا فتتخير بين الاخذ من كل شهر ستة او سبعة واما الثانية وهي ذات
العادة فتأخذ عددها في وقتها وتجعله حيضا سواء اجتمع مع العادة تمييز ام لا على ما عرفت التفصيل هذا مع مطابقة الوقت
للعدد واما اذا لم يتم العدد في الوقت كان تكون عادتها في اول الشهر عشرة وقد رأت قبله الدم مثلا بعشرة الى اليوم
الخامس وانقطع اخذت ما كان في الوقت واكملته بالمتقدم وكذا اذا كان ابتداء رؤيتها الدم في اليوم الخامس من الشهر ثم
استمر فانها تكمله ببعض المتأخر ومثلهما ما لو كان رؤيتها جميع الدم في خارج الوقت فانها تأخذ العدد وتلغي الوقت فيكون
الحاصل انها تراعي الوقت مهما امكن اما لو تعارض اخذ تمام العدد وملاحظة الوقت عند عدم استكمال العدد فيه بمعنى عدم
امكان التلفيق كما لو تخلل بياض فهل تقتصر على حيضية ما في الوقت مع امكانه وان لم يبلغ تمام العدد وتلغي غيره او انها
تأخذ تمام العدد من غيره وتلغي اعتبار الوقت وجهان لكن لا وجه ان يقال انها تجعل المتقدم حيضا بحكم قاعدة الامكان
فان كان البياض بمقدار اقل الطهر جعلت الثاني ايضا حيضا بحكم قاعدة الامكان والا كان الحيض هو الاول هذا
كله في الوقتية العددية اما اذا كانت وقتية خاصة فقد ظهر لك انه يجب عليها مراعاة الوقت مهما امكن وقد عرفت الاشكال
في تقديمها على التمييز بل ترجيحه عليها لكن هل تحيض بالروايات او انه بعد فقد عادة قال في الجواهر لا يبعد الثاني وفيه نظر اذ لا دليل
عليه سوى اطلاق رواية زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) المستحاضة تنظر بعض نسائها فتقتدي باقرائها ثم تستظهر على ذلك بيوم
وهي مما اعرض عنه الاكثر مشتملة على ما لا يقول به من عدا الشهيد (ره) من الاستظهار بعد ذلك بيوم وهل تتخير في الروايات او
تقتصر على رواية السبع قال في الجواهر فيه اشكال ثم قال بل لعل اصل رجوعها الى الروايات لا يخلو من اشكال لعدم ظهورها في شمولها
فينبغي ح ملاحظة القواعد ولعلها تقتضي التحيض بالعشر هنا لقاعدة الامكان وللاستصحاب لكان تيقن حيضيتها بالنسبة الى
اول الوقت ثم قال وربما الحق بهذه من نسيت العدد وحفظت الوقت كما ستسمع اقول لا يخفى ان قوله (ع) في ذيل رواية السنن و
ان اختلط عليها ايامها وزادت ونقصت حتى لا تقف منها على حد ولا من الدم على لون عملت باقبال الدم وادباره وليس

ستة غير هذا القول رسول الله اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغتسلي وبقوله ان دم الحيض اسود يعرف كقول ابي ع
اذا رايت الدم البحراني فانه لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها فلم تزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد وحالة
واحدة فسنتها السبع والثلث والعشرون لان قصتها قصة حمنة حين قالت اني اثجه ثجا ومن هنا يعلم بعد ملاحظة ما قدمناه
سابقا من كون المعتمد في المسئلة هي هذه المشتملة الروايات ان مقتضاها التخيير بين الستة والسبعة انه يتعين عليها الرجوع الى
هذه الروايات دون غيرها هذا كله اذا اتته في الوقت اما اذا اتته خارج الوقت فيحتمل لحوقها بالمبتدئة في جميع المراتب لما اذا
كانت عددية خاصة فلا اشكال في انها تتبع عددها لثنا ولحاق ذات العادة لها وهل يلزم وضعه في الجامع للتمييز مع موافقته
لتمام العدد بل مع عدمها ايضا فتكمل من غيره مع النقصان او تنقص مع الزيادة وان لم يتجاوز العشرة بناء على ترجيح العادة عليه
في مثل ذلك ايضا كما تقدم اولا لا يبعد الاول للجمع بين الادلة ولعله الظاهر من رواية اسحق بن جرير الواردة في التمييز كما
انه لا يبعد وضعه في اول الدم مع عدم التمييز واما المضطربة فهي التي ذكرها المصنف ههنا وقد عرفت في اطلاقه الرجوع
الى التمييز في جميع صورها المسئلة الثانية انها لا تترك الصلوة الا بعد ثلثة ايام والوجه فيه ان امارة الحيض بمجرد الرؤية
عبارة عن العادة وهي ههنا منتفية فتلحق بالمبتدأة فاذا تمت ثلثة ايام تحيضت بحكم قاعدة الامكان هذا واورد عليه في
لك بقوله ضمير هذه يعود الى المضطربة وهي شاملة لاقسامها الثلثة ولا يتم اشتراط صبرها بالعبادة ثلثة في الجميع فان بعض
افرادها ذاكرة الوقت وهو ذاكره اولم تترك العبادة برؤية الدم وهو متجه وحكي في الجواهر عن بعضهم انه فرق بين المضطربة
والمبتدئة فاحتاط في المبتداه بالثلثة وجعل المدار هنا على الظن مستدلا برواية اسحق بن عمار عن الصادق ع في المرأة ترى
الصفرة ان كان قبل الحيض بيومين فهو من الحيض بتقريب ان الحكم بذلك انما هو لمكان الظن من جهة التقدم باليومين ثم اورد عليه بان
قوله قبل الحيض بيان في ما نحن فيه من المضطربة نعم هو دال على حكم المعتادة مع التقدم باليومين وهو في محله مسائل ثلث الاولى



قوله اذا ذكرت العدد ونسيت الوقت قيل تعمل في الزمان كله ما تعمله المستحاضة وتغتسل للحيض في كل وقت يحتمل انقطاع
الدم فيه وتقضي صوم عادتها في هذه المسئلة اقوال احدها ما ذكره المصنف وهو قول الشيخ ره في ط قال في ط ولم يكتف بذلك
بل اوجب عليها اجتناب ما تجتنبه الحائض اخذا بمجامع الاحتياط انتهى والذي ذكره في ط هو انها ان كانت ذاكرة للعدد ناسية
للوقت فانها تترك الصوم والصلوة مثل عدد تلك الايام في الوقت الذي تعلم انه حيض بيقين وتصلي وتصوم فيما بعد اذا عملت ما
تعمله المستحاضة من الشهر بعد ان تغتسل وانما قلنا ذلك لان هنا طريقا تعلم به ايام حيضها على ما نبينه الى ان قال والتفريع
على المسئلة الاولى وهي اذا كانت ذاكرة للعدد ناسية للوقت فجملته ان كل زمان تتيقن فيه حيضها فعلت ما تفعله الحائض
وكل زمان احتمل فيه انقطاع دم حيضها وجب عليها الغسل فيه للصلوة فمن ذلك اذا قالت كنت احيض في الشهر احدى العشرات
ولا اعلم انها هي العشرة الاولى او الثانية او الثالثة فان هذه ليس لها حيض بيقين ولا طهر بيقين فتجعل زمانها زمان الطهر
فتصلي من اول الشهر الى اخره بعد ان تفعل ما تفعله المستحاضة وتغتسل في اخر كل عشرة لاحتمال انقطاع دم الحيض فيه واذا
قالت كنت احيض عشرة ايام في كل شهر ولا اعلم موضعها من الشهر فان هذه ايضا ليس لها حيض ولا طهر بيقين تفعل ما
تفعله المستحاضة لكل صلوة في العشرة الاولى ثم تغتسل بعد ذلك لكل صلوة الا ان تعلم انها كانت تطهر في وقت معلوم
فتغتسل في كل يوم في ذلك الوقت والفرق بين هذه المسئلة والاولى ان الاولى قطعت على ان ابتداء حيضها كان في اول
العشرة وانما شكت في العشرات والمسئلة الثانية قطعت على ان حيضها كان عشرة ايام ولم تعلم اولها وجوزت ان تكون من اليوم
الاول والثاني والثالث والرابع وما زاد على ذلك وانما اوجبنا عليها الغسل عند كل صلوة فيما زاد على العشرة لجواز ان
يكون انقطع حيضها عند ذلك الى ان قال فاما اذا قالت كان حيضي ستة ايام في العشرة الاول فان لها حيضا بيقين وانما
لا يكون لها حيض بيقين اذا لم يزد على الخمسة فاما اذا زاد على الخمسة ايام فقد حصل لها اليقين في الحيض فيكون في هذه المسئلة
اليوم الخامس والسادس من الحيض لان الابتداء ان كان من اول العشرة فالخامس والسادس حيض وان كان الابتداء من اليوم
الثاني او الثالث او الرابع او الخامس فان هذين اليومين ايضا داخلان فيه بيقين واذا كان كذلك فانها تفعل ما تفعله المستحاضة
لكل صلوة الى اليوم الخامس وتترك الصلوة في الخامس والسادس ثم تغتسل بعد ذلك عند كل صلوة لجواز ان يكون دم الحيض

انقطع عندها الا ان تعلم ان دم الحيض كان ينقطع في وقت بعينه فتغتسل لذلك الوقت في كل يوم الى تمام العشرة ايام فاذا
جازت العشرة فهي طاهرة بيقين تفعل ما تفعله المستحاضة اذا قالت كان حيضها سبعة ايام كان تعين حيضها اربعة ايام
واذا قالت كان حيضها ثمانية ايام كان يقين حيضها ستة ايام واذا قالت كان حيضها تسعة ايام كان يقين حيضها ثمانية ايام
ثم على هذا الحساب ما يتركب من المسائل ثم انه ره اكثر من الامثلة جدا تركناها واكتفينا بما قدمناه لان فيه كفاية في الاحاطة
بكنه مقصوده ره وما عدا المثالين الاولين من الامثلة تتضمن ما اشار اليه في اول كلامه من الطريق الذي تعلم به ايام حيضها
ولكن لا يخفى ان كلامه ره لا يتضمن ما اشار اليه في ذكره من ايجابه عليها مع افعال المستحاضة اجتناب ما تجتنبه الحائض ثم اعلم
انه نسب اختيار هذا القول الى العلامة ره في الارشاد وهو حق في الجملة الا انه لم يتعرض لترك الصلوة والصوم كما انه لم يتعرض
لاجتناب ما تجتنبه الحائض نعم قال المحقق الثاني ره في حاشيته ينبغي ان يكون ذلك مضافا الى تروك الحائض انتهى واحسن ما
وجدته في هذا القول تحقيقا ما ذكره في كشف اللثام بعد ان حكاه عن ط والجامع من انها تعمل في الجميع عمل المستحاضة وتاتي بالعبادات
وتجتنب ما يحرم على الحائض ولا يطؤها زوجها ولا تطلق وتغتسل لانقطاع الحيض في كل وقت تحتمله العبادة مشروطة به
وهو اخر العدد من اول الدم الى ان تطهر او ينقضي الشهر ان اضلت العدد في جميع ايام الشهر والا بان علمت في الجملة وقتا
او اوقاتا فبحسب ذلك فان علمت انها كانت تحيض في الشهر احدى عشرة ولم تعلمها بعينها فانما تغتسل لانقطاع الحيض
ثلثة اغسال عند اخر كل عشرة غسلا ثم ان كانت كثيرة الدم او متوسطة ولم نقل بتداخل الاغسال كان عليها اذا احتمل انقطاع
الحيض غسلان فالكثيرة الدم يجتمع عليها اذا احتمل في اليوم بليلته ثمانية اغسال وعليها تقديم غسل الحيض لوجوب المبادرة
الى الصلوة بعد غسل الاستحاضة وان كانت تعلم من عادتها انها كانت تغتسل عند الظهر مثلا لم يكن عليها في اليوم للحيض الا
غسل واحد وان كانت تغتسل تارة في الظهر واخرى في العشاء مثلا لم يكن عليها الا غسلان وهكذا وعليها ان تصوم الشهر
كله ان كان شهر الصيام وتقضي صوم العدد لفساده قطعا انتهى واحسن كلام قيل في مقام بيان حاصله هو ما ذكره بعض
المحققين ره من ان المراد به فرض كونها حائضا بالنسبة الى ما يحرم على الحائض وفرض كونها مستحاضة بالنسبة الى ما يجب
على المستحاضة من الوضوء والغسل والعبادة الواجبة واما المندوبة فهي من محرمات الحائض ان جعلنا حرمة العبادة ذاتية
وان جعلناها تشريعية خرجت من محرمات الحائض وواجبات المستحاضة ويمكن القول بجواز فعلها احتياطا في المندوبات
ولا ينافيها التشريع مع قصد الاحتياط والاحوط تركها فرارا من احتمال الحرمة الذاتية وان كان ضعيفا هذا والظاهر انهم
استفادوا وجوب اجتنابها ما يحرم على الحائض من مستند الحكم عند الشيخ ره حيث علله به وهو الاحتياط فان مقتضاه هو ما
ذكروه وحجة هذا القول هو الاحتياط الناشئ من تعارض احتمالي الحيض والاستحاضة ثانيها ما ذهب اليه العلامة ره في
المختلف والقواعد والشهيد الثاني ره في الروض ونسبه في الك الى الاكثر ووصفه في الحدائق ره بانه المشهور وهو انها تتحيض
بمقدار ايام عادتها وتتخير في ايام التخصيص واحتج له العلامة ره بما تقدم من الروايات والظاهر انه ره اراد بها قول النبي ص
تدع الصلوة قدر اقرائها وقدر حيضها وقول الصادق ع هذه سنة التي تعرف ايامها لم يختلط عليها وتقريب الدلالة ان
ذاكرة الوقت تعرف ايامها وان التخيير يستفاد من اطلاق الامر بالرجوع الى ايامها الشامل لكل وقت قابل من الشهر لذلك و
ربما علل بعدم رجحان بعض ايام الشهر على بعض ثالثها ما ذهب اليه في كشف اللثام من تعين تخصيص العدد باول الشهر و
احتج له بقول الصادق ع في مرسل يونس عدت من اول ما رات الدم الاول والثاني عشرة ايام ثم هي مستحاضة وبما في رواية ابن بكير
تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما وقوله صلى الله عليه واله في رواية السنن تحيضي في علم الله في كل شهر ستة ايام او
سبعة ثم اغتسلي وصومي ثلثة وعشرين يوما او اربعة وعشرين يوما وبان عليها اول ما ترى الدم ويجوز كونه حيضا ان تتحيض لما عرفت
من ان كل ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض الى ان يتجاوز العشرة ثم لا وجه لرجوعها عن ذلك وتركها العبادة فيما بعد وقضائها
لما تركته من العبادة ثم الظاهر موافقة الشهر الثاني للاول وهكذا ولا يخفى انه ره ذكر هذه الوجوه في تحيض المتحيرة من اول الشهر
لكنه لما قال ههنا تخيرت بعض المعظم في تخصيص بعض العدد باي الايام شاءت كالمتحيرة والاقوى التخصيص بالاول
لما عرفت انتهى [illegible] بشبهها بالمتحيرة انه يريد ان العلة الجامعة بينهما [illegible] بينهما وقد علل هو ره التخيير هناك بعدم الرجحان في

شيء من اجزاء الشهر ثم رده بهذه الوجوه واختار التخصيص باول الشهر فيؤول المقال الى ان هذه متحيرة في الوقت والتحير
في الوقت حكمه جعل الحيض في الاول لان المتحيرة في الوقت والعدد جميعا قد وظف لها الشارع عدد الروايات لم يرفع به
حيرتها من جهة العدد ووظف لها وقتا رفع به حيرتها من جهة الوقت وهو اول الشهر فهذه وان لم يشارك المتحيرة في الاول
لكنها تشاركها في الثاني فيرتفع حيرتها بما ارتفع به حيرة تلك من تخصيص الحيض باول الشهر لا التخيير بينه وبين غيره من اجزاء
الشهر فاشار بقوله تامل الى تلك الوجوه من هذه الجهة ويحتمل ان يريد به خصوص قاعدة الامكان من بينها وقال في الجواهر
لا ينبغي التوقف في رجوعها الى عددها في كل شهر لما في التكليف بالاحتياط من العسر والحرج المنفيين بالاية والرواية بل قد
يقطع بعدمه اذ الوحظ خلو الاخبار عنه مع اشتمالها على خلافه في ذلك في التي هي اسوء حالا منها كالناسية للوقت والعدد
على ما صرح به في مرسلة يونس الطويلة بل قد يدعى شمول بعض ما فيها كقوله تجلس قدر اقرائها وايامها ونحو ذلك لمثلها
كالاخبار المستفيضة الامرة بالجلوس ايام الحيض وقدر الاقراء ودعوى كون المراد منها معلومة الوقت ممنوعة وان
كان ربما يظهر من ملاحظة مرسلة يونس الطويلة فانه لا اشكال عندهم في الحكم لمستقرة العادة عددا فقط بل في الرياض
دعوى الاجماع عليه والفرق بينهما بالنسيان فيما نحن فيه وعدم الاستقرار في تلك ضعيف مع انا لو اعرضنا عن ذلك
كله كان في اقتضاء القواعد العمل بالاحتياط بان تكلف احكام الحائض من ترك اللبث ونحوه سيما الاحكام المتعلقة با
لزوج كالوطي ونحوه نظر وتامل نعم قد يقال بوجوب اغسال الاستحاضة عليها خاصة حتى يمضي الشهر فاذا امضى قضت
صوم عادتها خاصة فتامل جيدا ثم قال وكيف كان فلا ريب ان الاقوى ما ذكرنا نعم لا يبعد ايجاب وضع العدد عليها في
الاول الدم مع عدم التمييز كما قلنا في السابقة يعني ذات العادة الوقتية والعددية وفاقا لكاشف اللثام ولعله المنساق
من التدبر في الاخبار بعد فرض شمولها ولاستلزام التخيير فيها في ذلك احكاما كثيرة لم يدل على شيء منها الاخبار بل
لعلها تدل على عدمه بعضها منها نقض ما تحيضت به في نفس العشرة وغيره نعم لو جاءها في الاثناء تمييز انكشف فساد حكمها الاول
مع احتمال عدمه اذا كان بعد مضي العشرة كما ذكرناه في المبتدأة سابقا ورابعها ما ذهب اليه الشهيد ره في الذكرى من
انها تخصص بالاجتهاد ايامها ومع عدم الامارة تتخير واول الشهر اولى لامكان الحيض فيه مع سبقه ولقول الصادق ع تترك
الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما ثم قال ووجه التخصيص انها لا تقصر عن ناسيتهما وهو منصوص ابن الجنيد ره والفاضلين
رحمهما الله والقول بالاحتياط عسر منفي بالاية والخبر واستدل بعض المحققين ره لهذا القول بعد اختياره بما تقرر من جواز
العمل بمطلق الظن في كل مقام ارتفع فيه وجوب الاحتياط للعسر ولم يقطع الشارع النظر عن الواقع وقد ادعى العلامة ره في
باب قضاء الصلوات الاجماع على العمل بالظن في الشرعيات ثم قال ومما يشير اليه في المقام قوله ع في المرسلة الطويلة ولو كانت
تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم دلت على ان الجهل بالايام سبب الحاجة الى معرفة لون الدم والاستكشاف
به عن كون الدم حيضا او استحاضة والرواية وان وردت في التمييز بالصفات الغالبة الا انها لا تخلو عن اشعار بل دلالة
عند التامل على لزوم الاجتهاد عند الجهل بالعادة فتامل انتهى فرعان على هذا القول والقول الثاني احدهما ما صرح به العلامة ره
في القواعد والشهيد ره في الذكرى من انه لا اعتراض للزوج عليها فتختار ما شاءت وان منع هو عن تعيين شيء من الاوقات
المخصوصة وتمسك له في كشف اللثام بالاصل ثم احتمل العدم جمعا بين الحقين وقد ذكر العلامة ره وبعض من تبعه ان
للزوج منع الزوجة عن اتيان الواجب الموسع في اول وقته ومقتضاه خصوصا بملاحظة الجمع بين الحقين هو وجوب وضع
العدد بحيث يتفقان عليه وما نحن فيه من فروع تلك المسألة ومن هنا يعلم الحكم في فرع اخر وهو انه لو تعارض السيد والزوج
في الامة المزوجة قدم قول الزوج بناء على ثبوت حق المنع له ثانيهما ما ذكره في الذكرى من انها لو جلست العدد ثم ذكرت وقت
العادة وتبين الخطاء استدركت خامسها ما عن الخلاف من ان ناسية الوقت والعدد تترك الصلوة والصوم في كل شهر سبعة
ايام وتغتسل وتصلي الباقي وتصوم فيما بعد ولا قضاء عليها واحتج عليه باجماع الفرقة ولا يخفى ما في هذا الحكم من الغرابة
في موضوع هذه المسألة التي نحن فيها والمختار هو القول الثالث لما عرفت ويتجه على القول الاول ما ذكره بعض المحققين ره من
انه لا دليل على وجوب الاحتياط فيما نحن فيه عدا ما يتخيل من ثبوت العلم الاجمالي بالحيض في زمان والطهر في زمان وعدم العلم

يتعينها فيجب من باب المقدمة في كل زمان الاتيان بواجبات المستحاضة لاحتمال كونها في ذلك الزمان مستحاضة وترك
محرمات الحائض لاحتمال كونها حائضا وهو غير صالح للاستناد اليه لمنع جريان باب المقدمة في الامور التدريجية والوقايع
الحادثة شيئا فشيئا والسر فيه ان وجوب الاجتناب يتوقف على صحة تنجز التكليف بالاجتناب عن كل من طرفي الشبهة وفيما
نحن فيه تنجز التكليف بالاجتناب في الموجود وان كان صحيحا الا ان غير الموجود لا يصح تنجز التكليف بالنسبة اليه لعدم كونه
موجودا فلو اريد التكليف به لم يكن بد هنا من توجيه خطاب معلق على وجوده فيدور الامر فيما نحن فيه بين محل الابتلاء
وغيره فلا يجب الاجتناب نظيرها لو علم المكلف اما بنجاسة ثوبه او قطعة ارض من بلاد الهند مثلا مضافا الى ما فيه من العسر والحرج
المنفي عن دين محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله وهنا فانه كما قيل لا تقتضيه حكمة الباري عز شانه مع ندرة القائل به بل عن
البيان انه ليس قولا لنا وهو الذي استظهره بعضهم من المنتهى حيث نسبه فيه الى الشافعي واعظم من ذلك كله ان مرسلة يونس
تعطي الرجوع الى ما تعرفه من الوقت والعدد لانه قال فيها بعد حكاية قول النبي ص اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت
فاغتسلي وصلي فهذا يبين ان هذه امراة قد اختلط عليها ايامها لم تعرف عددها ولا وقتها فانه يفيد انها ان عرفت شيئا منهما
كان ما تعرفه متبعا وقال فيها بعد ذلك ولو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم فان الظاهر ان المراد انها لو كانت
تعرف ايامها بشيء من الوجهين اعني وقتها او عددها ما احتاجت الى فيما تعرفه الى معرفة لون الدم وقال بعد ذلك فاذا جهلت
الايام وعددها احتاجت الى النظر في اقبال الدم وادباره فان الظاهر ان المراد بالايام وقت الايام لعطف عددها عليها
وح فيرتفع الرجوع الى الاحتياط الذي هو من قبيل الاصول بواسطة وجود الدليل الاجتهادي ومما يدل على بطلان الاحتياط
حصر سنن المستحاضة في مرسلة الطويلة في ثلثة الاخذ بالعادة والتمييز والروايات فينتفي الاحتياط واما اعادة الاهل وفي
قائمة مقام العادة مضافا الى فحوى عدم وجوب الاحتياط على المتحيرة فان ذكر العدد لا يوجب زيادة التكليف قطعا ويتجه على
القول الاول ما عرفت بيانه في حجة القول الثالث ويتجه على القول الرابع انه لا دليل على اعتبار الامارة واما ما ذكره بعض
المحققين ره من اعتبار الظن كلما اندفع الاحتياط بالعسر ففيه اولا انه قد عرفت فيه هو رده بمنع كون التدريجيات موردا للاحتياط
وثانيا ان الاحتياط يرتفع بالدليل الاجتهادي كما عرفت لا بالعسر وثالثا انه يندفع بما ذكره هو بعد ذلك الكلام لا فاصل
من قوله الا ان يقال ان هذا كله اجتهاد في مقابلة اطلاق النصوص الآمرة باخذ المستحاضة مقدار عادتها ودعوى ارادة العادة
المعلومة من حيث الوقت مسلمة في بعضها لا في جميعها ولذا ترجع من لا يستقر لها عادة وقتية الى العدد اجماعا كما عن الرياض والظاهر
ان لا مستند لذلك الا هذه الاخبار كلها من باب تنقيح المناط لعدم تعقل فرق بين نسيان العادة وعدمها او بعضها باطلاق
اللفظ وعدم اختصاصه بالعادة المعلومة وقتا ثم قال ومنه يظهر صحة الاستدلال بما دل على رجوع المبتداة الى عادة نسائها
فان الظاهر ان ذلك من حيث قيامها مقام عادتها هذا كلامه ره ولكن كون الكلام مسوقا في مساق الاطلاق ممنوع ولو سلمنا عن
ذلك قلنا بتقييده بما تقدم ذكره في طي حجة القول الثالث ويتجه على القول الخامس انه لا يساعد عليه شيء من الادلة بل لا يخفى
ما فيه من الغرابة لانها مع علمها بعدد عادتها كيف تترك الى السبعة والعجب من ذلك دعوى الاجماع عليه تنبيه محل الخلاف
في المسئلة ما اذا لم يحصل لها وقت معلوم بان تضل عدد عادتها في وقت يزيد نصف ذلك الوقت على نصف عدد عادتها او
يساويه فانه ح يقول ارباب القول بالاحتياط بانها تحتاط بالجمع بين افعال الحائض وتروك المستحاضة في جميع الوقت الذي اضلت
عدد عادتها فيه على التفصيل الذي عرفت ويقول ارباب القول بالتخيير بتخيرها في وضع العدد حيث شائت من الوقت الذي
اضلت فيه ويقول ارباب القول بتعين الاول بوضع العدد في اول ذلك الوقت وهكذا سائر الاقوال اما لو زاد في اول ذلك
الوقت وهكذا سائر الاقوال اما لو زاد العدد على نصف الزمان الذي تعلق به الاضلال فانه يتعين ح كون الزائد ومثله حيضا
بيقين وهذا القدر مما تسالم عليه ارباب الاقوال وح فلا تعمل عمل المستحاضة في ذلك القدر المتيقن ومثال الاول ما اذا اضلت خمسة
او اربعة في عشرة فانه لا حيض لها بيقين لمساوات العدد لنصف الزمان او نقصانه عنه ومثال الثاني ما اذا اضلت ستة في العشرة
فان الخامس والسادس حيض بيقين لاندراجهما على تقدير تقدم الحيض وتوسطه وتاخره ومن هنا يعلم احكام المزج فمنها ما لو قالت
كان حيضي ستة وكنت امزج نصف الشهر الاول الاخر بيوم فهذه اضلت ستة في العشر الاوسط فلها يومان حيض بيقين وهما

كذا بخطه ره

الخامس عشر والسادس عشر والعشرة الاولى من الشهر طهر بيقين ويتعلق احتمال الانقطاع بالسادس عشر الى العشرين فعلى
الاحتياط تجمع في الاربعة الاولى بين افعال المستحاضة وتروك الحائض وفي الاربعة الثانية بينهما وبين غسل الانقطاع
عند كل صلوة وعلى المشهور تضم الى اليومين بقية العدد متقدما او متأخرا او بالتفريق فهي مخيرة بينهما ومع الامكان
وعلى المختار يتعين عليها الاكمال من السابق مع الامكان ايضا قوله الثانية ان ذكرت الوقت ونسيت العدد فان ذكرت اول
حيضها اكملته ثلثة ايام هذا المقدار مما لا اشكال فيه لتيقن كون الثلثة حيضا اذ لا ينقص الحيض عنها ويبقى ما زاد على ذلك الى
العشرة وهو سبعة ايام مشكوكا فيه من حيث كونه طهرا او حيضا وقد اختلفوا فيه على اقوال احدها الاقتصار على الثلثة واجراء
على ما زاد عليها احكام الطهر وهذا هو الذي اختاره المصنف ره في المعتبر حيث قال وان ذكرت الوقت ونسيت العدد فان ذكرت اول
حيضها اتمته ثلثة لانه اليقين ثم تغتسل بعد ذلك للحيض وتصلي فيما بعد اذا عملت ما تعمله المستحاضة احتياطا انتهى واستحسنه في
الذكرى وحكى المصير اليه عن جماعة واستدل له بعض المحققين ره بعد ان جعله اقوى اقوال المسئلة بعد الدليل على الاحتياط مع اصالة
عدم زيادة الحيض على المتيقن ثم قال ولا يجري اصالة بقائه لما تقدم من عدم جريان الاستصحاب في مثلها ولذا لم يقل بما
يقتضيه هنا من وجوب التحيض الى العشرة واما الروايات فهي مختصة بناسية الوقت والعدد ثانيها انها ترجع الى الروايات
باخذ السبعة تعيينا وهو المحكي عن الشيخ ره في الخلاف مدعيا عليه الاجماع وقواه بعض المحققين ره لكن مع التامل في نسبة
القول الى عدا الاجماع واستدل له بعد حكمه بان الروايات مختصة بناسية الوقت والعدد بقوله الا ان يقال بتنقيح المناط
وان ما في الروايات على غالب النساء جعله الشارع مرجعا للمرأة الجاهلة بعددها الواقعي بل يمكن ان يدعى شمول نفس المرسلة
لما نحن فيه فان قوله في ذيلها وان اختلط عليها ايامها وزادت او نقصت حتى لا تقف منها على حد ولا من الدم على لون عملت
باقبال الدم وادباره مطلق في ناسية العدد ولا مجال لانكار شموله لذاكرة الوقت فقط فقوله ع فيما بعد وان لم يكن الامر كذلك و
لكن الدم اطبق عليها فلم تزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد فسنتها السبع والثلث والعشرون دال على ان ناسية
العدد مع عدم التمييز ترجع الى الروايات فهذا القول لا يخلو عن قوة في خصوص السبعة الى ان قال واما غيرها من الروايات فغير جارية في
الناسية الا على ما ذكرنا في المتحيرة من ان المستفاد من المرسلة اتحاد حكم المضطربة والمبتدأة فالسبع فيها على التخيير كالمبتدأة نعم
الروايات باسرها غير جارية فيما لو علمت اجمالا زيادة العدد المنسي عن الروايات ونقصانه عنها وثالثها التخيير بين ما ثبت
من الستة والسبعة وبين ثلثة من شهر وعشرة من آخر ذهب اليه الشهيد الثاني ره في لك فهي عنده كناسية الوقت والعدد غير
انها تخصصها بما يطابق الوقت قبله او بعده كما صرح به هو ره وحكى القول به عن العلامة ره في المنتهى والمحقق البهبهاني ره و
المستند صدق النسيان الموجب للحكم في حديث السنن رابعها وجوب الاحتياط بالجمع بين وظيفتي الحائض والمستحاضة
والغسل في كل وقت يحتمل الانقطاع وهو مذهب الشيخ ره في ط والعلامة في الارشاد وحكي عن الجامع لابن سعيد هذا والذي
يقتضيه ما قدمناه من المسلك في المسائل المتقدمة هو العمل بمرسلة يونس لكن ليس مقتضاها الا التخيير بين الستة والسبعة كما عرفت
سابقا ولا قائل به ثم على تقدير الاغماض عنه هو اتخاذ عشرة ايام حيضا الا اذا علمت بنقصان حيضها عن العشرة فتحيض بما امكن وذلك
لحكم قاعدة الامكان دون الاقتصار على الثلثة اعتمادا على كونها من قبيل المتيقن ولا قائل به ايضا ولا ينطبق شئ من الاقوال على ما
حققناه من الادلة والقاعدة نعم قال في الجواهر انه يحتمل تحيضها بالعشرة في كل شهر ما لم تعلم انتفاء بعضها والاقتصار الممكن منها
لاستصحاب الحيض وقاعدة الامكان وغيرها مع عدم اطراد العمل بالروايات لها في كل وقت كما ستسمع وهو لا يخلو عن قوة انتهى
وذكر وجه عدم الاطراد بعيد ذلك بقوله لكن قد يشكل بعدم الرجوع الى الروايات فيما لو علمت انتفاء مضامينهن من السبع او الست
واحتمال قصرها ح على رواية الثلثة فيه انها الى الثلثة انما تصح اذا صح التحيض بالعشرة في الشهر الآخر نعم يتجه ح اما القول
بالاحتياط او بحيضية الثلثة فقط لا من جهة الاخبار او الحكم بحيضية ما امكن فقط انتهى وقد عرفت ان بعض المحققين ره
قد رد التمسك بالاستصحاب لكن التمسك بالقاعدة مما لا غائلة فيه قوله وان ذكرت آخره جعلته نهاية الثلثة وعملت في بقية
الزمان ما تعمله المستحاضة وتغتسل للحيض في كل زمان يفرض فيه الانقطاع وتقضي صوم عشرة ايام احتياطا ما لم يقصر الوقت
الذي عرفته عن العشرة يعني انها ح يحصل لها حيض متيقن وهو ثلثة ايام آخره الوقت الذي ذكرته لان الحيض لا يكون اقل من ثلثة

والمفروض انها تذكر آخر الحيض فتبني عليه ثم يبقى لها سبعة ايام سابقة على الثلاثة مشكوكة الحال من جهة الاحتمال لكون عدد حيضها عشرة ويبقى لها ايام أخر فيما عدا الثلاثة والسبعة اما السبعة فحكمها مبني على الاقوال فعلى القول بالاقتصار على الثلاثة تعمل فيها عمل المستحاضة وعلى القول بتعيين السبعة تعمل في اربعة متصلة منها بالثلاثة عمل الحيض وحده وفي الثلاثة المتقدمة منها عمل الاستحاضة وعلى القول بالتخيير بين شيء من الستة والسبعة وبين ثلاثة من شهر وعشرة من آخر تتبع في اجراء حكم الحيض او الاستحاضة لاختيارها فيما جعلته حيضاً في ضمن اختيار الستة او السبعة او العشرة يجري عليه حكم الحيض وما لم تجعله حيضاً كما في الشهر الذي اختارت فيه الثلاثة يجري عليه حكم الاستحاضة واما ما عدا الثلاثة والسبعة من الايام الأخر فيجري عليه حكم الاستحاضة قطعاً على جميع الاقوال ثم انه يبقى في كلام المصنف قدس سره امران احدهما انه قدس سره حكم بانها تغتسل في كل زمان يفرض فيه الانقطاع وهو في بادي النظر مخالف لمفروض اصل المسألة من انها انما ذكرت آخر وقت حيضها وقد يجاب عنه بان تعدد زمان الانقطاع ممكن بالنسبة الى اوقات الصلوات في اليوم الاخير وهو وجيه وثانيهما انه قدس سره ذكر انها تقضي صيام عشرة ايام الا ان تعلم اجمالاً ان حيضها تسعة فما دون مثلاً وهذا انما يتم على القول بالاحتياط واما على القول بالاقتصار على الثلاثة فلا تقضي الا صوم تلك الثلاثة وكذا على القول بانها تتحيض باكمال ما علمته من الحيض بالروايات على الاختلاف الذي تقدم الا اذا اختارت التحيض بالعشرة فانها يجب عليها قضاؤها في وقت الطهر وقال العلامة قدس سره في الارشاد وان ذكرت الوقت احتمل لكون عددها عشرة تقضي صوم احد عشر يوماً لاحتمال طرو الدم في اثناء الاول وانقطاعه في اثناء الاخير هذا وفي المسألة صور أُخر لم يذكرها المصنف احديها ان تذكر اليوم الذي هو وسط الحيض فان علمت انه وسط بمعنى انه محفوف بمثليه فهي معلومة الحيض من غير فرق بين ان يكون المذكور يوماً او ازيد وان علمت بانه وسط بمعنى كونه محفوفاً بمتساويين فهو مع سابقه ولاحقه حيض بيقين وما عداهما مشكوك فيه يجري فيه ما تقدم من الاكمال بالروايات او غيرها ولكن قيل ههنا ينبغي ح اختيار السبعة او الثلاثة ليوافق الوسطية المحفوظة ورده في الجواهر بان اختيار الثلاثة في شهر يوجب عليها العشرة في آخر مع انه قد يكون المحفوظ من عادتها وسطاً لا يوافق شيئاً من الروايات كما اذا انضم الى اليوم بعض المكسور فلعل ذلك مما يؤيد ما تقدم سابقاً من ان المتجه لها هنا وفيما تقدم التحيض بما امكن بناء على قاعدة الامكان مع رعاية حفظ الوسطية المتقدمة وان استلزم تكثيرا ثم قال ومما يؤيده زيادة على ما تقدم انه قد يكون المحفوظ من عادتها ما لا ينطبق شيئاً من الروايات كما لو علمت انها لا تزيد على التسعة ولا تنقص عن الثمانية او لا تزيد عن الخمسة ولا تنقص عن الاربعة او مع انضمام بعض المكسور في العادة ونحو ذلك انتهى وفيه ان رواية السنن مثلاً ان صح الاستناد اليها وقد استند هو ره اليها لزم العمل بمقتضاها غاية ما هناك ان مقتضاها لا يجري فيما لو علمت اجمالاً بان عادتها لا توافق شيئاً من الروايات وهذا لا يصلح مؤيداً للرجوع الى العشرة اما اولاً فلانه يلزمه النقض بالقدر المتيقن من مورد الرواية وهي المتحيرة في وقتها وعددها التي تعلم اجمالاً بان عادتها لا تنطبق على ما في الرواية فلازم ما ذكره ان لا يقول فيها ايضاً بالرجوع الى مقتضى الروايات وثانياً انه لا مانع من ان يقال ان مورد انصراف اطلاق الرواية هو ما لو لم تعلم اجمالاً بعدم انطباق عادتها على مقتضى الرواية واما العالمة بذلك فهي خارجة عن عنوان مؤديها فتعمل بقاعدة الامكان ولو حاول محاول منع الانصراف كان اللازم ح العمل بمقتضى رواية السنن في المفروض الذي هو حال من علمت اجمالاً بان عددها غير مطابق للعدد المقرر في الرواية وكان الواجب ح هو الالتزام بان ذلك حكم تعبدي ثبت من جانب الشارع واما ان علمت بانه وسط بمعنى انه في اثناء الحيض تحيضت به وبما علمته من سابقه ولاحقه وجرى في الزائد ما تقدم وربما قيل بانه يجب تقييد هذا بما اذا لم تكن حافظة معه شيئاً يحصل به العلم بتمام حيضها كما اذا قالت لي كنت ثاني الشهر حائضاً وفي رابعه طاهرة فانه يعلم بذلك ان حيضها الثلاثة فقط وانت خبير بانه المفروض من علمها بالحيض يوم هو العلم بكونه في اثناء الحيض لا بشرط خصوصيته لم يكن علمها بكون الثاني حيضاً موجباً للعلم بكون حيضها ثلثة وان علمت بانها كانت في اليوم الرابع من الشهر طاهرة وليس ذلك الا لاحتمال كونها قبل اليوم الثاني ايضاً حائضاً نعم لو فرض مع ذلك علمها بان اليوم الثالث من الشهر كان ثاني حيضها من جهة علمها بانها في تمام الشهر السابق كانت طاهرة صار علمها بمجموع الامرين موجباً لعلمها بكون ايام حيضها ثلثة وثانيتها ان تعلم ان يوماً معيناً من بين الايام يوم حيض لها من دون معرفة بشيء من كونه اولاً او آخراً او وسطاً والحكم

انّما جعل ذلك اليوم مخصوصاً بيوم وتتمّه بشيء من سابقه او لاحقه او منهما على طبق شيء من الاقوال المتقدّمة قوله الثالثة نسيتهما
جميعاً فهذه تتحيّض في كل شهر بسبعة ايام او ستة ايام او عشرة من شهر و ثلثة من اخر ما دام الاشتباه باقياً هذا القول نسب
الى الاكثر في كلام بعضهم ووصف بانه المعروف من المذهب في كلام اخر وبانه المشهور كما عن شرح المفاتيح بل عن الخلاف
دعوى الاجماع عليه ومستنده الجمع بين مرسلة يونس بناء على عدم دلالتها على كون الستة طرفاً للتخيير وبين ما تقدّم في المبتدئة
من موثقتي ابن بكير وقد عرفت عدم دلالتهما في موردهما على ثلثة من شهر و عشرة من اخر وعدم مكافئتهما لمرسلة يونس فالحق
هو الالتزام بها وقد عرفت فيما تقدّم انّ مقتضاها التخيير بين الستة والسبعة فيكون هو المختار ههنا وحكى الاقوال
التي تقدّم ذكرها في المبتدئة باسرها في هذا المقام وقد عرفت ضعف الجميع هناك مضافاً الى ما اورد على القول بالاحتياط
ههنا من انه لا دليل على وجوبه فيما نحن فيه عدا ما يتخيّل من ثبوت العلم الاجمالي بالحيض في زمان والطهر في زمان و عدم
العلم بتعيينها فيجب من باب المقدّمة في كل زمان الاتيان بواجبات المستحاضة لاحتمال كونها في ذلك الزمان مستحاضة
وترك محرّمات الحائض لاحتمال كونها حائضاً وهو مدفوع بعد تسليم جريان باب المقدّمة في الامور التدريجية والوقايع
الحادثة شيئاً فشيئاً بانّ ذلك لو سلم انّما يقتضي وجوب جعل الحيض في كل شهر ثلثة ايام لانها اقل الحيض ولم يعلم ما زاد
عليها لا اجمالاً ولا تفصيلاً فلا يجب عليها بسببه قضاء شهر رمضان ما زاد عليها مع ان القائل بهذا القول اعني الاحتياط
يلزمها بقضاء صوم عشرة ايام بل احد عشر نظراً الى احتمال طروّ الدم في اثناء الاول وانقطاعه في اثناء الاخر تنبيهان الاول
انه قد يظهر من صاحب الجواهر ره عبارة المصنف ره بما يحصل منه انه على القول بانه يتحقق العادة في الطهر ايضاً لا تتحيّض ناسية
الوقت والعدد جميعاً في كل شهر وانما تتحيّض بمقتضى عادتها في الطهر وفيه نظر لان مستند المسألة قد تضمّن التقييد
بذلك وعلى فرض ثبوت عموم او اطلاق مقتض لحصول العادة في الطهر يكون النصّ الخاص الوارد في المسألة مخصّصاً او مقيّداً له
الثاني ذكر ره ان المهم في جميع هذه الصور المتقدّمة تنقيح ما تقتضيه القواعد العامّة حتى يرجع اليها عند الشك في كثير من الصور
في شمول الادلة لها ثم قال ولعل المتّجه في كل ما لا يتأتى فيه استصحاب الحيضية وقاعدة الامكان بعد البناء عليها بشرط
عدم معارضتها بجريان مثلها في باقي الدم البناء على الطهارة في نفس الشهر ثم قضاء متيقّن الحيض بعده في متيقن الطهر لا الاحتياط
لعدم الدليل على وجوبه هنا وباب المقدّمة مشكل جريانه في مثل الزمان الذي يقتضي بعد مجاوزة الرجوع الحيض الى متيقن خاصة
يحتاج الى دليل بالنسبة الى تعيينه في خصوص ايام ذلك الشهر انتهى وقد عرفت سابقاً جريان المناقشة في الاستصحاب
ولما بان في ما ذكره فهو حق يلزم الاذعان به قوله واما احكامها فنقول ان دم الاستحاضة اما ان لا يثقب الكرسف او يثقبه
ولا يسيل او يسيل المصرّح به في كثير من كتب اللغة ان الكرسف هو القطن وفي الصحاح الكرسف القطن ومنه كرسف الدواة
انتهى ثم ان المصنف ره كغيره بين للاستحاضة ثلث مراتب يتميّز كل منها عن الاخرى بالاعتبار بالقطنة وذلك لان جماعة من اصحابنا
ره صرّحوا بانه يجب على المستحاضة ان تعتبر نفسها في وقت الصلوة بان تستدخل قطنة في فرجها نظراً الى الامر بالاعتبار
في بعض الاخبار والى حصول العلم بالحدث اجمالاً وامكان تعرّف انه من اي الاحداث مع اختلاف احكامها فليس المقام
على حد الشبهات الموضوعية الغير المقترنة بالعلم الاجمالي حتى يكون مما لا يجب فيه الفحص فلو لم تعتبره مع الامكان كانت
عبادتها باطلة لعدم علمها بما يجب عليها من الطهارة وتلك المراتب هي القلة والتوسط والكثرة فالاولى ان يلطخ الدم من الكرسف
جانبه الذي يلي الباطن ولا يثقبه بحيث يدخل وسطه ويظهر عليه من الجانب الاخر حتى انه لو دخل فيه ولم يظهر من الجانب الاخر
كانت الاستحاضة قليلة وذلك لان الثقب عبارة عن الخرق النافذ فنفيه كما يتحقق بنفي الوصف كذلك يتحقق بنفي الصفة و
من هنا قال في المسالك المراد بثقب الدم الكرسف غمسه له ظاهراً او باطناً فمتى بقي منه شيء خارج وان قل فالاستحاضة قليلة انتهى
وقال في جامع المقاصد ان غمس الدم القطنة يعتبر شموله باطنها وظاهرها جميعاً ثم استشهد بموثقة زرارة عن ابي جعفر ع و
تصلي كل صلوة ما لم ينفذ الدم فاذا نفذ اغتسلت وصلت ثم قال والنفوذ يقتضي الاستيعاب لانه ماخوذ من نفذ السهم من الرمية
اذا خرج منها ثم قال وقد تشهد به عبارات الاصحاب حيث عبّر بعضهم عن هذا القسم بثقب الدم الكرسف وبعضهم بظهوره عليه و
بعضهم بغمسه له ومرادهم واحد قطعاً ومجموع هذه العبارات يستلزم ما فسّرنا به انتهى ويؤيده ان المصنف ره قال في المعتبر عند

كما لو كانت ذاكرة الوقت فقط
وكانت الوقت مضطرباً



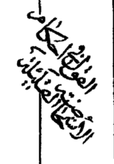
كتاب الطهارة

بسيلان ضابط القلة فان لطخ باطن القطنة ولم يظهر عليها لزمها ابدالها والوضوء لكل صلوة وعند بيان ضابط التوسط وان
غمس القطنة ولم يسل لزمها الوضوء آه فجعل المعيار في الاول عدم الظهور وفي الثاني الغمس ولولا ان الغمس والظهور واحد
لم يكن لذلك وجه وقال في الذكرى ويجب اعتبار الدم فان لطخ باطن الكرسف ولم يثقبه ولا ظهر عليه فعليها ابدالها او
غسلها لوجوب ازالة النجاسة والوضوء لكل صلوة وان ثقبه ولم يسل فعليها مع ذلك تغيير الخرقة آه فان عطف عدم الظهور
على عدم الثقب دليل على ان المراد بالثقب هو الظهور ومن هنا ينقطع احتمال ان يكون المراد به هو مجرد الدخول في وسط
القطنة وان لم يظهر من الجانب الآخر مأخوذا مما جعله في المصباح احد اطلاقيه حيث قال ثقبته ثقبا من باب قتل خرقته بالمثقب بكسر
الميم والثقب خرق لا عمق له ويقال خرق نافذ في الارض انتهى واما ما قاله العلامة ره في التذكرة من ان دم الاستحاضة
ان كان قليلا وهو ان يظهر على القطنة كرؤس الابر ولا يغمسها وجب عليها تغيير القطنة والوضوء لكل صلوة انتهى
حيث اعتبر في تفسيره ظهوره على القطنة كرؤس الابر فان ذلك مبني على بيان اقصى مرتبة يتحقق بها الاستحاضة لا على
بيان تمام الماهية والحقيقة حتى ينتفي بانتفاء الظهور مثل راس الابر حكم القليلة فلا يجب الوضوء لكل صلوة ولا تغيير القطنة
فلتبق بعد هاهنا امران احدهما انه قال في المقنعة فعليها ان تغسل فرجها منه ثم تحشي بالقطن وتشد الموضع بالخرق ليمنع القطن
من الخروج فان كان الدم قليلا ولم يرشح على الخرق ولا ظهر عليها القلة كان عليها نزع القطن عند وقت كل صلوة والاستنجاء
وتغيير القطن والخرق وتجديد الوضوء للصلوة وان رشح الدم على الخرق قليلا ولم يسل منها كان عليها تغيير القطن والخرق
عند صلوة الفجر آه فاعتبر في القليلة عدم الرشح على الخرق وفي المتوسطة ترشحه تحقق الرشح على الخرق قليلا ولازم هذا البيان
انه لو لم يرشح على الخرق ومع ظهوره على ظاهر الخرقة القطنة لم تكن الاستحاضة متوسطة بل كانت قليلة واعتبار الرشح على الخرق
في تحقق المتوسطة مشكل ويمكن توجيهه بان يقال ان الرشح على الخرق لازم لظهور الدم على ظاهر القطنة غالبا فلا يضر انتفاؤه في
بعض الاوقات فيرجع الى ما ذكره الجماعة ثانيهما انه قال العلامة ره في المختلف المشهور ان المستحاضة ان لم يغمس دمها القطنة
وجب عليها الوضوء لكل صلوة وان غمس ولم يسل وجب عليها مع ذلك غسل الصبح وان سال وجب عليها مع ذلك غسلان
غسل للظهر والعصر تجمع بينهما وغسل المغرب والعشاء تجمع بينهما انتهى فجعل المعيار هو الغمس وعدمه ومعلوم ان الغمس
اخص من الثقب لان الغمس لا يصدق الا باحاطة الدم بجميع اجزاء القطنة حتى انه لو بقي شيء من ظاهرها غير ملطخ لم يصدق
الغمس وهذا بخلاف الثقب فانه يصدق بالنفوذ الى ظاهرها ولو لم ينبسط وعبر وانما ظهر على جزء من وسط الظاهر ولازم البيان
المذكور هو انه مع تحقق الثقب بهذا الوجه تكون الاستحاضة قليلة ولا يكفي في ارجاع الغمس الى الثقب ما حكي عن بعضهم من
التعبير عن مناط القلة بعدم الثقب وعن مناط التوسط بالغمس مع عدم السيلان لان غايته ما هناك ان المراد بهما واحد
واما انه يجب التصرف في الغمس المأخوذ فيه معنى الاستيعاب بارجاعه الى معنى مطلق النفوذ والثقب او بالعكس فلا يتأتى
من ذلك بل ربما كان الغمس في الدلالة على الاستيعاب اظهر لانه في المعنى مقيد والثقب مطلق والمقيد يجعل مبينا للمطلق
دون العكس واما ما عن المطرزي من ان الثقب انما يقال فيما يقل ويصغر فالمراد به قلة المثقوب وصغره لا قلة الثقب و
صغره لا اقله وقد يتراءى في بادي الراي ان كلام المحقق الثاني ره الذي حكيناه ناظر الى ما ذكرناه الا ان قوله والنفوذ يقتضي
الاستيعاب لانه مأخوذ من نفذ السهم من الرمية اذا خرقها يوهن ذلك لان نفوذ السهم من الرمية اي الهدف لا يستلزم الاستيعاب
في عرضها وانما يقتضي استيعاب العمق وهو يحصل بالدخول من جانب والخروج من آخر نعم عبارته المتقدم ذكرها صريحة
في ارجاع الثقب الى الغمس لانه فسر الثقب بالغمس واكده بالتقييد بقوله ظاهرا او باطنا ثم صرح بانه لو بقي شيء خارج وان قل
فالاستحاضة قليلة والثانية ان يثقب الدم الكرسف بالبيان الذي عرفته ولكن لا يسيل الى الخرقة وان حصل منه فيها تلوث
ولهذا قال في لك ان المراد بالسيلان خروجه من القطنة الى غيرها بنفسه عند عدم المانع والثالثة ان يثقب الدم الكرسف و
يسيل بان يتعدى الكرسف الى غيره وقد اجاد بعض المحققين ره في بيان الصور الثلث حيث قال لا يخلو اما ان يكون الدم
بحيث اذا وضعنا الكرسف لم يثقبه اي لم يغمسه ولم ينفذ من باطنه الذي يلي باطن الفرج الى ظاهره الذي يلي الخرقة المشدودة
فوقه واما ان يثقبه بحيث يغمسه مستوعبا وعلى الثاني فاما ان لا يكون بحيث يسيل من الكرسف المغموس لو كان عليه واما ان

يكون

في احكام الاستحاضة

يكون بحيث يسيل فالاول يسمى استحاضة قليلة والثاني متوسطة والثالث كثيرة هذا ولكن لا يخفى عليك ان ما ذكراه من البيان انما يجدي في فهم مقصد كل فقيه من كلامه ولا يصير دليلا للنائى المسئلة حتى يجعل معيار القلة عدم الغمس معيار التوسط وجوده بحيث يحكم بالقلة فيما لو ثقب الدم الكرسف طولا ولكن لم يغمسه عرضا نعم لو حصل ارجاع كلما تم جميعا الى الغمس بحيث حصل الاجماع منهم على كونه هو المناط صار دليلا في المسئلة ولكن انى لنا ذلك فمع عدم حصول الاجماع لا بد من الرجوع الى الاخبار وهي انما تضمنت النفوذ والثقب دون الغمس وتفسيرهما بمجرد اجتهاد فلا بد من جعلهما معيارا ومناطا في المقام تنبيه قد عرفت انه من جهة اختلاف اقسام الاستحاضة واحكامها صرح جماعة بانه يجب عليها اعتبار الدم لكن قال في ك لم يتعرض الاصحاب لبيان زمان اعتبار الدم وكمية القطنة مع ان الحال قد يختلف بذلك والظاهر ان المرجع فيهما الى العادة انتهى وتبعه على ذلك جماعة منهم صاحب الذخيرة وكاشف الغطاء وعن بعض المشايخ ان الذي يظهر من ملاحظة اخبار الباب انه لا تقدير له فينبغي تحشيته حتى تنتقل الى حالة اخرى ان كانت او تغيرها عند كل صلوة انتهى واعترضه بعض المحققين ره بانه مع ان مبدء الاحتشاء غير معلوم انه لا دليل على وجوب بقائها محتشية الى الوقت المذكور نعم يستفاد من الاخبار انها لو بقيت كذلك الى وقت الصلوة اعتبرته انتهى وقال في الجواهر انه ينبغي القطع ارادتهم انها ان لم تعتبر حالها بطلت صلوتها ولو كان ما فعلته موافقا للواقع مشتملا على نية التقرب لعدم وضوح دليل عليه وفصل بعض المحققين ره فقال انها لو لم تعتبره مع الامكان فسدت عبادتها لعدم علمها بما يجب عليها من الطهارة نعم لو فرض غفلتها عن ذلك واتت بوظيفتها الواجبة صحت وهو متجه ولعل صاحب الجواهر ره اراد ذلك وفي الجواهر ايضا انه يشكل دعوى وجوب التعرف عليها حينئذ لو ارادت العمل باسوء الاحتمالات بمعنى الاحتياط ويشكل ايضا دعوى الوجوب عليها لو كان معها استصحاب يشخص حالها كما لو اعتبرت حالها قبل الوقت فكانت صغيرة انتهى وقال بعض المحققين ره في كفاية الاحتياط عن الاعتبار مطلقا او بشرط موافقته لاستصحاب وعدم كفايته مطلقا وجوه خيرها اوسطها ثم اولها اما كفاية الاستصحاب عنه مع مخالفته للاحتياط لو سبقت القلة او اصالة عدم زيادة الدم عن حد القليلة وان لم يسبق فالاقوى العدم لما مر نظيره في الاستبراء ولعله يستفاد من بعض اخبار المسئلة انتهى ولا يخفى عليك ما فيه لان الاحتياط محصل للواقع والاستصحاب اصل معتبر شرعا فاشتراط جواز العمل بكل منهما بانضمام الاخر اليه مما لا وجه له فالوجه جواز العمل بما وجد منهما في المقام ثم ان ما ذكر كله انما هو مع امكان التعرف والاعتبار بالنسبة اليها اما مع تعذره لعمى مثلا مع فقد المرشد ولو بالاستيجار ففي الجواهر انه لا اشكال في سقوط ذلك عنها مع عدم سقوط الصلوة لكن هل لها الاخذ بالمتيقن من وجوب الوضوء ونفي الزائد بالاصل او انها يتعين عليها الاخذ باسوء الاحتمالات تحصيلا للفراغ اليقيني وجهان اقويهما الثاني انتهى وقال بعض المحققين ره ان الاقوى هو الرجوع الى الحالة السابقة لو اصالة عدم زيادة الدم ان لم يسبق لها حالة بل وان سبقت الكثرة بناء على عدم جريان الاستصحاب في التدريجيات انتهى وهو جيد ان اراد وجوب الرجوع الى الاستصحاب او الاصل والا فان اراد تعينه فلا وجه له اذ لا مانع من احراز الواقع بالاحتياط ثم لا يخفى ان ما اختاره هنا من الرجوع الى الاستصحاب لا يخلو من منافاة لما تقدم منه من عدم كفاية الاستصحاب عن الاعتبار مع مخالفته للاحتياط فتدبر وفي الاول يلزمها تغيير القطنة وتجديد الوضوء عند كل صلوة ولا تجمع بين صلوتين بوضوء واحد تضمنت العبارة بيان حكمين الاول انه يجب عليها تغيير القطنة وهو مذهب اكثر علمائنا على ما حكاه عنهم في التذكرة وفي حكم تطهيرها وعلل بوجوه احدها عدم العفو عن دم الاستحاضة في الصلوة سواء كان قليلا ام كثيرا فعن الغنية دعوى الاجماع على الحاق دم الاستحاضة والنفاس بالحيض في عدم العفو وعن السرائر نفي الخلاف في ذلك واجيب بان عدم العفو عن النجاسة في الصلوة انما هو فيما يتم فيه الصلوة واما ما لا يتم فيه الصلوة خصوصا مع كونه محمولا لا ملبوسا فنجاسته معفو عنها مطلقا مضافا الى كون النجاسة ملحقة بالبواطن وهي معفو عنها فيها ثانيها ما تمسك به في الرياض من تصريح بعض الاخبار به في الكثيرة والمتوسطة وانه يتم بالاجماع المركب كما حكي صريحا في الصحيح فاذا ظهر عن الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر ثم تصلي وفي الصحيح هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنة بعد قطنة وتجمع بين صلوتين بغسل الحديث ومثلهما غيرهما وسيجيء قريبا ولا ينافي الاجماع المدعى عدم ذكر الصدوقين كالقاضي



كتاب الطهارة

لم مطلقا بناء على معلومية النسب انتهى وحكى هذا الاحتجاج عن المحقق البهبهاني ره ايضا واجيب عنه اولا بالمنع من
الاجماع المركب وعدم القول بالفصل وثانيا بقوة احتمال كون القليلة اخف من حيث الخبث كما هي اخف من حيث الحدث
وثالثا بان ظاهر تلك الاخبار كما سيجيء لا يدل على ازيد من تغيير القطنة عند كل غسل فلا يدل على وجوب تغييرها عند
كل صلوة ورابعها بان ظاهر بعض الاخبار عدم وجوب طرح الكرسف ثم قال المجيب ولو اريد من تغيير القطنة انها اذا
اخرجها لاجل الملاحظة وجب ابدالها امكن تنزيل ذلك على الغالب من استلزام وضعها ثانيا التلويث ظاهر الفرج ثم قال
لكن ارادة هذا المعنى لا يخلو عن بعد انتهى ثالثها الاجماعات المنقولة فقد ادعى السيد في الناصريات اجماع الفرقة المحقة
صريحا وحكي عن المنتهى نفي الخلاف فيه وعن فخر المحققين ره في شرح الارشاد اجماع المسلمين على وجوب التغيير وقال
المحقق الاردبيلي ره في مجمع الفائدة واما وجوب غسل الفرج كل مرة وتغيير القطنة فلا دليل لوجوبه الا ان الظ كونه اجماعيا
ايضا مع عدم العفو عن دم الاستحاضة في هذا المحل ولو كان فيما لا يتم فيه الصلوة ووجوب التخفيف هنا بخلاف السلس و
المبطون فانه نقل الاجماع هنا دونهما انتهى ولكن قال في كشف اللثام لم يذكره يعني تغيير القطنة الصدوقان ولا القاضي
ولا ظفرت بخبر يدل عليه وقد مر عدم الدليل على بطلان الصلوة بحمل النجاسة مط فان كان هنا اجماع كان هو الحجة والا
فالاصل العدم ثم قال ويؤيده خبر الجعفي المستحاضة تقعد ايام قرئها ثم تحتاط بيوم او يومين فان هي رأت طهرا اغتسلت وان
هي لم تر طهرا اغتسلت واحتشت فلا تزال تصلي بذلك الغسل حتى يظهر الدم على الكرسف فاذا ظهر اعادت الغسل واعادت
الكرسف وقول الصادق ع في خبر عبد الرحمن بن ابي عبد الله المروي في التهذيب فان ظهر عن الكرسف فلتغتسل ثم تضع
تضع كرسفا اخر ثم تصلي وفي صحيح الصحاف فلتتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح الكرسف عنها الا ان اريد بهما
سنذكره عن قريب وقول النبي ص في خبر الحلبي انها تستدخل القطنة وتستثفر بثوب ثم تصلي حتى يخرج من وراء الثوب ثم
قال ويحتمل ان يراد انها تصلي كذلك بلا غسل حتى يخرج الدم فاذا خرج وجب عليها الغسل لكل صلوتين انتهى وقال في نق
بعد نقل نفي الخلاف عن المنتهى ما نصه وهو مؤذن بدعوى الاجماع عليه ولعله الحجة عندهم والا فعدم العفو عن هذا
الدم قليله وكثيره كما ادعوه لم يتم عليه دليل وانما هو الحاق من الشيخ ره كما سيأتي بيانه انشاء الله مع انه قد ورد العفو عما لا يتم
فيه الصلوة وبه قال الاصحاب وهذا من جملته انتهى وزاد في الجواهر على التمسك بما عرفته في كلام كاشف اللثام الاستناد
الى قول الصادق ع في خبر ابن ابي يعفور المستحاضة اذا مضت ايام اقرائها اغتسلت واحتشت كرسفها وتنظر فان ظهر على
الكرسف زادت كرسفها اخر ثم صلت ثم قال كل ذا مع ما في وجوب الابدال في نحوها من المشقة مع عدم ظهور فائدة لذلك
اذ بوضع الجديدة تتنجس بنجاستها ثم في ذلك كان القول بعدم الوجوب لا يخلو عن قوة ولعله لذا لم يذكره الصدوقان والقاضي
على ما قيل فتأمل انتهى وهذا القول قد اختاره في المستند وهو الاقوى لما عرفت بل نقول ان الاخبار المذكورة لا يدل شيء
منها على ابدال القطنة حتى في صورة ثقب الدم الكرسف لان خبر الجعفي تضمن اعادة الكرسف وهي عبارة عن وضع كرسف
اخر وهو لا يستلزم اخراج الاول حتى يتحقق الابدال وفائدته منع الدم عن الخروج والتلويث وخبر عبد الرحمن انما تضمن
وضع كرسف اخر وقد عرفت انه لا يستلزم الابدال والصحيح الذي تقدم في كلام صاحب الرياض تضمن انها تستدخل
قطنة بعد قطنة وهذه العبارة ان لم نقل بكونها اظهر في كون ادخال القطنة الثانية مع بقاء الاولى فلا اقل من عدم
دلالتها على اخراج الاولى وخبر ابن ابي يعفور صريح في كون استدخال الكرسف الثاني مع بقاء الكرسف الاول لانه قال فيه
فان ظهر على الكرسف زادت كرسفها ولا تتحقق الزيادة الا مع وجود المزيد عليه واين هذا من الابدال فتدبر الثاني انه
يجب عليها تجديد الوضوء عند كل صلوة وانه لا يجوز لها الجمع بين صلوتين بوضوء واحد وهذا هو الذي ذهب اليه اكثر
علمائنا كما حكاه عنهم في التذكرة وعن بعضهم في لوامع بانه المشهور بين الاصحاب وفي الناصريات ان عليه اجماع الفرقة المحقة
وحكي عن ابن ابي عقيل انه لا غسل عليها ولا وضوء وحاصله ان هذا القسم من الدم ليس حدثا وعن ابن الجنيد ره ان عليها
في اليوم والليلة غسلا واحدا قال ابن ابي عقيل على ما حكاه عنه في لف يجب عليها الغسل عند ظهور دمها على الكرسف
لكل صلوتين غسل تجمع بين الظهر والعصر بغسل وبين المغرب والعشاء بغسل فاذا لم يظهر على الكرسف فلا غسل عليها ولا

وضوء

وضوء انتهى وقال ابن الجنيد ره المستحاضة التي يثقب دمها الكرسف تغتسل لكل صلوتين آخر وقت الاولى واول وقت الثانية
منهما وتصليهما وتفعل للفجر مفرد اكذلك والتي لا يثقب دمها الكرسف تغتسل في اليوم والليلة مرة واحدة ما لم يثقب
انتهى وظاهر هاتين العبارتين ان المستحاضة منحصرة في قسمين خاصة فادرجا المتوسطة في الكبرى واما الصغرى
فابن ابي عقيل عفى عنها الغسل والوضوء وابن الجنيد ره اوجب عليها غسلا واحدا في اليوم والليلة حجة القول الاول
ما رواه الشيخ ره في الموثق عن زرارة عن الباقر ع عن الطامث تقعد بعدد ايامها كيف تصنع قال تستظهر بيوم او يومين
ثم هي مستحاضة فلتغتسل وتستوثق من نفسها وتصلي كل صلوة بوضوء ما لم ينفذ الدم فاذا نفذ اغتسلت وصلت و
هذه الرواية قد وصفها بالصحة في آه ورماه بالسهو في الحدائق معللا بان الراوي عن زرارة هو ابن بكير وهو ثقة
في غير موضع من شرحه وقول الصادق ع في صحيحة معوية بن عمار وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت
المسجد وصلت كل صلوة بوضوء وفي الفقه الرضوي فان لم يثقب الدم الكرسف صلت صلوتها كل صلوة بوضوء
الحديث وما ورد في الحامل من انها ان رأت دما كثيرا احمر فلا تصلي وان كان قليلا اصفر فليس عليها الا الوضوء ويمسك
في الصحيح الحسين بن نعيم الصحاف ايضا عن ابي عبد الله ع وقد سئل عن الحامل الى ان قال وان لم ينقطع الدم عنها الا
بعد ما يمضي الايام التي كانت ترى فيها الدم بيوم او يومين فلتغتسل ولتحتش ولتستثفر وتصلي الظهر والعصر ثم لتنظر
فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح الكرسف
عنها فان طرحت الكرسف عنها وسال الدم وجب عليها الغسل قال وان طرحت الكرسف عنها ولم يسل الدم فلتتوضأ و
لتصل ولا غسل عليها قال فان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبيبا لا يرقى فان عليها ان تغتسل
في كل يوم وليلة ثلث مرات وتحتشي وتصلي وتغتسل للفجر وتغتسل للظهر والعصر وتغتسل للمغرب والعشاء الاخرة
قال وكذلك تفعل المستحاضة ولكن لا يخفى انها تضمنت ما لا يقولون به من عدم وجوب تغيير الكرسف [illegible]
قوله ما لم تطرح الكرسف آه ووجهها في كشف اللثام فقال يحتمل ان يكون عدم طرح الكرسف عبارة عن عدم رؤية الدم
قوله ع عند وقت كل صلوة يحتمل التعلق بالصلوة خاصة كما في المعتبر وعلى التعلق بها وبالوضوء جميعا يجوز ان يكون الامر
بالوضوء كالامر في اية الوضوء اي اذا كانت محدثة وما بعده عبارة عن مراتب الاستحاضة فعبر عن الكثيرة بالسيلان خلف
الكرسف كما هو المعروف وعن المتوسطة بالسيلان اذا طرحت الكرسف وعن القليلة بعدم السيلان اذا طرحته ما يعني ترى الدم
ولكن غير سائل انتهى ولا يخفى عليك انه اقتراح بحت لا يساعد عليه دلالة اللفظ حجة القول الثاني ما ذكره العلامة ره
في لف بقوله احتج ابن ابي عقيل بما رواه ابن سنان في الصحيح عن ابي عبد الله ع قال المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر
وتصلي الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب وتصلي المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح فتصلي الفجر ولم يذكر الوضوء يدل
على عدم وجوبه ثم اجاب عنه بانه معلوم من الاخبار المتقدمة والقران ولهذا اهمله ع ولم يذكره للعلم به انتهى وقال في تو
ان هذه الرواية قد احتج بها له في لف والظاهر انه تكلفها له حيث لم يقف له على دليل والا فان هذه الرواية لا تعلق لها بالمسئلة
اصلا اذ غاية ما تدل عليه عدم وجوب الوضوء مع الاغسال الثلثة الواجبة في الكبرى وهو بمعزل عما نحن فيه انتهى وليت
شعري من اين حصل له الظن بان العلامة ره تكلف لابن ابي عقيل هذا الاحتجاج وقد اسند الاحتجاج اليه صريحا فهل هذا
الا رجم بالغيب ومناط استدلال ابن ابي عقيل بالحديث المذكور هو ان غسل غير الجنابة لا يغني عن الوضوء فحيث تعرض في الحديث
للغسل ولم يتعرض للوضوء دل ذلك على ان الاستحاضة لا توجب وضوءا لانها لو كانت توجب وضوءا لم يكن يسقط الوضوء لو اوجبته وحيث لم توجب الوضوء
لم يكن فرق بين افرادها التي منها القليلة من حيث الوضوء فان فارقها المتوسطة والكثيرة في ايجابهما الغسل وحيث تفطن
العلامة ره لمناط استدلاله اجاب بما عرفت ولما لم يتفطن له صاحب الحدائق ره اجاب بما حكيناه عنه وقد يتمسك له بعمومات
الطهارة المقتضي لعدم كون هذا القسم من الدم حدثا ويما دل على حصر نواقض الوضوء وجوابه يظهر مما تقدم في حجة القول
الاول مضافا الى ما ذكره في جامع المقاصد بعد حكاية هذا القول وقول ابن الجنيد ره من انهما نادران لاجماع الاصحاب بعدهما
على خلافهما حجة القول الثالث ما حكاه في لف عن ابن الجنيد من التمسك بما رواه سماعة قال قال المستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف

كتاب الطهارة

اغتسلت لكل صلوتين وللفجر غسلا فان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل لكل يوم مرة والوضوء لكل صلوة واجاب
عنه بانه محمول على نفوذ الدم الكرسف واليه اشار بقوله فان لم يجز الدم الكرسف يعنى اذا انفذ الى ظاهره ولم يتجاوز انتهى
وتمسك بعضهم لهذا القول بصحيحة زرارة قال قلت له النفساء متى تصلى قال تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين فان
انقطع الدم والا اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة
بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد فان انقطع عنها الدم
والا فهى مستحاضة تصنع مثل النفساء سواء ثم تصلى ولا تدع الصلوة على حال لان النبى ص قال الصلوة عماد دينكم و
يندفع بما حكيناه عن العلامة فى جواب الاستدلال بالرواية السابقة وقد تبين من جميع ما ذكرناه ان المعتمد المعول انما
هو القول الاول تنبيهان الاول انه قد بقى من جملة ما ربما يجعل من وظائف الاستحاضة القليلة امران لم يتعرض
لهما المصنف ره احدهما تغيير الخرقة المشدودة على الكرسف فقد حكم بوجوبه فى المقنعة وط والسرائر وحكى عن غيرها بل عزاه
فى كشف اللثام الى الاكثر وقال العلامة ره فى التذكرة بعد حكاية القول بوجوب تغيير الخرقة عن الشيخ ره وفيه نظر اذ لا
موجب له لعدم وصول الدم اليها وقال فى نهاية الاحكام وفى وجوب تغيير الخرقة اشكال اقربه ذلك ان وصل الدم اليها
والا فلا قال فى كشف اللثام بعد نقله وهذا هو المناسب لما اعتبره فى القلة وفسرها به فى التذكرة والنهاية وذلك لانه
قال فى التذكرة وهو يعنى القليل ان يظهر على القطنة كرؤس الابر ولا يغمسها وفى نهاية الاحكام وطرف القلة ان يظهر على
القطنة كرؤس الابر من غير ان يغمسها وقال فى الجواهر ينبغى القطع بعدم وجوب تغيير القطنة لخرقة كما هو ظاهر المصنف ره
وغيره وصريح جماعة وعلله بعدم وصول الدم اليها فى القليلة مع اصالة البراءة وخلو الاخبار عنه ثم ان الظاهر انه ليس مراد
القائلين بوجوب تغيير الخرقة هو تغييرها تعبدا حتى لو لم تنجس فينزل على صورة وصول النجاسة اليها كما هو مقتضى تقريب
التذكرة ونهاية الاحكام وح فيحكم بوجوب التغيير ان قلنا بعدم كون مثله معفوا عنه وثانيهما وجوب غسل ما تنجس
من ظاهر الفرج قليلا كان او كثيرا والمراد بظاهره ما يبدو منه عند الجلوس على القدمين كما فى لك وعن شرح المفاتيح
وقد نص على وجوبه جماعة بل قال المحقق الاردبيلى ره كانه اجماعى والظاهر انه ليس مرادهم الوجوب التعبدى فيبتنى
على عدم العفو عنه مط وان لم يكن بقدر الدرهم كما قالوا وقلنا بالعفو عن قدر الدرهم يجيء الوجوب على تقدير زيادته
عن قدره وقال فى المستند وهل يجب غسل الفرج ان تلوث بهذا الدم التحقيق انه ان تعدى الى ظاهره عرفا لا خصوص ما
يظهر عند جلوسها على القدمين كما عن الشهيد ره وجماعة لعدم معلومية كونه من الظواهر ولم يكن اقل من الدرهم من دم الاستحاضة
ايضا انتهى ولا يخفى انهم لا ينكرون كون المرجع هو العرف ولكنهم ارادوا التشخيص الموضوع العرفى فمرادهم يرجع الى الصغرى
والحق ما ذكروه الثالث ان ما ذكر من انه ليس لصاحبة الاستحاضة القليلة ان تجمع بين صلوتين بوضوء يختص بالفريضتين او
يجرى فى النافلتين والفريضة والنافلة فيه قولان فقال الشيخ ره فى ط ولا يجوز للمستحاضة ان تجمع بين فرضين بوضوء واحد
واما من به سلس البول فيجوز له ان يصلى بوضوء واحد صلوات كثيرة لانه لا دليل على وجوب الوضوء عليه وحمله على الاستحاضة
قياس لا نقول به وانما يجب عليه ان يشد راس الاحليل بقطن ويجعله فى كيس او خرقة ويحتاط فى ذلك الى ان قال واذا
توضأت المستحاضة للفرض جاز ان تصلى معه ما شاءت من النوافل لانه لا مانع منه انتهى وحكى عن المهذب موافقته وذهب
جماعة منهم العلامة ره فى التذكرة والمحقق الثانى ره والشهيد الثانى ره الى انه لا فرق فى ذلك بين الفريضة والنافلة قال
فى التذكرة ولا يجمع المستحاضة بين صلوتين عند علمائنا سواء كانا فرضين او نفلين انتهى وحكى عن المنتهى نسبة التعميم
بالقياس الى الفرضين والنفلين الى علمائنا وقال فى جامع المقاصد لا يجمع المستحاضة بين الصلوتين بوضوء واحد سواء
الفرض والنفل بخلاف الغسل فيجمع بين صلوة الليل والصبح بغسل واحد انتهى وقال فى لك ولا فرق فى الصلوة بين النافلة
والفريضة انتهى حجة القول الاول وجهان الاول ان المتيقن من النص ومعقد الاجماع على انه يجب لكل صلوة وضوء انما هى
الفريضة بل هى المنساقة فيهما ودعوى ارادة الوجوب الشرطى من وجوب الوضوء حتى يشمل النفلين خلاف الظاهر وهذا الوجه
يقتضى باتمام المطلوب اذا لم نقل بانه ثبت من الاجماعات المدعاة على كون الاستحاضة حدثا كونها كذلك على الاطلاق والا تحقق

[illegible]

في احكام الاستحاضة

لاشتغال الذمة بالوضوء للصلوة ولا يحصل اليقين بالخروج عن عهدة التكليف الا بالوضوء لكل صلوة مط نافلة كانت
او فريضة الثاني ما ذكره الشيخ ره من انه لا مانع من الاتيان بالنوافل عند التوضي لفريضة واحدة وهذا انما يتم مع وجود المقتضي
والحران فيقال ان الظاهر دخول نوافل كل صلوة في اطلاق اسمها لانها من توابعها ومتمماتها واما الاصالة عدم
كون الخارج بعد الوضوء من الدم موجبا للوضوء بالنسبة الى غير فرض اخر لعدم الدليل على ايجابه الوضوء مط حتى يقتصر في نقضه محتجا
على المتيقن حجة القول الثاني وجوه الاول اطلاق معقد بعض الاجماعات المنقولة كالمحكي عن الخلاف والتفسير مدعى بعضها *
بالتعميم مثل ما حكيناه عن التذكرة وعموم معقد بعضها الاخر كالمحكي عن المنتهى الثاني ما تمسك به العلامة ره في التذكرة
من اطلاق قوله ع لحمنة توضأي لكل صلوة ومن طريق الخاصة قول الصادق ع وصلت كل صلوة بوضوء ومثلها قول الباقر ع
في موثقة زرارة ويصلي كل صلوة بوضوء الثالث ما ذكره في التذكرة ايضا من التعليل بان الدم ناقض وهو متجدد فتنتقض الطهارة
به وسقط اعتباره بالنسبة الى الصلوة الواحدة دفعا للمشقة وخلاصا عن تكليف ما لا يطاق انتهى وذكر بعض المحققين ره ما
يوضح الدليل المذكور فقال مستدلا على اصل المذهب ما نصه ويدل عليه وجوب الاقتصار في ذلك على الصلوة لدوام الحدث على
القدر المتيقن لان المستفاد من الاخبار كون دم الاستحاضة مط حدثا موجبا للطهارة وقد ادعى في التهذيب اجماع المسلمين على
كونها موجبة للطهارة وفي نص على كونها حدثا وفي شرح الجعفرية على كونها من النواقض فالثابت من الادلة هو عدم تاثير الحدث
الواقع بعد الوضوء في انتقاضه بالنسبة الى صلوة واحدة بل هذا الوجه هو العمدة والا فيمكن حمل الاخبار بل بعض معاقد الاجماع
على ارادة وجوب تجديد الوضوء في كل وقت للصلوة كما يظهر من بعضها مثل قوله ع في رواية يونس فان رات دما صبيبا فلتغتسل
عند وقت كل صلوة وان رات صفرة فلتتوضأ ولتصل وقوله ع في رواية ابي بصير فان تمت ثلثون يوما فرات دما صبيبا
اغتسلت واستثفرت واحتشت في كل صلوة فاذا رات صفرة توضأت الى غير ذلك مما ورد مورد الغالب في ذلك الزمان من
التفريق بين الظهرين والعشائين مضافا الى كثير من الاخبار الدالة على ايجاب الصفرة للوضوء بقول مطلق مع ورودها في مقام البيان
لكن الانصاف ان ظهور بعض الاخبار في تجديد الوضوء لكل فرد من الصلوة مما لا ينكر واذا انضم ذلك الى ظهور معاقد الاجماعات
التي لا يجري فيها ما احتمل في الاخبار لعدم الشاهد فيها بل شهادة بعضها الاخر على ارادة ظاهرها زال الاشكال في المسئلة ولم
يحتج الى ما تقدم من وجوب الاقتصار على المتيقن لامكان الخدشة فيه بمنع ثبوت حدثية الاستحاضة من الادلة الا بمعنى كونه
موجبا للوضوء في الجملة لا مط فكون الخارج بعد الوضوء مؤثرا في المنع على الاطلاق الا ما خرج بالدليل يحتاج الى دليل
هذا والمختار هو القول الثاني ولكن لا يخفى ان ما حكيناه عن العلامة ره من التمسك باطلاق قول النبي ص لحمنة توضأي لكل
صلوة انما هو من طريق العامة بل قيل قوله ره بعده ومن طريق الخاصة حاكيا قول الصادق ع وليس مراده ما هو المذكور
في طي مرسلة يونس لان الموجود فيها انها قالت اني اثجه ثجا فلا يكون دمها الا من الاستحاضة الكثيرة ولذلك امرها بثلثة
اغسال ومع ذلك يبقى الاشكال في انه من قضايا الاحوال التي حكم عليها بالاجمال الا ان يقال ان الجواب عن كون الاستحاضة
قليلة اذ ليس حكم غيرها مجرد الوضوء لكل صلوة تنبيه ذكر بعض المحققين ره انه ربما يلزم القول بعدم لزوم استيناف وضوء
للنافلة كل من قال فيما سيأتي بعدم وجوب معاقبة الصلوة للوضوء لانه يبعد ان يلتزم بان الخارج بعد الوضوء قادح بالنسبة
الى النافلة وان كان غير قادح بالنسبة الى الفريضة ثم قال لكن هذا الاستبعاد لا يتم ايضا على ما قربنا ويقتضي قول الشيخ ره فانه
يجوز لها ان تصلي النوافل ما شائت ولا يجوز لها الدخول في الفريضة عقيب الفريضة الاولى حتى تتوضأ وفي الثاني يلزمها مع
ذلك تغيير الخرقة والغسل لصلوة الغداة يعني انه فيما لو ثقب الدم الكرسف ولم يسل وهذه هي الاستحاضة المتوسطة يلزمها
مع الوضوء لكل صلوة وتغيير الكرسف امران اخران احدهما تغيير الخرقة وفي حكمها غسل المحل والاخر الغسل لصلوة الفجر وعلى
هذا فيقع الكلام هنا في مقامات الاول انه يجب عليها الوضوء لكل صلوة هذا هو المعروف ولكن قال في كشف اللثام
انه لم يوجبه الشيخ ره في شيء من كتبه والقاضي والصدوقان في الرسالة والهداية والحلبيان والسيد في الناصرية في ظاهرهم
لصلوة الغداة ثم قال لكن عباراتهم يحتمل ما في نكت النهاية من انه انما يجب عليها الغسل لصلوة الغداة وانما يجب عليها لغيرها
الوضوء فلا ينافي وجوب الوضوء لها ايضا انتهى وعلى الاحتمال الاخير ينتفي الخلاف وعلى ما استظهره منهم انما يقع الخلاف

في صلوة الغداة ثم الاخبار الاخر وغيرهم مطبقون على وجوب الوضوء للصلوات الاربع مما عدا الغداة ويدل على وجوبه لها ولغيرها
ما في نبل رواية سماعة فان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل لكل يوم مرة والوضوء لكل صلوة وقوله ع في مرسلة يونس وسئل
عن المستحاضة فقال انما ذلك عرق او ركضة من الشيطان فلتدع الصلوة ايام اقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة قيل و
ان سال قال وان سال مثل المثعب وبما ياتي سند اليه ايضا باطلاق قوله ع لابي بصير فاذا رات صفرة توضأت وللصحاف في الصحيح
فلتتوضأ ولتحتشي بكرسف وتصلي ولابن مسلم في الحسن فان رات الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت وفي رواية ابن ابي
يعفور فان ظهر على الكرسف زادت كرسفها وتوضأت وصلت وليونس وان رات صفرة فلتتوضأ ثم لتصل وبعموم ما دل على
وجوبه مع كل غسل لكن لا يخفى عليك ان الاخيرة لا يدل على وجوب الوضوء لكل صلوة ولكنه يدل على وجوب الوضوء لغسل الفجر
الذي هو المتنازع فيه وهذا القدر كاف اذ لا خلاف في غير صلوة الفجر من الصلوات كما عرفت الثاني تغيير القطنة قال في كشف
اللثام ذكره من ذكر في القليلة والقاضي ممن لا يذكره فيهما ثم قال ويمض عليه هنا ما تقدم من خبري الجعفي وعبد الرحمن بن ابي
عبد الله وفي شرح الارشاد لفخر الاسلام اجماع المسلمين عليه انتهى وزاد في الجواهر التمسك بعدم القائل بالفرق بين
القليلة والكثيرة المدلول عليها بالنص وبين المتوسطة قلت ان تم الاجماع بسيطا او مركبا فهو الحجة والا فلا دلالة للاخبار
على ذلك كما عرفت في القليلة الثالث تغيير الخرقة ودليله عدم العفو عن نجاسة دم الاستحاضة في الصلوة وفي كشف انه لم يذكره
السيدان ولا القاضي في الناصرية والجمل وشرحه والغنية والمهذب وافتى الصدوق في الفقيه والمقنع بخبر ابي بصير سئل الصادق
عن المرأة ترى الدم خمسة ايام والطهر خمسة ايام وترى الدم اربعة ايام وترى الطهر ستة ايام فقال ان رات الدم لم تصل
وان رات الطهر صلت ما بينها وبين ثلثين يوما فاذا تمت ثلثون يوما فرات دما صبيبا اغتسلت واستثفرت واحتشت
بالكرسف في وقت كل صلوة فاذا رات صفرة توضأت وفي الجواهر ان تغيير الخرقة اولى من تغيير القطنة قطعا لصغرها
ولكونها كالملحقة بالبواطن بخلافها من غير فرق بين تنجسها بكثير الدم او قليله بناء على عدم العفو عنه خصوصا في المقام
ولا دلالة في عدم ذكر السيدين له كما عن القاضي على عدم الوجوب ومع فرضها فهم محجوجون بما تقدم كما انه لا دلالة في خلو
الاخبار عنها على ذلك انتهى الرابع انه يجب عليها الغسل لصلوة الفجر وهذا القدر مما لا اشكال فيه وانما الخلاف في انه
هل يجب عليها مع ذلك غسل للظهر والعصر تجمع بينهما وغسل للمغرب والعشاء تجمع بينهما فيلزمها للخمس صلوات ثلث اغسال
او انها تقتصر على غسل واحد لصلوة الفجر والوضوء لكل صلوة في المسئلة قولان وحاصل هذا الخلاف ان الاستحاضة المتوسطة
ملحقة بالكثيرة في وجوب ثلثة اغسال ام لا وبعبارة اخرى الاستحاضة قسمان او ثلثة اقسام فذهب الى الاول ابن ابي عقيل
وابن الجنيد على ما حكي عنهما ونص على اختياره المصنف ره في المعتبر حيث قال والذي ظهر لي انه ان ظهر الدم على الكرسف وجب
ثلثة اغسال وان لم يظهر لم يكن عليها غسل وكان عليها الوضوء انتهى وصار اليه المحقق الاردبيلي ره وصاحب ك وحكي عن
صاحب المعالم ره وصاحب الذخيرة وربما نقل عن روض الجنان الميل اليه وذهب الى الثاني من عداهم حجة القول الاول
صحيحة صفوان بن يحيى عن ابي الحسن ع قال قلت له جعلت فداك اذا مكثت المرأة عشرة ايام ترى الدم ثم طهرت فمكثت ثلثة
ايام طاهرا ثم رات الدم بعد ذلك اتمسك عن الصلوة قال لا هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنة بعد قطنة وتجمع بين صلوتين
بغسل ويأتيها زوجها ان اراد وما رواه الشيخ ره في الصحيح عن معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال المستحاضة تنتظر ايامها
فلا تصلي فيها ولا يقربها بعلها فاذا جازت ايامها ورات الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه وتعجل هذه و
للمغرب والعشاء غسلا تؤخر هذه وتعجل هذه وتغتسل للصبح وما رواه الكليني عن ابي عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال
المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر وتصلي الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب فتصلي المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح
فتصلي الفجر ولا باس ان ياتيها بعلها اذا شاء الا ايام حيضها فيعتزلها زوجها قال وقال لم تفعله امرأة احتسابا الا عوفيت
من ذلك قال في التقريب بعد الدلالة وهي مطلقة في وجوب الاغسال الثلثة يخرج منها من لم يثقب دمها الكرسف بالنصوص
المتقدمة بعضي نصوص الاستحاضة القليلة فيبقى الباقي مندرجا تحت الاطلاق ثم ان ما ذكرناه هي الاخبار التي تمسك بها
المحقق الاردبيلي ره وصاحب ك وقال لا اول بعد ذكرها وامثالها في هذه المسئلة كثيرة وما نقلناها بالاكتفاء بالاصح ثم قال

في احكام الاستحاضة

في هذه الأخبار دلالة ايضاً على عدم وجوب الوضوء وتداخل غسل الحيض والاستحاضة وفي الأخيرة دلالة ايضاً على جواز الاستظهار
الى العشرة واعتبار الدم بالقطنة وجواز الوطي بالاستحاضة حجة القول الثاني وجوه الأول اصالة البراءة عمّا زاد على
الغسل الواحد الثاني الاجماع المنقول عن الناصريات وف والغنية على عدم وجوب غير غسل الصبح الثالث الاخبار منها مضمرة
زرارة المدعى صحتها في كلام بعضهم قال قلت له النفساء متى تصلي قال تقعد قدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا
اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت فان جاز الدم الكرسف تعصبت ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر
بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان لم يجز الكرسف صلت بغسل واحد قلت فالحائض قال مثل ذلك واورد على الاستدلال بها
من وجوه منها كلام المحقق الاردبيلي ره حيث قال والكلام اما في سندها فلاشتراك احمد بن محمد وان كان الظاهر انه ابن عيسى
الثقة ولوجود حريز فانه وان كان ثقة ولكن فيه كلام ولقولهم انها مقطوعة وان قالوا الظاهر ان مثل زرارة ما ينقل في مثل
هذه الا عن الامام ع ولكن رايت في التهذيب بعد نقل هذه المقطوعة بورقة تخميناً في احكام النفساء جزم بانه عن الامام ع
حيث قال وقد مضى حديث زرارة فيما رواه الحسين بن سعيد عن حماد عن حريز عن زرارة عن ابي جعفر ع ولم نجد فيما مضى من كتابه
ما اشار اليه الا هذه المقطوعة وهذه الامور وان كانت مما لا يضر ولكن في مقام المعارضة يرجح عليها غيرها الخالية عنها
وهو ظاهر واما في دلالتها فلعدم صراحتها في المطلوب ومحتمل القليلة بل يمكن دعوى الظهور فيها اذ في المتوسطة ايضاً يجوز
الدم الكرسف ولكن لا يسيل فيكون الخبر عليهم من وجهين لاهمالهم وبلزوم الغسل في القليلة مع قولهم به فيكون الحمل عليه مع الاستحباب
كما مر وباحتمال ان يكون المراد بالغسل في قوله بغسل واحد الغسل الذي فعلته للانقطاع كما اشار اليه في اول الخبر حيث
قال والا اغتسلت فيكون معنى قوله صلت بغسل انها لم تغتسل الاغسال المتعددة التي وجبت عليها بعد الاعتبار في الاول بل
تكتفي بالغسل الذي فعلته اولاً وهو غير بعيد بل ظاهر بعد التامل وعلى تقدير البعد يحمل عليه لما مر اذ بعد اسقاط الاغسال
عنها التي وجبت عليها بما مر بهذه الرواية بمجرد هذا البعد مع ان حملها على القليلة اقرب من القول به للمتوسطة فالقول بغسل
واحد لها اقرب من القول بوجوبه للمتوسطة ولا شك في شمولها لها فلا بد من التاويل بالتخريج وذلك ليس باقرب مما قلناه و
لبعد عدم تعيين المحل للغسل مع ارادة التعيين من غير نصب دليل وهذا مؤيد للتاويل الذي قلناه حيث لا محل لها معيناً وبالجملة
الغرض تحصيل المرجح فلا ينبغي التكلف في دفع الامور المذكورة انتهى ولا يخفى عليك ان ضعف السند على تقديره منجبر
بالشهرة العظيمة والاجماعات المنقولة وقد ذكر هو ره ما يدفع الاشكال بحسب السند ولهذا عدل الى ترجيح ما استدل به على
هذه الرواية وان ما استند اليه في نفي صراحتها في المطلوب واثبات احتمالها للقليلة مما لا مجال للالتزام به لان التجاوز
والسيلان في كلمات الائمة ع وكلمات الاصحاب عبارة عن معنى واحد وهو تعدي عين الدم من القطنة الى الخرقة ومع لا يتحقق
التجاوز في القليلة اصلاً غاية ما هناك ان عدم التجاوز وعدم السيلان يجريان في القليلة ايضاً فيجيء الايراد في بادي النظر بانه لا غسل فيهما
وقد ورد التصريح به في الرواية ويجاب عنه بانه تقييد بالاجماع من غير ابن الجنيد على عدم وجوب الغسل في القليلة واما ما ذكره من احتمال
ان يكون المراد بالغسل في قوله بغسل واحد الغسل الذي فعلته للانقطاع بان يكون المراد به غسل النفاس فقد اجيب عنه بان الرواية
ظاهرة ظهوراً كاد يكون كالصريح في كون الغسل للاستحاضة كما يقتضيه ذكر الفاء وغيرها على ان في اشتراط الاغسال الثلاثة
بجواز الدم الكرسف الذي هو ظاهر في التعدي كاف في اثبات المطلوب هذا واما ما اورده على الاستدلال بالرواية المذكورة من ان
الغسل لا يتعين كونه لصلاة الفجر فيحتمل ان يكون لشيء من الصلوات الاخر فقد اجيب عنه بانعقاد الاجماع بل قيام الضرورة على انه
لا غسل واجباً للاستحاضة المتوسطة لغير صلاة الفجر واما ما ذكره من ترجيح ما استدل به على هذه الرواية فيجاب عنه بعد ما عرفت
من انجبار السند وانتظام امر الدلالة بما افاده بعض المحققين ره حيث تصدى لتحقيق التعارض ودفعه فقال بعد التصريح بان
المعتمد في الاستدلال هي الرواية المذكورة ورواية سماعة الآتية لكن بازائهما ما يعارضهما مثل صحيحة معاوية بن عمار المتقدمة وقوله ع
في رواية زرارة المتقدمة في القليلة فاذا نفذ الدم اغتسلت وصلت فان المراد بالنفوذ فيها والثقب في الاولى ما يرادف الجواز
في روايتي زرارة وسماعة ولهذا قال في رواية سماعة عبر بين الثقب وعدم الجواز واصرح من ذلك قوله ع في رواية ابن مسلم ثم تمسك
قطنة فان صبغ القطنة دم لا ينقطع فلتجمع بين كل صلاتين بغسل يدل على اناطة الاغسال بمجرد صبغ الدم للقطنة ولا ينافيه

توصيف الدم بعدم الانقطاع كما لا يخفى وقوله ع في مرسلة يونس الطويلة فلتدع الصلوة ايام اقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة
قيل وان سال قال وان سال مثل المثعب فان الظاهر ان المراد هو الاغتسال للاستحاضة لكل صلوة لا للحيض بل نزكه
للظهور والا لزم ان يكتفي في مقام البيان بالوضوء للاستحاضة الكثيرة وح فقوله وان سال مثل المثعب يدل على عموم
الحكم لصورتي السيلان والعدم فتامل هذا كله مضافا الى عمومات وجوب الاغسال الثلثة على المستحاضة بقول مطلق
ثم قال لكن الانصاف ان روايتي زرارة وسماعة اصرح دلالة على تثليث اقسام المستحاضة فيتعين تقييد الروايات المتقدمة
مع امكان دعوى انصرافها الى الغالب من ان الدم اذا ثقب الكرسف سال منه بل صحيحة معوية صريحة في الكثيرة لقوله ع
بعد الامر بالاغتسال تحتشي وتستثفر وتضم فخذيها في المسجد وسائر جسدها خارج قال في مشرق الشمسين قد يقرء قوله ع
ولا تحتشي بالنون وحذف حرف المضارعة اي لا تختضب بالحناء ونحوه ولا تجتبي من الجباء بالجاء المكسورة والباء الموحدة
والمنقول عن العلامة قده ولا تحتبي بالتاء وبين اولهما مشددة اي لا تصلي تحية المسجد اسبق وكان الجاء في القراءة الثانية
ماخوذ من جبي الضمير يجبي جباء كما حكى هذا الاستعمال في المصباح المنير لمحشي على استه واشرف بجسده وذكر متن الحديث
في الوافي بدون كلمة لا الثانية ثم قال في بيانه تحتشي مضبوط في بعض النسخ المعتمد عليها بالحاء المهملة والشين المعجمة المشددة
وفسر بربط خرقة محشوة بالقطن يقال لها المحشي على عجيزتها للتحفظ من تعدي الدم حال القعود ثم حكى عن الصحاح ان المحشي
العظامة تعظم بها المراة عجيزتها وعن القاموس كمنبر ومحراب كساء غليظ البعض تتزر بها ثم قال وفي بعض النسخ تحتبي بالتاء المثناة
من فوق والباء الموحدة من الاحتباء وهو جمع الساقين والفخذين الى الظهر بعمامة ونحوها ليكون ذلك موجبا لزيادة تحفظها
من تعدي الدم ثم حكى النسخة المتضمنة لكلمة لا ثم قال والواو في قوله ع وسائر جسدها خارج للحال يعني انها لا تدخل المسجد
لكنها تجلس قريبا من المسجد بحيث يكون سجودها فيه ضامة فخذيها حين تدخل راسها للسجود وياتي في باب احكام الحائض انها
تجلس قريبا من المسجد فتذكر الله عز وجل وكان المراد من المسجد محل صلوتها الذي كانت تصلي فيه وانما لا تدخله احتراما له انتهى
ولا يخفى بعد هذا التفسير لنزيل الحديث عن اللفظ ويفهم من بعضهم ان المسجد بمعنى السجود وان المراد بخروج سائر جسدها هو
ان تضم سائر جسدها الى فخذيها وهو اقرب ومنها مضمرة سماعة في الموثق قال قال المستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت
لكل صلوتين وللفجر غسلا وان لم يجز الدم فعليها الغسل لكل يوم مرة والوضوء لكل صلوة الى ان قال هذا ان كان دما عبيطا
وان كان صفرة فعليها الوضوء وهو ظاهر في المدعى لان المراد بالجواز انما هو التعدي ونفيه وان كان اعم من المتوسطة لكنه
لا يقدح في الاستدلال لان الكلام ههنا انما هو في مقابل من يقول بلزوم الاغسال الثلثة في المتوسطة على انه لا بد من تنزيل
الرواية على المتوسطة لعدم قائل بوجوب الغسل في القليلة ممن عدى ابن الجنيد قده كما عرفت وهو مخالف للاجماع فتكون الرواية
مقيدة بالاجماع ويكون المراد بالثقب في صدر الرواية هو خصوص التعدي والتجاوز من الكرسف الى الخرقة بقرينة مقابلته
بقوله ع وان لم يجز وبهذا اوجب الاغسال الثلثة ح والظاهر ان الامر بالوضوء عند رؤيتها الصفرة في ذيل الرواية كناية
عن كون الاستحاضة قليلة لغلبة الرقة في القليلة فتكون الرواية ح مشتملة على بيان الاقسام الثلثة للمستحاضة ومنها صحيحة الحسين
بن نعيم الصحاف عن ابي عبد الله ع اذا رات الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل او في الوقت من ذلك الشهر
فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة عدد ايامها التي كانت تقعد في حيضها فان انقطع عنها الدم قبل ذلك فلتغتسل ولتصل وان
لم ينقطع الدم عنها الا بعد ما تمضي الايام التي كانت ترى الدم فيها بيوم او يومين فلتغتسل ثم تحتشي وتستذفر وتصلي الظهر والعصر
ثم لتنظر فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح الكرسف
فان طرحت الكرسف عنها وسال الدم وجب عليها الغسل فان طرحت الكرسف ولم يسل الدم فلتتوضأ ولتصل ولا غسل عليها
قال وان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبيبا لا يرقأ فان عليها ان تغتسل في كل يوم وليلة ثلث مرات الحديث
واجيب عن الاستدلال بها بان موضع الدلالة فيها قوله ع فان طرحت الكرسف عنها وسال الدم وجب عليها الغسل وهو
غير محل النزاع فان موضع الخلاف ما اذا لم يحصل السيلان واعترضه المحقق البهبهاني ره فيما علقه على هذه العبارة بقوله ليس
كذلك بل موضع الدلالة قوله ع فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ ولتصل عند وقت كل

صلوة فانه نص في انه ما لم يتحقق السيلان من خلف الكرسف لم يكن عليها غسل لصلوة المغرب والعشاء بل تتوضأ لكل واحدة
منهما وهذا شامل للمتوسطة يقينا وهو الموافق للمشهور وحجة على الشارح وشيخه وكذا قوله فان كان الدم اذا امسكت الكرسف
آه فانه ظاهر في ان الغسل ثلث مرات مشروط بالسيلان من خلف الكرسف سيما بعد ملاحظة العبارة الاولى اذ يظهر ان
هذه العبارة في مقابل الاولى وان هذا الشق مقابل للاولى واما قوله صبيبا فهو تاكيد وتوضيح للسيلان لانه المحقق له
غالبا وتاكيد ايضا في ان الاغسال الثلثة ليست في صورة عدم السيلان وانه ما لم يتحقق السيلان لا تكون الاغسال الثلثة
ولا تجب بمجرد الظهور البتة وحيث ثبت بالدلالة الواضحة المتعددة المتاكدة انحصار الاغسال الثلثة في الكثيرة وثبت مذهبهم
وبطل مذهب الخصم وثبت كون المتوسطة كما يقول به الفضلاء موافقة للقليلة في المغرب والعشاء مع الاجماع على كونها احدثا
والاجماع على كونها مغايرة للقليلة بحسب الحكم والاجماع بل الضرورة على انها ليس لها حكم اخر وكل ذلك من مسلمات الخصم واما
قوله وان طرحت الكرسف فهو ظاهر في ان المراد السيلان في صورة طرحها الكرسف لا في صورة لبسها الكرسف ولا خفاء في
ذلك على من له ادنى تامل في الحديث فالمستفاد منه انه لا غسل في صورة عدم السيلان سواء امسكت الكرسف ام لا وفي صورة السيلان
الغسل البتة اما مع الامساك فثلثة اغسال واما مع عدمه فالمحيحب عليها الغسل وعند اجمال لا يضر المستدل اصلا بلا شبهة بل ينفعه فان
المراد غسل صلوتي المغرب والعشاء كما هو مقتضى السيلان فهذه ايضا دلالة اخرى على مراد المشهور على ما عرفت من ان هذا الغسل لاجل
السيلان وبشرطه بل لو رفعنا اليد عن السياق ايضا ينفعه لان المراد غسل واحد كما هو ظاهر لفظ المفرد المعرف مع انه لم يعرف
من الفقهاء مساواته للاول مع انه مع عدم الكرسف يتحقق السيلان بادنى دم مع انه لا يخفى ان المتعارف في النساء انهن في
صورة كثرة السيلان وزيادته يمسكن الكرسف ولا يتركنه صونا لاثوابهن عن الدم وفساده وتخريبه فالسيلان بلا كرسف سيلان
سهل قليل في الغالب مساو للظهور من خلف الكرسف في صورة الامساك واقعا او بحسب الظن والظهور وعدم الاشعار بكون
الغسل للفجر غير مضر للاجماع على كونه له فلعل الفاء كان مع قرينة او كون المقام مقام اجمال لهذا المعنى او كان هذا المعنى واضحا في
ذلك الزمان او عند الراوي وهو الثقة الجليل كما هو الحال في سائر الاخبار لان الامر والبناء فيها على التعارض والجمع فلا بد من ان
يكون ملاحظة حال الراوي في المعارض المؤول على ما اشرنا والا لا يستقيم على انه لو وقع في المقام حديث صحيح صريح في انه عليها الغسل
لخصوص الفجر لكان الشارح يحمل الغسل في هذا الحديث عليه البتة واي فرق بين الحديث وبين الاجماع في هذا ويمكن ان يقال انه
امر بايجاد الغسل والالف واللام ظاهر في الجنس وحقيقة في الحقيقة وايجاد الحقيقة يتحقق في ضمن فرد كما حقق في محله وظاهر
ان الغسل لاجل الصلوة فيكون مقدما عليها فحيث لم يعين الصلوة يكون المراد جميع الصلوات اليومية مثل قولهم ان يد يعطي ويمنع فتأمل
انتهى وقال بعض المحققين ره في تقريب الاستدلال بالصحيحة المذكورة انه ع علق الاغسال الثلثة على سيلان الدم من خلف
الكرسف صبيبا لا يرقاء فاطلاق الغسل فيما اذا طرحت الكرسف وسال الدم محمول على الغسل الواحد ثم اورد على التمسك بها
بانه لم يظهر من الرواية كون قوله اذا امسكت الكرسف قسيما لقوله فان طرحت الكرسف وسال بل الظاهر انه قسيم لقوله فان كان
الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فقسم كلا من صورتي طرح الكرسف وامساكه الى قسمين في احدهما الوضوء وفي
الاخر الغسل فالانصاف ان الرواية لو لم تكن ظاهرة في خلاف المطلوب من جهة ان الظاهر من لفظ الغسل في قوله فان طرحت
الكرسف وسال الدم هو جنس الغسل نظير التوضي في مقابله فلا دلالة فيها على المطلوب انتهى وانت خبير بان ما ذكره المحقق
البهبهاني من ان موضع الدلالة انما هي الفقرة الاولى والاخيرة يوجب سقوط جميع ما ذكره من تقريب الدلالة وما اورده
عليه واما الاول فلما عرفت من ان موضع الدلالة انما هما الفقرتان المتقابلتان اعني الاولى والاخيرة فمع الاعتراف بتقابلهما
كيف ينفي دلالة الرواية بقوله مطلق على المطلوب اما الثاني فلان الاستدلال بقوله اذا امسكت الكرسف ليس مبنيا على
كونه قسيما لقوله فان طرحت الكرسف وانما هو مبني على كون الثاني مع بعده شرعا لانتفاء القيد الذي اخذ في الفقرة الاولى
وهو قوله ما لم تطرح الكرسف وهذا توسطا بين الفقرة الاولى والاخيرة مع كونهما متقابلتين وحيث كانت الفقرة
الاولى تبعا لما قبلها متضمنة لفرض كون السيلان وعدمه فيما بين صلوتي الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء ولذلك
اقتضى السياق كون الغسل للمغرب والعشاء مع كونه مذكورا بصيغة الافراد لكن لما كان الخصم لا يقول به صار بشوته دليلا

على المطلوب بنظر الى انه يصير حاصل الرواية هو ان الغسل لاجل السيلان سواء تحقق مع الكرسف ام بدونه والاولى ان يقال
ان ذكر الغسل مع السيلان بدون الكرسف بمجرد افادة ثبوته لكن اعتمادا على البيان الذي اتى به في الفقرة الاخيرة من كونه
ثلث مرات لا عبارة عن خصوص غسل المغرب والعشاء ومن هنا يعلم ان ما ذكره المحقق البهبهاني من ان السيلان بلا كرسف
مساوق للظهور من خلف الكرسف في صورة الامساك ليس على ما ينبغي لانه وان كان يساعد عليه الاعتبار الا انه لا يساعد
على حكمه وهو ثبوت غسل واحد لصلوة الفجر وحدها دلالة هذه الرواية ولا غيرها واضعف من ذلك ما وقع في ذيل كلامه الذي
حكيناه من امكان كون المراد بالغسل هو الجنس للوجوب في ضمن الفرد الخارجي المقصود لاجل الصلوة وانها حيث لم تتعين يكون
المراد جميع الصلوات اليومية مثل قولهم زيد يعطي ويمنع وجه الضعف انه ان اريد بجميع الصلوات اليومية الصلوات الخمس حتى
يكون عليها خمسة اغسال فما لم يقول به احد وان اريد به صلوة الصبح ومجموع الظهر والعصر بان تعتبرا صلوة واحدة ومجموع
المغرب والعشاء باعتبارهما صلوة واحدة حتى يكون الواجب عليها ثلثة اغسال فذلك ليس من باب حمل المعرف باللام على ارادة
الجنس وانما هو من قبيل العهد مضافا الى توقفه على كون مثل ذلك معهودا بين المتكلم والمخاطب ودعوى تحقق العهد رجم بالغيب
ومنها رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله التي هي كالصحيح عن الصادق ع قال وان كان قرؤها فيه خلاف فلتحتط بيوم او يومين و
لتغتسل ولتستدخل كرسفا فان ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا اخر ثم تصلي فاذا كان دما سائلا فلتؤخر الصلوة ثم تصلي
صلوتين بغسل واحد الخبر وهو كالصريح في ارادة المتوسطة من قوله ظهر على الكرسف خصوصا بعد مقابلته بالدم السائل مع ان
فيه دلالة اخرى من جهة انه علق تاخير الصلوة والاتيان بصلوتين بغسل واحد على سيلان الدم في الجملة الشرطية المقتضية لانتفاء
الجزاء عند انتفاء الشرط ومنها قول الصادق ع في رواية يونس بن يعقوب فان رات الدم صبيبا فلتغتسل في وقت كل صلوة بناء
على ان يكون المراد بوقت كل صلوة الاوقات الثلثة نظرا الى اشتراك الظهر والعصر في الوقت في الجملة خصوصا بعد ملاحظة تاخير
السابقة وتقديم اللاحقة وكذا الحال في المغرب والعشاء ودلالته انما هي بالمفهوم وهو انتفاء الغسل في وقت كل صلوة عند
انتفاء الشرط الذي هو دفق الدم صبيبا ومنها رواية محمد بن مسلم وزرارة المروية في المعتبر عن كتاب المشيخة للحسن بن محبوب عن
الباقر ع فان صبغ القطنة دم لا ينقطع فلتجمع بين كل صلوتين بغسل ودلالتها ايضا بالمفهوم ومنها موثقة سماعة عن الصادق ع
قال غسل الجنابة واجب وغسل الحيض اذا طهرت واجب وغسل الاستحاضة واجب اذا احتشت الكرسف فجاز الدم الكرسف
فعليها الغسل لكل صلوتين وللفجر غسل وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة والوضوء لكل صلوة ومنها ما تمسك به
بعضهم من موثقة زرارة عن الباقر ع وفيها تستظهر بيوم او يومين ثم هي مستحاضة فلتغتسل وتستوثق من نفسها وتصلي كل صلوة
بوضوء ما لم ينفذ الدم فاذا نفذ اغتسلت وصلت وتقريب الدلالة انه بدعوى ظهور صدقه بالغسل الواحد للغداة ولا يخفى ما فيه
لعدم ظهور اللفظ في ذلك ان لم نقل بان الظاهر منه ان لم ينضم اليه شيء من القرائن والادلة الخارجية هو انها تغتسل عند كل
صلوة ارادت الاتيان بها ومنها ما تمسك به بعضهم ايضا من رواية الجعفي عن الباقر ع وان هي لم تر طهرا اغتسلت واحتشت ولا تزال
تصلي بذلك الغسل حتى يظهر الدم على الكرسف فاذا ظهر اعادت الغسل والكرسف والمراد بالغسل الاول غسل الحيض وبالثاني
غسل الاستحاضة وتقريب الدلالة على حذو ما ذكر في سابقتها وتوجه النظر اليها على حذو ما عرفت ويؤيد ما ذكر كله ما في الفقه
الرضوي فان لم يثقب الدم الكرسف القطن صلت صلوتها كل صلوة بوضوء وان ثقب الدم الكرسف ولم يسل صلت الليل والغداة
بغسل واحد وسائر الصلوات بوضوء وان ثقب وسال صلت الليل والغداة بغسل والظهر والعصر بغسل وتصلي المغرب و
العشاء الاخرة بغسل وهو مع الاجماعات السابقة والاجماع المركب دال على ان المراد بالغسل في الاخبار انما هو غسل الفجر واذ
قد عرفت ذلك كله فاعلم ان المختار هو القول الثالث لرجحان ادلته على ادلة القول الاول لان صحيحة عبد الله بن سنان وصحيحة
صفوان بن يحيى مطلقتان في جميع اقسام المستحاضة قليلها ومتوسطها وكثيرها فيقيد انه بما دل على نفي الاغسال الثلثة عن
المتوسطة كما انه يجب تقييدهما بما دل على نفيها عن القليلة وان صحيحة معوية بن عمار وان كانت غير مطلقة بالنسبة الى القليلة حيث
قيد فيها بثقب الدم الكرسف الا انها مطلقة بالنسبة الى المتوسطة فتقيد بما دل على نفيها عنها بل ربما امكن ان يقال ان الصحيحة
الاخيرة ظاهرة في ان المراد بالثقب فيها هو التجاوز والتعدي وان كان وضعه لما هو اعم وذلك بحكم مقابلته بحكم التجاوز والامر

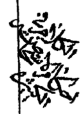
بالأخبار كما هو مقتضى بعض منها كما عرفت وشدة المحنة على غيرها كما هو مقتضى بعض النسخ الاخر والنهي عن شبهها على استيها كالصبي كما هو مقتضى النسخة الثالثة والامر بضم فخذيها في حال السجود وسائر جسدها خارج هذا وحكى عن شرح المفاتيح انه اجاب عن صحيحة معوية وعن سائر ادلة القول الاول من المطلقات بان المتوسطة من الافراد النادرة التي لا ينصرف اليها الا طلاق اذ قلما يكون الدم ثاقبا للكرسف ولم يسيل ولذا خلى كثير من الاخبار عن التعرض لها بل وكذا القليلة انتهى وتبعه على ذلك في الرياض وفي المستند واورد عليه في الجواهر بان ذلك يقضي بفساد كثير من الادلة السابقة على المطلوب من المفاهيم وغيرها و هو زرة ممن استدل بها ثم قال لكن لعل في غيرها من الاجماعات وغيرها مما لا يأتي فيه ذلك كفاية في ثبوت المختار قلت لم يظهر لي وجه ما ذكره من اللزوم بل الظاهر خلافه لان تقسيم المستحاضة الى القسمين اللذين هما الكثيرة وغيرها اما صريحا او بدلالة المنطوق على احدهما ودلالة المفهوم على الاخر كما وقع في ادلة القول الثاني لا يبقي معه مجال للانصراف لان تقسيم المطلق الى الفرد الشايع وغيره يكشف عن ان المراد به القسمان جميعا والا لم يصح التقسيم فهو قرينة على ارادة الفرد النادر وهذا كله بناء على ان مطلق ندرة الفرد من دون بلوغها الى حد يوجب كثرة الاستعمال فيه يوجب الانصراف وفيه كلام قد فصلنا القول فيه في الاصول تنبيه الغسل الواحد للمتوسطة لوقت الفجر بل هو شرط في صحة صلوته وحدها ولا مدخل له في صحة سائر الصلوات او انه مع كونه شرطا في صحة صلوة الفجر شرط في صحة سائر الصلوات الاربع ايضا او انه واجب نفسي اختلف كلماتهم في ذلك فيظهر منهم فيه اقوال احدها اختصاص شرطيته بصلوة الفجر وهذا هو الذي يعطيه كلام السيد ره في الناصريات مدعيا عليه الاجماع حيث انه ذكر مراتب الاستحاضة الثلث وقال في الاثناء وان ثقب الدم القطن ورشح عليه ولم يسل عنه كان عليه تغييره عند كل صلوة وتغتسل لصلوة الفجر خاصة وتصلي باقي الصلوات بوضوء تجدده عند كل صلوة الى ان قال فاما الذي يدل على صحة هذا الترتيب الذي رتبناه وحكيناه عن اصحابنا فهو اجماع الفرقة المحقة انتهى ومثله في تقييد الغسل بكونه لصلوة الفجر ودعوى الاجماع عليه عبارة الغنية وعن الشهيد ره في البيان عند بيان موجبات الوضوء انه جعل الاستحاضة المتوسطة بالنسبة الى ما عدا صلوة الصبح موجبة لافراد الحدث الاصغر وقال في جامع المقاصد في شرح قول العلامة ره في اول كتابه في عداد موجبات الغسل و لكثرة المتجاوزة منه مع غمس القطنة ما نصه وينبغي التنبيه لشيء وهو ان الغمس لو صادف الليل هل يجب تقديم الغسل على الفجر حيث يعلم بقاءه الى طلوعه علما او ظنا ام يجوز تأخيره الى وقت صلوته فيه وجهان يلتفتان الى ان الغسل شرط للصوم والشرط مقدم و الى شرطيته للصوم في الاستحاضة دائرة مع شرطيته للصلوة وجودا وعدما وكذا سعته وضيقه ومن ثم يبطل الصوم بالاخلال بالاغسال الواجبة نهارا بخلاف الجنابة الطارية بعد الفجر ولو تجدد الغمس بعد صلوة الفجر فلا غسل لعدم وجوبه للصلوة الا ان يسيل فيجب لوجوبه للظهر صرح انتهى وقال الشهيد الثاني ره في الروضة وما تغمسها بغير سيلان تزيد على ما ذكر في الحالة الاولى الغسل للصبح ان كان الغمس قبلها ولو كانت صائمة قدمته على الفجر واجتزأت به للصلوة ولو تأخر الغمس عن الصلوة فكالاولى يعني انها توضأ لكل صلوة وقال في المقاصد العلية ويجب بها اي بالجنابة الغسل و بالدماء الثلثة المعهودة المذكورة سابقا وهي الحيض والاستحاضة والنفاس الا قليل الاستحاضة وهو القدر الذي لا يغمس القطنة فانه يوجب الوضوء خاصة كما دل عليه اطلاق الاستحاضة في موجبات الوضوء ولا يحتاج الى استثناء الاستحاضة المتوسطة وهي التي تغمس القطنة ولا تسيل عنها بالنسبة الى ما عدا الصبح لان هذا القسم موجب للغسل في الجملة وان كان غير موجب له على بعض الوجوه اذ لو اريد الاحتراز عن ذلك وجب استثناء الكثيرة ايضا بالنسبة الى العصر والعشاء فانها توجب الوضوء خاصة انتهى وهذا القول هو ظاهر كل من عبر بانها تغتسل لصلوة الصبح بل ظاهر من عبر بمثل عبارة الصدوق ره في المقنع حيث قال فان غلب الدم الكرسف ولم يسل صلت صلوة الليل والغداة بغسل وسائر الصلوات بوضوء انتهى فادخال باء الملابسة على الغسل متعلقة بالامر بصلوة الغداة ثانيها انها شرط في صحة ما عدا صلوة الفجر من الصلوات الاربع الباقية قال في كشف اللثام عند قول العلامة ره في تعداد موجبات الوضوء و الاستحاضة القليلة ما نصه واما المتوسطة والكثيرة فهما توجبان مع الوضوء غسلا او اغسالا ولو بالنسبة الى بعض الصلوات مع ان الظاهر انه بالنسبة الى الجميع حتى ان لغسل المتوسطة في الصبح مدخلا في استباحة سائر الصلوات فانها لو لم تغتسل فيه لم يبحها الغسل اذا ارادت الصلوات الباقية انتهى وحكي عن شرح المفاتيح انه صرح بان غسل المتوسطة له مدخل في جميع ذلك اليوم لان

المتوسط حدثاً اكبر بالنسبة اليها واستظهر بعض المحققين ره هذا القول من جامع المقاصد حيث قال فيه في موجبات الوضوء
انه اذا انقطع دم المتوسطة للبرء في وقت صلوة الظهرين او العشائين وجب الغسل اذا كان في وقت الصبح يوجبه انتهى وجه الاستظهار
ما ذكره هو ره بعد نقل العبارة المذكورة بقوله ولولا كونه حدثاً اكبر بالنسبة الى غير الصبح لم يجب الغسل عند انقطاعه لبقية
الصلوات توضيحه كون انقطاع الدم حدثاً ام موجباً لحدث مما لا يعقل له وجه حتى يجب الغسل عنده من اجله فلا بد من ان يكون
الحدث الاكبر مستنداً من حدوث الدم وح نقول انه لو ارتفع بغسل الفجر لم يكن لوضعه بالغسل عند الانقطاع وجه فهو باق فما
لم يتحقق غسل الانقطاع ومن المعلوم انه لا تصح الصلوة لمن كان محدثاً بالحدث الاكبر فيجب ان يلتزم بان غسل الفجر مبيح
لسائر الصلوات كما انه مبيح لصلوة الفجر فيكون له مدخل فيها بمعنى انه شرط لاباحة الدخول فيها وهذا الذي ذكرنا لا غبار فيه
فقد قال العلامة ره في لف قال ابن حمزة وسائر الاغسال لا بد فيه من تقدم الوضوء عليها او تاخره عنه وينوي في الغسل و
الوضوء معاً رفع الحدث او استباحة الصلوة ان كان الغسل واجباً سوى غسل من سعى الى المصلوب بعد ثلثة ايام وهذا يفهم
منه ان المستحاضة تنوي رفع الحدث ايضاً والوجه عندي انها تنوي الاستباحة لا رفع الحدث لنا ان دم الاستحاضة حدث بالاجماع
ولا يزول بالغسل والوضوء فيستحيل نية رفعه اذ المراد بالنية تخليص بعض الافعال في الوجه الذي يقع عليه وتمييز بعضها عن
بعض بحيث يقع الفعل على الوجه الذي نواه وهذا انما يتحقق في فعل صحيح وقوعه على الوجه الذي نواه ولم يبلغنا في الاحاديث
الصحيحة انها مع الاغسال او الوضوء تكون طاهرة اقصى ما في الباب انها تدل على اباحة الصلوة وغيرها من الافعال المشروطة
بالطهارة ثم قال اذا عرفت هذا فصاحب السلس والبطن والمتيمم ايضاً لا ينوون رفع الحدث بل استباحة الصلوة فلو انقطع حدث
حدثهم وجب عليه استيناف الطهارة اخرى انتهى ويعلم مما لاحظ كلامهما مع المقاصد المنقولين في القولين ما بينهما من التنافي
ولا يخفى ان مقتضى هذا القول هو كون غسل الفجر رافعاً للحدث المتجدد بعده بخروج الدم الى وقت الظهر والعصر والمتجدد بعد
ذلك الى وقت المغرب والعشاء هذا على القول بوجوب نية الرفع واما على القول بوجوب نية الاستباحة فلا يلزم اشكال تقدم الرافع
على المرفوع اللازم على القول الاول لان الاستباحة لا تستلزم الرفع فيجوز ان يكون الغسل المتقدم مبيحاً للصلوة المتاخرة عن الدم
الخارج بعده نظراً الى كونه مانعاً من تاثيره الذي يتحقق مع عدم الغسل وان لم نقل بوجوب شيء من نية الرفع ونية الاستباحة بل
قلنا بكفاية ايقاع الغسل بقصد القربة فالامر اسهل هنا ولكن الظاهر ان من يقول بوجوب نية الرفع ممن يقول بهذا القول يلتزم بان
خروج الدم المتوسط مما يوجب الحدث الاكبر المتوقف ارتفاعه على الغسل في وقت الفجر اذا كان خروجه قبل صلوة الفجر او مستمراً على
التوسط الى ذلك الحال بان لا يخرج الى القلة فاعدتها الا يوجب الغسل فلو لم يتحقق الاستمرار في الخارج لم يجب عليها الغسل حتى
لو اخبرها المخبر الصادق باستمراره لم يجب عليها الغسل قبل وقت الفجر وعلى هذا فالقائل بوجوب نية الرفع يقول انها تنوي رفع الحدث
السابق دون اللاحق فتدبر وممن استظهر منه هذا القول هو الشيخ علي في حاشية الروضة بل ادعى انه يظهر منه انه مذهب غيره
بل مذهب الكل حيث علق على قوله في الروضة انه لو تأخر الغمس عن الصلوة فكالاول لانه كالقسم الاول بالنسبة الى صلوة الصبح ثم قال
وهذا لا ينافي وجوب الغسل بالنسبة الى الظهرين والعشائين فان حكمهما مبني على اعتبار اوقات الصلوة وعدم اعتبارها انتهى
وقال حاكي كلامه ان ما ذكره في شرح العبارة وان كان خلاف الظاهر الا ان المنصوص من ذكره موافقة لمن ذكرنا بل حكاية موافقة
غيره ايضاً فافهم انتهى وصار الى هذا القول صاحب الرياض وكاشف الغطاء وولده في شرح رسالته ووافقهم بعض المحققين
من مشايخنا قائلاً انه واجب نفسي وهو الظاهر مما حكي عن فخر المحققين ره في شرح الارشاد من النص على ان غسل المستحاضة للوقت
لا للصلوة فان نفي كونه للصلوة واثبات كونه للوقت يعطيان بانضمام احدهما الى الآخر ان وجوبه ليس لاجل شيء من صلوة الفجر و
غيرها من الصلوات ومن هنا فرع عليه فيما حكي عن شرح الروضة انه يجب عليها الغسل ح ان تجدد الغمس قبل طلوع الشمس وان
كان بعد الصلوة يعني انها صلت بوضوء لكون الدم لم يثقب الكرسف ثم اتفق ثقبه له بعد الصلوة ولازم هذا القول هو ان يلتزم من
صار اليه بوجوب تقديمه على الصلوة وان كان نفسياً فتكون هي مترتبة عليه ترتب احد الواجبين النفسيين على الآخر كترتب صلوة
العصر على الظهر والعشاء على المغرب حتى لا يتجه عليه الايراد بانه يلزم مع ان يقول بصحة صلوتها لو تركت الغسل عمداً فصلت او لغفلة
عن الصلوة واستظهر بعض المحققين ره من الكلام المحكي عن شرح الارشاد ان الغسل له مدخل في الصلوات التي بعدها والا

فلا وجه لوجوبه بعد الصلوة نفسيا وانت خبير بان هذا مجرد استبعاد وليس بها دم النظير فان القائل بوجوب الغسل على من سعى
الى رؤيته مصلوب بعد ثلثة ايام من صلبه يقول بوجوبه النفسي والعبارة المحكية صريحة في الوجوب النفسي بالنسبة الى ما نحن فيه
ثم ان لازم القول الاول هو اعتبار رؤية الدم قبل صلوة الفجر فلو رأته بعدها سقط الغسل في ذلك اليوم والظهرين والعشائين
واحتمل بعضهم بناء على هذا القول وجوبه بالنسبة الى صلوة الغداة المستقبلة و بالنسبة الى قضاء صلوة غداة اليوم لو فاتته
ولازم القول الثاني هو انها لو لم تغتسل لصلوة الصبح لزمها الغسل للصلوات الباقية سواء كان تركها له عمدا او سهوا حتى لو اخلت
به و بالصلوة بشيء من الوجهين ثم صلت الظهر مثلا بلا غسل مع نسيان فوات الصبح او عمدا على القول بعدم الترتيب
بين الحاضرة والفائتة بطلت صلوتها الثانية بها ولازم القول الثالث هو ما عرفت مما حكي التصريح به عن شارح الروضة ولا
يلزم على شيء من القولين الاولين عند تجدد الغمس بعد صلوة الفجر قبل طلوع الشمس الاتيان بالغسل في ذلك الوقت وان لزم
على القول الثاني ان تغتسل للصلوات الباقية حجة القول الاول ما تمسك به في الجواهر من ان ظاهر كلام الاصحاب عدم وجوب
غسل عليها للظهرين اذا استمر اليهما او لم تبتدئ على الوجهين وكذا للعشائين مع استمراره اليهما او حصوله بعد الظهرين ثم
حاكيا لدعوى الظهور المذكور عن تصريح جامع المقاصد في مبحث الغايات والروضة هنا ثم قال بل لعل التأمل في كلماتهم يمكنه
تحصيل الاجماع على ذلك لتخصيصهم الغسل بكونه للغداة مع عدم تعرض احد منهم لذكر تعدد الاغسال فيها بالنسبة الى شيء
من صورها وقد سمعت فيما تقدم سابقا ان جماعة من الاصحاب نقلوا الاجماع على ذلك كما انهم حيث استدلوا بالاخبار على
ايجاب الغسل الواحد فيها تمسكوا بها على كون المراد هو الغسل للغداة بل الاجماع منهم الاستاد الاكبر في شرح المفاتيح لما ذكر
موثقة سماعة الدالة على الغسل في كل يوم مرة وان لم يجز الدم الكرسف واما كون الغسل لصلوة الغداة فلعدم قائل بالفصل اذ لم
يقل احد بان المتوسطة عليها غسل واحد وليس لخصوص صلوة الصبح فكل من قال بالمتوسطة وهم المعظم قال كذلك والشاذ الذي
جعلها من الكثيرة اوجب الاغسال الثلثة بل ربما كان بديهي المذهب انه لو كان غسل واحد فموضعه صلوة الصبح انتهى ثم حكى
عن العلامة الطباطبائي رحمه الله قال في مصابيحه المعروف في الاستحاضة المتوسطة وجوب غسل واحد لصلوة الغداة وظاهر
عباراتهم في المقام ان هذا الغسل غايته خصوص صلوة الغداة فلا يتوقف صحة باقي الصلوات عليه وربما احتمل ان يكون
ذلك لجميع الخمس فيتوقف عليه صحة الجميع و على هذا التقدير فلو رأته في غير وقت الفجر احتمل وجوب الغسل والاصل والعمومات
ينفي ذلك وقد صرح بعضهم بنفيه وهو ظاهر كلام الباقين انتهى ثم قال وهو كالصريح ايضا فيما ذكرنا وكان الحكم من الواضح الذي
لا يعتريه الشك نعم قد يستشكل في ايجاب الغسل لصلوة الغداة المستقبلة فيما ذكرنا من الفرض مع عدم استمراره او حدوثه قبلها ان
دون تخلل صلوة فرض والظاهر خلافه لاطلاق ما دل على ايجاب الغسل المنزل على ارادة الغداة سواء تخلل الفصل بصلوة غيرها بينه
وبينها ام لا بناء على عدم اعتبار وقت الصلوة في حدثيته اللهم الا ان يدعى انسياق غداة ذلك اليوم والفرض حصول الحدث بعدها
فلا غسل حجة القول الثاني ما ذكره بعض المحققين ره من ان المستفاد من الروايات الواردة في المتوسطة هو كون غسلها لجميع الصلوات
وان هذا الدم المتجاوز عن حد القليلة الغير البالغ حد الكثيرة يوجب غسلا واحدا بالنسبة الى جميع الصلوات الخمس لمن استمر بها هذا
الدم او حدث في اوقاتها كما هو صريح رواية سماعة فان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة والوضوء لكل صلوة ويتلوهما
في الظهور رواية زرارة المتقدمة حيث ان المراد من قوله ع صلت بغسل واحد انها تصلي الخمس بغسل واحد قبالا لذات الدم الكثير
حيث انها تصلي الخمس بثلثة اغسال ووجه تقييده عند صلوة الصبح كونها اول الصلوات فلا يصدق على من استمر بها الدم المتوسط
انها صلت الخمس بالغسل الا اذا اغتسلت عند صلوة الفجر مضافا الى اطلاق باقي الاخبار التي استدلوا بها على حكم المتوسطة مثل
قوله ع في موثقة زرارة فاذا نفذ الدم اغتسلت وصلت وقوله ع في رواية الجعفي فاذا ظهر الدم على الكرسف اعادت الغسل واعادت
الكرسف وقوله ع في رواية البصري فان ظهر الدم على الكرسف فلتغتسل وتضع كرسفا آخر ثم تصلي فاذا كان دما سائلا فلتؤخر
الصلوة الى الصلوة ثم تصلي صلوتين بغسل واحد فلو تجدد الغمس بعد صلوة الفجر وجب الغسل للظهرين كما انه لو تجدد بعد صلوة الظهرين
وجب الغسل للعشائين فما في النصوص من فعل الخمس بغسل واحد وما في الفتاوى من الغسل لصلوة الغداة محمول على من استمر بها
الدم المتوسط في جميع اوقات الصلوة كما ان حكمهم بوجوب ثلثة اغسال على ذات الكثيرة محمول على من استمر بها الكثرة في جميع الصلوات

فلا ينافيه وجوب الغسل للعصر فقط او العشاء فقط اذا احدثت الكثرة بعد فعل الظهر او المغرب وقد نص على وجوب الغسل
في الفرضين الاخيرين في الرياض واستدل له بما ينبغي الالتفات اليه فقال ثم ان وجوب الغسل للصبح مشروط بالثقب قبله و
مع عدمه الحكم نعم مع ثقبه يجب الغسل للظهرين او العشائين ايضا اذا استمر اليهما او حدث قبلهما كالصبح من اليوم الاخر
اذا استمر اليه او حدث قبله لكونه حدثا بالنظر الى جميع الصلوات اليومية ويرتفع بالغسل الواحد غاية الامر انه صار بعد وقت
الصبح وذلك لا يدل على اختصاص حدثيته بالنظر اليه خاصة ويؤيد كونه حدثا بالنسبة الى الجميع الامر بالجمع بينه وبين صلوة
الليل بالغسل في الرضوي فلولا حدثيته لاجتزئ بالاكتفاء في صلوة الليل بالوضوء فتدبر ويومي اليه اطلاق الامر بالغسل هنا فيما
تقدم في مقابل الامر بالاغسال مع التجاوز فكما ان موجبها حدث بالنظر الى الصلوات كذلك موجبه حدث بالنسبة اليها والفارق بينهما
هو الاكتفاء بالغسل الواحد في جميعها في الثاني مع الاستمرار وعدمه ولزوم الثلاثة في الاول معه نعم لا فرق بينهما مع رؤيته
كذلك في وقت صلوة الصبح انتهى واعترضه في الجواهر فقال وهو كما ترى مع مخالفته لما سمعت بعض الاجماعات المتقدم نقلها و
للاصل وظاهر الاخبار الموجبة غسلا واحدا المعتضدين بها على غير ما نحن فيه لا دليل عليه دعوى ظهورها في المستمر منها مع انه
لا يقتضي بكون رؤيتها ابتداء له سابقا على الصبح وهو الذي يتم في نقضها الاكتفاء بالغسل الواحد لها مصادرة محضة على انه
لو سلم مدخلية هذا الحدث في باقي الصلوات فهو لا يقتضي بازيد من اشتراط صحة باقي الصلوات بالغسل لو حصل قبله فلو
اخلت به لم تصح صلواتها فيجب ان تغتسل ح للظهرين لبقاء الحدث بالنسبة اليهما على اشكال فيه ايضا لعدم ثبوت مشروعيته
بعد فوات المحل الموظف شرعا لا انه يوجب غسلا لو حدث بعد انقضاء الصبح كما هو المفروض لعدم ثبوت الاحتياج الى الغسل
في هذا الحال حتى يحتاج الى ايجاده ثم انه اورد على التأييد بالرضوي بقوله وفيه مضافا الى ما تقدم في بعد الغض عما في الاعتماد
عليه في المقام خصوصا لان ملاحظته تقضي بكونه اظهر فيما قلنا لاطلاق الحكم بغسل واحد لصلوة الليل والغداة من غير عده
في الاغسال الثلث في الصلوات في مقابل الكثيرة التي فيها ثلثة اغسال ولا تعيين لابتداء حدوث الدم قبل العشائين او قبل
الظهرين او غير ذلك فهو باطلاقه حجة عليه اذ الحجة على ما اختاره نعم لا اغتسال ح اللهم الا ان ينزله على رؤيتها ذلك بعد
العشائين وهو تحكم على ان ظاهره يقضي بكون الحكم بذلك اي الغسل لصلوة الليل والغداة في جميع الليالي وكانه مقطوع بعدمه
لما ستعرف فيما يأتي انشاء الله تعالى ان المستحاضة متى ما فعلت ما يجب عليها من الافعال كانت بحكم الطاهر فلا اشكال ح في استباحتها
صلوة الليل في الليلة الثانية بالوضوء مجردا او تنزيله على اول ليلة خاصة واضح الفساد فتعين حملها على ارادة الرخصة من
الامر بها في تقديم الغسل على الفجر بمقدار صلوة الليل لكونه في مقام توهم الحظر ويؤيده ما بان من ظهور كلام من تعرض لجواز
تقديمها الغسل في الرخصة دون الشرطية في حقه صلوة الليل او انه يحمل على الندب او غير ذلك ثم انه فرع على ما ذكره ظهور بطلان
تأييده لمختاره بالرضوي وظهور بطلان تأييده الذي ذكره بعده في ذيل كلامه الذي تقدم ذكره بحجة القول الثالث لعلها
عبارة عن مثل موثقة سماعة مما نطق بان عليها الغسل كل يوم مرة ضميمة انه لم يقل احد بكون محل ذلك الغسل غير وقت الصبح
وهذا بناء على ما تقدم حكايته عن شارح الروضة من تصريح وجوب الغسل عليها قبل طلوع الشمس اذا كانت قد صلت الفجر بوضوء
لكون الدم قليلا اولا وصيرورته الى المتوسط قبل طلوع الشمس والا فيحتمل ان يكون مراد هذا القائل بالوقت هو اليوم و
الليلة على ما هو مدلول الرواية يعني انها يجب عليها وجوبا نفسيا غسل واحد ليوم وليلة كما يدل عليه اطلاق الصلوة المنفية في
كلامه غاية ما هناك ان اول وقته هذا ما قيل او يمكن ان يقال في الاحتجاج على الاقوال والانصاف ان ما اشير اليه في حجة القول
الاول من التمسك بكلمات الاصحاب صنفان احدهما ما هو صريح في نفي الغسل للظهرين اذا لم تغتسل للفجر وهذا مثل كلام
المحقق الثاني ره والشهيد الثاني ره وهذا الصنف لا حجة فيه لان قول احاد الفقهاء ليس بحجة الا ان ينتهي الى حد الاجماع ولذا
لنا ذلك في المقام خصوصا مع كون تصريحهما معارضا بتصريح كاشف اللثام والمحقق البهبهاني ره بخلافه فاصر خابر وثانيهما
ما وقع التصريح به في كلام الاكثر بل قد اقترن بدعوى الاجماع عليه في الناصريات وفي الغنية من ان المستحاضة بالاستحاضة المتوسطة
تغتسل للغداة خاصة وهذا الصنف لا يعارض ما استفيد من الاخبار من ان غسل الفجر له مدخل في استباحة الظهرين والعشائين
لانه مسوق لبيان حكم الغسل غير مدخليته في الصلوات الاربع البواقي وذلك لان معنى قولهم تغتسل للغداة هو انها توقع الغسل

للغداة فهو مسوق في مقابل ايقاع الغسل للظهرين والعشائين مضافا الى ايقاعه للغداة في الكثيرة فقد ارادوا بذلك حصر ايقاع
الغسل في الغداة ونفيه عما عداها ولم يريدوا بذلك حصر مدخلية الغسل في الغداة فلو كان له مدخل فيما عداها لم يكن منافيا
لحصرهم المذكور فتحصل من ذلك ان كلماتهم ليست معارضة لما استفيد من الاخبار وان كان لقائل ان يقول انه على تقدير
تعارض ما يظهر منهم من الاجماع وما تدل عليه ظواهر الاخبار المعتبرة يكون الحكم للثاني بل هذا هو الذي ينبغي القطع به بعد
الالتزام بحجية اخبار الاحاد وان شئت ان ناتي لك ببيان اوضح قلنا ان الاجماع المحصل اذا كان حصوله مظنونا لا يقاوم ظهور
دلالة الاخبار لكون الاول حدسيا وكون الثاني مستندا الى اللفظ وقد استقر على اعتباره بناء عامة اهل العقل فكيف بظهور
الاجماع المنقول ومن هنا يظهر الجواب عما تقدم من صاحب الجواهر ره في حجة القول الاول من ان جماعة من الاصحاب نقلوا الا
جماع على ان الغسل للفجر ومرادهم حيث استدلوا بالاخبار على ايجاب الغسل الواحد في الاستحاضة المتوسطة تمام دلالتها
على كون المراد هو الغسل للفجر بالاجماع منهم المحقق البهبهاني ره في شرح المفاتيح ويزيد في دفع ما ذكره انه حكي عن المحقق
المذكور ره انه صرح بان غسل المتوسطة له مدخل في جميع صلوات ذلك اليوم معللا بان المتوسطة حدث اكبر بالنسبة اليها
فان تصريحه هذا يصير قرينة على ان مراده بالاجماع هو الذي ادعاه على كون الغسل للفجر وتمم به دلالة الاخبار هو كون وقت
الغسل هو ما قبل الابتداء بصلوة الفجر لكونها من جملة الصلوات التي يجب لاجلها الغسل وكونها اسبقها في الزمان فيكشف ذلك
عن ان مراد غيره ايضا من المعتبر بوجوب الغسل لصلوة الفجر هو ذلك ولا اقل من ابانة الاحتمال ومثله ما عرفت من كاشف اللثام
من استظهاره مدخلية غسل المتوسطة في الصبح في استباحة سائر الصلوات مع انه في هذا المقام قال في القواعد وان عمها من غير سيل



وجب مع ذلك تغيير الخرقة والغسل لصلوة الغداة وقال هو ره في شرحه ولا نعرف خلافا في هذا الغسل عليها وفي الناصريا
ت الاجماع عليه انتهى قوله وفي الثالث يلزمها مع ذلك غسلان غسل للظهر والعصر تجمع بينهما وغسل للمغرب والعشاء تجمع
بينهما يستفاد من قوله مع ذلك المشار به الى جميع ما في الثاني المشتمل على جميع ما في الاول انه يلزمها تغيير القطنة او تطهيرها و
تجديد الوضوء عند كل صلوة ولا تجمع بين صلوتين بوضوء واحد ويلزمها ايضا تغيير الخرقة او تطهيرها والغسل لصلوة الغداة
مضافا الى زيادة غسل للظهرين وغسل للعشائين وقد صرح بالاول والثالث في الذكرى فقال يجب على هذه تغيير القطنة
والخرقة عند كل صلوة لامكان الاحتراز عن النجاسة بذلك فيجب انتهى ويظهر ذلك من جماعة حيث ذكروا تغيير القطنة عند كل
صلوة في القليلة وذكروا في الكثيرة انه يلزمها زيادة على ما يلزمها في القليلة والمتوسطة غسلان للظهرين والعشائين الا انه
قال بعض المحققين ره ان ما دل على وجوب التغيير او الابدال هنا لا يفيد التقييد بكون ذلك عند كل صلوة ففي رواية الجعفي
فاذا ظهر الدم على الكرسف اعادت الغسل واعادت الكرسف وفي رواية البصري فاذا ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا
اخر ثم تصلي ثم قال وقد عرفت انه لولا الاجماعات المنقولة على وجوب التغيير عند كل صلوة في القليلة كان الحكم فيها مجالا للنظر
انتهى لكن في الجواهر نفى وجدان الخلاف فيه هنا وعلله بنجاستهما بالدم الغير المعفو عنه في الصلوة وباولوية هذا القسم بالنسبة الى ما
قبله من القسمين واذا ثبت الحكم فيهما ثبت ههنا بالطريق الاولى بل ادعى دلالة بعض الاخبار عليه لكني لم اقف عليه وعلى هذا
فلا وقع لما اورده المحقق المذكور حيثما عرف بدعوى الاجماعات المنقولة وظاهره انها معتبرة لانه علق كون الحكم مجالا للنظر
على عدمها وح فيثبت الحكم هناك ويجري ههنا بالاولوية المؤيدة بعدم وجدان الخلاف واما الثاني اعني تجديد الوضوء لكل صلوة
فقد وقع الخلاف فيه في اصل وجوب الوضوء مع الغسل للاستحاضة الكثيرة فقد انكره جماعة وقالوا انها تقتصر في استباحة كل
من صلواتها على الغسل على الوجه المقرر وحكي هذا القول عن جماعة كالصدوقين ره والشيخ ره في بعض كتبه والسيد ره في
الناصريات والحلبي وابن حمزة وابن البراج وابن زهرة بل عن اللوامع حكايته عن ظاهر الاكثر ومال اليه صاحب ك ره واختاره
في الحدائق والمستند خلافا للجماعة حيث حكموا بوجوب الوضوء مع الغسل ثم ان هؤلاء بين فريقين احدهما من يقول بان الوضوء
يجب لكل صلوتين كالغسل فمع كل غسل وضوء كالمفيد ره والمصنف ره في المعتبر والسيد في الجمل واحمد بن طاوس والمحقق البهبهاني ره
على ما حكي عنهم والاخر من يقول بان الوضوء يجب لكل صلوة كابن ادريس ره والمصنف ره هنا وفي النافع والعلامة ره في القواعد
الارشاد والشهيد ره في الذكرى والشهيد الثاني ره في الروضة والمحقق الثاني ره في جامع المقاصد بل ادعى ان عليه عامة المتأخرين

كتاب الطهارة

حجة القول الاول اصالة البراءة والاجماع المدعى في الناصريات وقد والغنية والعمومات الدالة على الاجتزاء بالغسل وظاهر قوله ع في صحيحة زرارة فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وفي صحيحة ابن سنان تغتسل عند صلوة الظهر وتصلي آه وجه الدلالة خلوهما عن التعرض لذكر الوضوء مع وروده في مقام البيان حجة القول الثاني قوله ع كل غسل فيه وضوء الا غسل الجنابة مع عدم الدليل على ما زاد على ذلك وايد بعضهم بتعليق الامر بالوضوء لكل صلوة على عدم ثقب الدم الكرسف في صحيحة معوية بن عمار وغيرها حجة القول الثالث وجوه الاول قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم آه الثاني قوله ع في كل غسل وضوء الثالث انه ثبت الوضوء لكل صلوة في الاستحاضة القليلة والمتوسطة فيثبت في الكثيرة بطريق اولى الرابع ان الاصل عدم اغتناء هذا الغسل عن الوضوء الخامس ما عن الروض من ان اخبار الصحيحة دلت على هذا القول السادس قوله ع في مرسلة يونس ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة الى ان الظاهر ان المراد بالاغتسال غسل الاستحاضة لا الحيض والا لزم السكوت عن غسل الاستحاضة فيكون المراد بالوضوء وضوء الاستحاضة وقد قيده بقوله لكل صلوة واورد على الاول بانتفاء العموم في الاية غاية ما هناك انها من قبيل المطلق واطلاقها ينصرف الى الحدث الاصغر ولم يثبت كون الدم الخارج بعد الغسل على هذا الوجه حدثا لان ذلك انما يستفاد بتوقيف الشارع بل ورد في الاخبار المعتبرة تفسير الاية بالقيام من النوم بل نقل ذلك عن المفسرين ايضا ولو سلم فلا عموم فيها بالنسبة الى الاشخاص لان الخطاب فيها الى الرجال بصيغة مختصة بهم فالحاق النساء بهم انما يكون بالاجماع وهو هنا مفقود وعن الثاني بان غاية ما يدل عليه بعد تسليم صحة سنده ودلالته على الوجوب انما هو ايجاب الوضوء في كل غسل لا في كل صلوة وعلى الثالث بمنع الاولوية بعد ايجاب الغسل في الكثيرة وعلى الرابع بانه انما يتجه بعد ثبوت الدليل على الالزام بالوضوء اما مع عدمه فلا اصل وعلى الخامس بما ذكره بعض المحققين ره من انكار العثور على شيء منها مضافا الى ما حكاه عن المحقق الاردبيلي ره من الاعتراف بعدم العثور وما حكاه عن جمال المحققين ره التلويح الى ذلك في حاشية الروضة وعلى السادس بانا نقول ان الظاهر ان المراد غسل الاستحاضة لا الحيض والا لزم السكوت عن غسل الاستحاضة مع ان بيانه اهم من الوضوء لكن الظاهر ان المراد بقوله ع تغتسل وتتوضأ هو الوضوء الذي لا بد منه في الغسل بناء على جعل الظرف متعلقا بالمجموع فهو محمول على الاستحباب لا محالة لما سيأتي من عدم وجوب الاغتسال لكل صلوة اجماعا وانما الكلام في مشروعيته كما ستعرفه نعم لو اريد من قوله ع لكل صلوة وقت الصلوة تعين حمله على الوجوب لكنه يثبت القول بوجوب الوضوء مع كل غسل لا لكل صلوة واحتمال اختصاص الظرف بخصوص التوضي فقط خلاف الظاهر كما لا يخفى انتهى وقد بالغ المحدث في نفي هذا القول والتشنيع على قائله فقال في المعتبر وظن غالط من المتأخرين انه يجب على هذه مع هذه الاغسال وضوء مع كل صلوة ولم يذهب الى ذلك احد من طائفتنا ويمكن ان يكون غلطه لما ذكره الشيخ في ط وف ان المستحاضة لا تجمع بين فرضين بوضوء فظن انسحابه على مواضعها وليس على ما ظن بل ذلك مختص بالموضع الذي يقتصر فيه على الوضوء والذي اختاره المفيد ره هو الوجه ولا رخم للشيخ لان جعفر لان كل غسل لا بد فيه من الوضوء واما علم الهدى ره فلا يلزمه ذلك لان الغسل عنده يكفي عن الوضوء وهذا كلامه واجيب عن الاول بعد تسليم ارادة الحدث الاصغر منه بان استمرار حدث الاستحاضة بعد الغسل منه لظهور الاتفاق على كونه حدثا في هذا الحال مع عدم ايجاب الغسل له فيتعين كونه اصغر بالنسبة الى ذلك والحاق النساء انما هو بالاجماع على اصالة الاشتراك في التكاليف فلا يقدح وقوع الخلاف في المقام كالحضور والغيبة وعن الثاني بظهور ما وقع في الفتاوى من ان الغسل لا يغني عن الوضوء كظهور قوله ع في كل غسل وضوء في ان كلا موجب للا... ...جب للاصغر وربما يظهر من ملاحظة الادلة ان دم الاستحاضة حدث بل في لف دعوى الاجماع عليه ويرشد الى ذلك ايجا... ...لغسل والوضوء لهذا الدم المستمر الى المغرب مثلا على انه لا معنى لدعوى حدثيته الابتداء دون الاستدامة فيحصل من مجموع ... ...ايجاب الوضوء والغسل عند كل صلوة وسقوط الثاني بالاجماع ونحوه لا يقضي بسقوط الاول على ان استفادة الوضوء اما لاغتناء الوضوء الاول عنه او لانه لم يثبت حدثية هذا الدم في هذا الحال والكل كما ترى قد ظهر بطلانه وعن الثالث بان المراد انه ثبت في خصوص القليلة والمتوسطة ان الدم الخارج عند الصلوة الثانية لو كان مصادفا شيء من القسمين كان سببا ... ...سبب النجاسة المعنوية المسماة بالحدث فمع كثرته اولى بايجابه له واذا تحقق الحدث وجب الرافع او المبيح والنص والفتوى متفقان ... ...بان ما ينفي الزيادة على ثلثة اغسال فينحصر الرافع في الوضوء وكانه لهذا صرح الاصحاب

بانه يجب في الكثيرة ما يجب في القليلة مع زيادة وح يندفع المناقشة بمنع الاولوية مع الاولوية مع وجوب الاغسال بان
الغسل له اثر في رفع الحدث الواقع لا في منع وقوع الحدث والمقصود من الاولوية هو اثبات مجرد الحدثية وحصول النجاسة منه
لا وجوب الوضوء بسببه ولا مدخلية لكونها مغتسلة او متوضئة في ذلك وكان المورد لم يلتفت الا الى خروج الدم قبل
الصلوتين وعن الرابع بانه اذا ثبت كونه حدثا لزمه وجوب الوضوء له فيجري اصالة عدم اغناء الغسل عنه ولجيب عن تشنيع المصنف
ودعواه انه لم يقل احد من طائفتنا بهذا القول بانه يتأتى مصيره اليه هنا وفي النافع فلا عبرة بدعواه الاتفاق على طرح
هذا القول وهجره والمختار هو القول الثاني لان ذلك هو مقتضى الجمع بين عدم التعرض لذكر الوضوء في الاخبار الصحيحة
الواردة في مقام البيان وبين قوله ع كل غسل فيه وضوء واما ما ذكره المجيب من ظهور الاتفاق على كونه حدثا فهو ممنوع اذ لم
نعلم من الجماعة القائلين بوجوب الوضوء لكل غسل اعترافهم بان ما بعد الغسل والوضوء من الدم موجب للحدث مضافا الى انه لا يتم
فيما لو انقطع الدم بعد الغسل والوضوء للصلوة الاولى فان حاول تتميم ذلك بعدم القول بالفصل بين الصورتين لزمه كون
الحكم بالوضوء من باب التعبد او للاستباحة لا لرفع الحدث وهو خلاف ما ادعاه واما الاستدلال بقوله تع واذا قمتم الى الصلوة
اه فيتجه عليه انا علمنا قطعا ان ليس المراد به ما هو ظاهر اللفظ من الاطلاق والا كان الواجب على كل من قام الى الصلوة محدثا كان
او غيره ان يتوضأ وهو خلاف الاجماع ولانه روى ان النبي صلى الله عليه وآله صلى الخمس في يوم فتح مكة بوضوء واحد فقال له عمر صنعت ما لم تكن
تصنعه فقال عمدا فعلته ثم بعد عدم ارادة الاطلاق فلم يعلم ما هو المراد به فمن العلماء من قال ان المراد به اذا قمتم الى الصلوة محدثين
وانه مطلق اريد به المقيد ومنهم من قال ان المراد اذا قمتم من حدث النوم فيختص مدلوله بمن قام من حدث النوم ولا يعم سائر الاحداث
وقد تقدم انه قد دل على هذا اخبار معتبرة وانه حكى عن المفسرين او عن بعضهم وعلى هذا يكون مجملا وقد تقرر في الاصول ان
من جملة المجمل ما لو علم ان المراد بالمطلق هو المقيد ودار المقيد بين الامرين او امور بل قيل انه كان الحكم في صدر الشريعة ما افاده
اطلاقه ثم نسخ وان كان قد ضعفه بعضهم بان الاية من جملة آيات سورة المائدة وانه روى ان المائدة اخر القران نزولا فاحلوا
حلالها وحرموا حرامها لكن الرواية مرسلة واما الاستدلال بالاولوية فانها ممنوعة لان معيار الاحكام التعبدية واسرارها
مستورة علينا مضافا الى ما عرفته من عدم جريان الاولوية في صورة عدم خروج الدم قبل الصلوة الثانية وبعد الغسل والوضوء
للاولى على ان مقتضى الالزام بمؤدى الاولوية هو وجوب اعادة الوضوء والغسل لو خرج الدم بعدهما وقبل الصلوة لحصول الحدث
وان قال ان سبقهما مانع من تاثير الحدث كان مناقضا لما تقدم وكان لنا ان نورد عليه بالنقض بانه كيف منع الجواب عن الايراد
الاول وبين ما ذكره من الجواب عن الايراد الثاني تهافتا واضحا لانه التزم في الاول بكون الحدث في هذا الحال حدثا اصغر والتزم
في الثاني بكونه حدثا اكبر ويظهر مما ذكره في الاول طريق النقض على ما ذكره بعد ذلك من انه لا معنى لدعوى حدثية الابتداء
دون الاستدامة وذلك لانا نقول كيف يعقل كونه حدثا اكبر في الابتداء موجبا للغسل والوضوء مع كونه حدثا اصغر في الاستدامة
ولا يعقل كونه حدثا اكبر في الابتداء دون الاستدامة مضافا الى ان العلامة ره في التذكرة قال لو كان الدم كثيرا فاغتسلت للنهار
وصلت وصامت ثم انقطع قبل الزوال لم يجب غسل اخر للصوم ولا للصلوة ان كان للبرء ولو كان لا له وجب ولو كانت تعلم عوده ليلا
وقبل الفجر وجب الاغسال الثلثة انتهى ووافقه على ذلك جماعة ولازم ذلك ما انقطع للبرء في الفرض المذكور ليس حدثا و
ان ما حدث قبل وقت الصلوة حدث واما ما ذكره في ذيل الجواب الاول من ان الحاق النساء انما هو بالاجماع على اصالة الاشتراك
في التكاليف وهو مبني على ارادة الاطلاق من الاية بان يكون المقصود منها ان من قام الى الصلوة يجب عليه الوضوء او ان من
قام محدثا يجب عليه ذلك غايته ما هناك ان الحدث الحاصل في حقها هنا قسم مغاير للحدث الحاصل للرجال ولا ضير في ذلك لكن
بعد ما عرفت من الاجمال فيها يندفع التمسك باصالة الاشتراك هذا هو الكلام في الوضوء ويعني مما ذكره المصنف ره وجوب ثلثة
اغسال غسل للصبح وغسل للظهر والعصر تجمع بينهما وغسل للمغرب والعشاء تجمع بينهما وهو مورد نص واجماع ولا اشكال فيه و
ينبغي التنبيه على امور الاول انه قد تستمر الكثرة بتمام دورها وينقطع الدم اما مع العود بعد ذلك على حالة الاول او على غيره واما بدون
العود فلا بد من تحقيق الوقت الذي يناط حكم وجوب الاغسال الثلثة بوجود الكثرة فيه وجوه احدها ان العبرة في الكثرة باوقات
الصلوة وهذا الوجه هو الذي صرح به في س فقال والاعتبار في كميته باوقات الصلوة في ظاهر خبر الصحاف اشى واشار بذلك الى

صحيحة الصحاف عن ابي عبد الله عليه السلام قال واذا رأت الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل او في الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلاة عدد ايامها التي كانت تقعد في حيضتها فان انقطع عنها الدم قبل ذلك فلتغتسل ولتصل وان لم ينقطع الدم عنها الا بعد ما تمضي الايام التي كانت ترى الدم فيها بيوم او يومين فلتغتسل ثم تحتشي وتستذفر وتصلي الظهر والعصر ثم لتنظر فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ ولتصل عند وقت كل صلاة ما لم تطرح الكرسف عنها فان طرحت الكرسف عنها فسال الدم وجب عليها الغسل وان طرحت الكرسف ولم يسل فلتتوضأ ولتصل ولا غسل عليها قال وان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبيبا لا يرقأ فان عليها ان تغتسل في كل يوم وليلة ثلث مرات الحديث وقال في الذكرى بعد ذكره من قوله عليه السلام فلتغتسل وتصلي الظهرين الى قوله عليه السلام فعليها الغسل ما نصه هذا مشعر بان الاعتبار بوقت الصلاة فلا اثر لما قبله انتهى وحكى اختيار هذا الوجه عن الموجز وكشف الالتباس ولازم هذا القول انه لو طرء الكثرة بين الظهرين او العشائين كان كطروها قبل الفرضين في ايجاب الغسل في ذلك الوقت ثم ان اهل هذا القول اختلفوا على قولين فمنهم من قال بكون المناط هو وجود الكثرة في الوقت وحده وليس لغيره مدخل في الحكم كما هو ظاهر عبارة الدروس ومنهم من قال بانه كما ان لوجود الكثرة في الوقت مدخلا في الحكم بثلثة اغسال كذلك لاستمرارها من الفجر الى العشاء مدخلا فيه فمن اجتماعهما يحصل الحكم فقيد الاستمرار بالنسبة الى الوقتين الاخيرين وهذا القول الذي اختاره العلامة ره في عدة حيث قال وان سال وجب مع ذلك غسل للظهرين وغسل للمغرب والعشاء مع الاستمرار والا فاثنان او واحد انتهى وحكى عن روض الجنان وذلك لان المراد بالاستمرار هو الاستمرار الى وقت العشائين فيكون الحكم بثلثة اغسال مخصوصا مشروطا بالكثرة في الوقت مع استمرارها من قبله في الوقتين الاخيرين دون الاول فلا يعتبر فيه الاستمرار مما قبل الفجر اليه ولهذا قال المحقق الثاني في شرحه انما يجب الاغسال الثلثة مع استمرار الدم سائلا الى وقت العشائين فلو طرئت القلة بعد الظهرين فغسلان او بعد الصبح فغسل واحد وهذا هو المراد بقول المصنف ره ومع الاستمرار والا فاثنان او واحد اي وان لم يستمر فاثنان ان بقي الى وقت الظهرين او واحد ان لم يبق ويظهر من العبارة ما القول بان الاعتبار باوقات الصلوات لان الظاهر ان المراد بالاستمرار بقاء الكثرة الى وقت الصلوات التي سبق وجوب الغسل لها انتهى وحاصل هذا القول هو الاعتبار بالوقت لكن بشرط الاستمرار في الوقتين الاخيرين من الفجر اليهما بالنسبة الى ثلثة اغسال ومنه الى الظهر بالنسبة الى الغسلين واما بالنسبة الى الفجر فلا يشترط الاستمرار مما قبل الفجر اليه فيكفي حصوله فيه فقط ولهذا قال في كشف اللثام مع الاستمرار من الفجر الى الليل ولم يقيد بالاستمرار في عبارة جامع المقاصد المذكورة واما في كشف اللثام من قوله وقد توهم العبارة اعتبار الاستمرار بمعنى انها ان لم تستمر الى الظهر وان كانت بعد غسل الصبح الى ما قبل الظهر لحظة لم يجب الغسل الثاني ولعله غير مراد انتهى فلا يخفى سقوطه على من له خبرة باساليب الكلام وقد يفسر الاستمرار في كلام العلامة ره بعدم الانقطاع بالمرة فيتحد مع القول الاول ثم ان لازم هذا القول هو انه ان حصلت الكثرة في اول الفجر ثم استقل الدم الى ما دونها من الحالة ثم حصلت الكثرة في اول وقت الظهر ثم استقل الدم الى ما دونها من الحالة ثم حصلت في وقت العشائين ثم استقل الدم الى ما دونها لم يجب ثلثة اغسال وهو في غاية البعد كما ان لازمه انه لو استمر الى ما قبل الظهر بلحظة لم يجب الغسل الثاني ولو استمر الى ما قبل المغرب بلحظة لم يجب الثالث ثانيها انه كغيره من الاحداث فمتى حصل كفى في وجوب موجبه بمعنى انه ان حصل قبل الزوال ثم انقطع قبله ايضا احتيج في ارتفاع الحدث الحاصل منه الى غسل لوقت الصلاة الذي يعقب وقت حصول الدم اعني صلاة الظهرين في المفروض دون غيره في ذلك الوقت الا ان يحصل بعد ذلك ايضا فيقتضي موجبه الذي هو الغسل بالنسبة الى وقت الصلاة الذي يتعقبه وقد صار الى هذا الوجه صاحب ك وحكاه عن الشهيد ره في البيان وعن جده في روض الجنان تمسكا باطلاق الروايات المتضمنة لكون الاستحاضة موجبة للوضوء او الغسل كقوله عليه السلام في خبر الصحاف فلتغتسل ولتصل الظهرين ثم لتنظر فان كان الدم لا يسيل فيما بينها وبين المغرب فلتتوضأ ولا غسل عليها وان كان اذا امسكت يسيل من خلفه صبيبا فعليها الغسل انتهى و يظهر من المحقق الثاني ره الميل اليه حيث فرعه في جامع المقاصد على القول الاول واشار الى الثاني فقال قيل المعتبر في قلة الدم و كثرته بالنسبة الى الاقسام السالفة باوقات الصلاة لانها اوقات الخطاب بالطهارة فلا اثر لما قبلها فلو سبقت القلة وطرئت الكثرة تغير الحكم فلو طرء السيلان بعد الصبح واستمر اغتسلت للظهرين ولو طرء بعدهما فلا غسل لهما فلو كثر قبل الوقت ثم طرئت

بلغ

القليلة فعلى هذا القول لا غسل عليها ويمكن توجيهه بالنظر الى ان الحدث مانع سواء كان في وقت الصلوة ام لا وهو ظاهر اختياره في البيان
وفي خبر الصحاف ما يشعر به وهو قوله فان كان الدم لا يسيل فيما بينها وبين المغرب فلتتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة ثم قال وفي الذكرى انه يشعر
بان الاعتبار بوقت الصلوة وليس بظاهر ولا ريب ان اعتباره مطلقا احوط انتهى والى هذا القول صار في الرياض لانه قال ثم انه انما
يجب الغسل هنا وفي المتوسطة مع وجود الدم الموجب له قبل فعل الصلوة وان كان في غير وقتها اذا لم تكن قد اغتسلت له بعده كما
يدل عليه خبر الصحاف قال وربما قيل باعتبار وقت الصلوة ولا شاهد له منها ولا من غيره ثم قال ويجب الثلثة مع استمرار
الكثرة من الفجر الى الليل او حدوثها قبل فعل الصلوة ولو لحظة عليه مع عدم استمرارها وحدوثها كذلك فالثاني ان استمر او
حدث الى الظهر والواحد ان لم يستمر ولم يحدث كذلك انتهى ولا يتوهم انه جعل المعيار في ذيل الكلام كون حدوث الكثرة او استمرارها
فيما قبل فعل الصلوة وهو يعطي كون ذلك في الوقت صرح بتعميم قبلية فعل الصلوة بالنسبة الى غير الوقت في صدر كلامه بقوله
وان كان في غير وقتها وهذا القول هو الذي يحصل من عبارة كشف اللثام بعد امعان النظر فيها فانه قال وانما يجب الاغسال الثلثة
مع الاستمرار بالكثرة من الفجر الى الليل والا فاثنان ان استمرت الى الظهر ثم انقطعت او واحد ان لم يستمر اليه وكذا اذا وجدت
بعد غسل الصبح ولو لحظة وجب اثنان وكذا لو وجدت بعد غسل الظهرين ولو لحظة وجب الثالث ما لم تبرء كما نص في التذكرة
بقوله لو كان الدم كثيرا فاغتسلت اول النهار وصامت ثم انقطع قبل الزوال لم يجب غسل اخر عند الزوال لا للصوم ولا للصلوة
ان كان للبرء ولو كان لا له وجب لتحقق السيلان الموجب للغسل باطلاق النصوص والفتاوى كما انها اذا انتفت عند احد الاغسال من
غير عود لم يجب غسل اخر لانتفاء موجبه ويعضده ظاهر مفهوم قوله عليه السلام في خبر الصحاف فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل
من خلف الكرسف فلتتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة ولا يعارضه قوله عليه السلام فان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من خلف
الكرسف صبيبا لا يرقى فان عليها ان تغتسل في كل يوم وليلة ثلث مرات فان اذا لا تفيد الاستمرار والكلية ثم قال وقد توهم
اشتراط الاستمرار انها ان لم تستمر الى الظهر وان كانت بعد غسل الصبح الى ما قبل الظهر بلحظة لم يجب الغسل الثاني
وكذا الثالث ولعله غير مراد لهم انتهى ويمكن ان يكون محصل هذا القول هو ان العلامة ره اشترط في وجوب الاغسال الثلثة استمرار
الكثرة وانتهائها الى وقت الصلوة وهو قد نفى اشتراط الاستمرار كما نفى اشتراط كون وجودها في وقت الصلوة ولم يوجب ثلثة اغسال
لوقوع الكثرة لحظة ولعله بل جعل الموجب كل لحظة للغسل بالنسبة الى الصلوة تسبقها وهو حقيقة مقال الناصر لهذا القول ثالثها ان يكون
حصول الكثرة مطلقا سببا لوجوب الاغسال الثلثة بحيث لو تحققت تلك قبل صلوة الصبح وجب بهذه في الاوقات الثلثة للصلوات
الخمس فيكون وجودها لحظة موجبا لها وان لم يستمر لحظة ولم يتحقق في شيء من اوقات الصلوة ولا غيرها بعد ذلك الوجه الاول
هو الذي ذكره صاحب الجواهر ره بقوله بل لو لا مخافة خرق ما عساه يظهر من الاجماع وبشرية الاخبار لامكن القول بايجابها الاغسال
الثلثة وان لم يستمر لحظة بعد الغسل للاطلاق المتقدم فيكون حدث هذا الدم سببا لوجوب اغسال ثلثة وان لم يستمر ويحتج للقول الاول
وجهان احدهما ما اشار اليه الشهيد ره من صحيحة الصحاف وانكر عليه المحقق الثاني ره فقال انه ليس بظاهر وتبعه في ذلك جماعة ممن
تأخر عنه فحكموا بانه ظاهر في القول الثاني ثانيهما ان اوقات الصلوة اوقات الخطاب بالطهارة فلا اثر لما قبلها وظاهر هذا
التعليل ينبئ عن ان مقصد من ذكره هو اثبات الحكم بدلالة القاعدة واجاب عنه في الحدائق بان الحدث مانع سواء كان في الوقت
ام لا وانه لا يجب الطهارة منه ومن غيره من الاحداث اذا حصل قبل الوقت وعلله بعضهم بتقرير غير ما ذكر وهو ان ظاهر اخبار الواردة في
هذا الباب ان وظيفة كل حالة من حالات الدم الثلث انما تعتبر وتتبع عند وجودها في وقت الصلوة الذي هو وقت الخطاب بتلك
الوظيفة وهذا التقرير ناظر الى دلالة خصوص اخبار الباب لا انها تدل على ان كل قسم من الاقسام المذكورة سبب لوجوب وظيفته في وقت
الصلوة ولا تدل على ان وجود السبب في وقت الصلوة موجب لوظيفته المقررة ويمكن ان يستدل لهذا القول بما رواه الكليني ره
في الصحيح عن عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر والعصر وتصلي الظهر والعصر ثم تغتسل عند
المغرب فتصلي المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح وتصلي الفجر ولا باس ان ياتيها بعلها اذا شاء الا ايام حيضها فيعتزلها زوجها قال
وقال لم تفعله امرأة قط احتسابا الا عوفيت من ذلك وهذه الرواية وان كانت مطلقة شاملة باطلاقها لاقسام المستحاضة الثلثة
الا انه يجب تقييدها باخبار القسمين المتقدمين وبما رواه الشيخ ره في الموثق عن فضيل وزرارة عن احدهما عليهما السلام قال المستحاضة

وهذا الجمع بان الخطاب الاول

تكف عن الصلوة ايام اقرائها وتحتاط بيوم او بيومين ثم تغتسل كل يوم وليلة ثلث مرات وتحتشي لصلوة الغداة وتغتسل وتجمع بين الظهر والعصر بغسل وتجمع بين المغرب والعشاء بغسل فاذا حلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها والحال في هذه الرواية مثل سابقتها وما رواه الشيخ رحمه الله في الصحيح عن معوية بن عمار قال المستحاضة تنظر ايامها فلا تصلي فيها ولا يقربها بعلها فاذا جازت ايامها ورأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه وتعجل هذه وللمغرب والعشاء غسلا تؤخر هذه وتعجل هذه وتغتسل للصبح وتحتشي وتستثفر الى ان قال وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء وهذه يأتيها بعلها الا في ايام حيضها وهذه الرواية وان كان ظاهرها ترتب الاغسال الثلثة على مجرد ثقب الدم الكرسف الذي هو اعم من السيلان وعدمه الا انها مخصوصة بما قدمناه من الروايات الظاهرة في انه مع عدم السيلان ليس الا غسل واحد ويحتمل هذه الرواية على السيلان كما لا يخفى وتقريب الاستدلال بهذه الاخبارات الحكم بثلثة اغسال انما ترتب على المستحاضة ح فاما ان يراد بهذا اللفظ المتصفة بكونها مستحاضة كثيرة بالفعل واما ان يراد به من انقضى عنها المبدء بانقطاع الدم واما ان يراد به مفهوم المتلبسة بحدث الاستحاضة الكثيرة سواء انقطع عنها الدم ام لا وسواء نزلت الى المرتبة الوسطى او الصغرى والمعنيان الاخيران كلاهما مجازيان يتوقف حمل اللفظ عليهما على قرينة ومع انتفائهما يتعين الحمل على المعنى الحقيقي ومقتضاه ان المتلبسة ح بالاستحاضة الكثيرة بالفعل حكمها الاغسال ثلث مرات ولازم هذا كونها في حال الاغسال مستحاضة حجة القول الثاني على ما حكي عن بعضهم امران الاول اطلاق الروايات المتضمنة لكون الاستحاضة موجبة للوضوء او الغسل والظاهر انه اراد ما رواه في الكافي في الموثق عن سماعة عن الصادق قال غسل الجنابة واجب وغسل الحيض اذا طهرت واجب وغسل الاستحاضة واجب اذا احتشت الكرسف فجاز دمها الكرسف فعليها الغسل لكل صلوتين وللفجر غسل وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة واحدة والوضوء لكل صلوة الحديث وتقريب الاستدلال ان ادوات الشرط تفيد سببية الشرط للجزاء فجعل تجاوز دمها الكرسف علة للاغسال الثلثة في الكبرى وجعل عدم تجاوزه سببا لغسل واحد في كل يوم والوضوء لكل صلوة من دون تقييد بوقت الصلوة او غيره فيكون مطلقا ومثلها صحيحة زرارة قال قلت له النفساء متى تصلي فقال تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد قلت والحائض قال مثل ذلك سواء فان انقطع الدم عنها والا فهي مستحاضة تصنع مثل النفساء سواء ثم تصلي الحديث الثاني قوله عليه السلام في صحيحة الصحاف وتغتسل وتصلي الظهرين ثم لتنظر فان كان الدم لا يسيل فيما بينها وبين المغرب فلتتوضأ ولا غسل عليها وان كان اذا امسكت الكرسف يسيل من خلفه صبيبا فعليها الغسل لان معناه انه ان كان لا يتفق السيلان في شيء مما بينها وبين المغرب ومفهوم المشار اليه فيما بعده هو انه ان اتفق السيلان في شيء من ذلك الزمان فعليها الغسل حجة القول الثالث ما ذكره في الحدائق بعد حكاية التصريح من روض الجنان وغيره بان وجوب الاغسال الثلثة في هذه الحالة انما هو مع استمرار الدم سائلا الى وقت العشائين فلو طرأت القلة بعد الصبح فغسل واحد او بعد الظهرين فغسلان خاصة بقوله وهو حسن فانه الظاهر من الاخبار وان كان في فهمه من بعضها نوع غموض واصرح الروايات في بيان احكام المستحاضة باقسامها الثلثة عبارة الفقه الرضوي والظاهر من التقسيم فيها الى الاقسام الثلثة من عدم ثقب الدم او ثقبه ولم يسل او ثقبه وسيلانه هو كون استمرار كل من هذه الحالات في الاوقات الثلثة كما لا يخفى وعليها يحمل غيرها انتهى والتحقيق ان صحيحة الصحاف من جهة اناطتها الوضوء بعدم اتفاق السيلان فيما بينها وبين المغرب كما هو مقتضى نفيه واناطتها الغسل باتفاق السيلان في شيء من تلك المدة تفيد انه متى تحقق الدم الكثير لم تجز الصلوة معه الا بغسل فاذا اغتسلت له ارتفع حكمه بالنسبة الى غيرما اغتسلت له من الصلوات لارتفاع الحدث والحكم في المتجدد بعد الغسل مثله فيما تراه في اثناء الغسل لانه معفو عنه بالنسبة الى ما يغتسل له من العبادة دون غيرها وبالجملة فظاهر الصحيحة المذكورة ان حال هذا الدم الكثير مثل حال القليل من غير تفاوت وعلى هذا البيان تصير هذه الصحيحة قرينة على ان لفظ المستحاضة في الاخبار التي ذكرنا انه يمكن الاستدلال بها للقول الاول فانه وان كان من قبيل المشتق الا انه حمل هد لوله عنوانا للذات المتصفة به وان الوصف علة لورود الحكم على الذات كما في قوله تعالى الزانية و

الزاني فاجلدوا وقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما على ما حررناه في الاصول فيصير المراد من تلك الاخبار بضميمة القرينة المذكورة هو ان الكثرة متى تحققت سواء كانت في الوقت ام قبله ترتب عليها وجوب الغسل للصلوة التي يجب ايقاعها بعدها وانها اذا اغتسلت لم يجب عليها غسل آخر الا ان يحدث موجبه واما ما ذكره صاحب الحدائق من ظهور الاخبار في الاستمرار فهذا واضح السقوط نعم الاستمرار مأخوذ في موضوع الاستحاضة في ظاهر الاخبار بمعنى ان يسيل الدم بعد ايام عادة حيضها او ايام نفاسها فيكون سيلانه بعد تلك الايام امتدادا واستمرارا ولكن اين هذا من استمراره بعد حصوله في وقت من الاوقات على ما هو المبحوث عنه هنا ومن الغريب انه رحمه الله اعترف بان اصرح الروايات هو عبارة الفقه الرضوي وظاهرها الاستمرار وانه عليها يحمل غيرها وليس العبارة التي اعتمد عليها الا قوله فيه فان زاد الدم اكثر من عشرة ايام فلتقعد عن الصلوة عشرة ثم تغتسل يوم الحادي عشر وتحتشي فان لم يثقب الدم القطن صلت صلوتها كل صلوة بوضوء وان ثقب الدم الكرسف ولم يسل صلت صلوة الليل والغداة بغسل والظهر والعصر بغسل وتؤخر الظهر قليلا وتعجل العصر وتؤخر المغرب قليلا وتعجل العشاء الآخرة انتهى وليس له ظهور في الاستمرار اصلا واما ما ادعاه صاحب الجواهر من ان ظاهر الاخبار هو ان كثرة الدم توجب اغسالا ثلثة وان لم يستمر فلعله اراد مثل قوله في موثقة سماعة المذكورة في حجة القول الثاني اذا احتشت الكرسف فجاز دمها الكرسف فعليها الغسل لكل صلوتين وللفجر غسل ولكن لا يخفى انه ناظر الى صورة عدم انقطاع الدم والا لم يكن حاجة الى الاحتشاء بالكرسف وعلى تقدير الدلالة لم تف الاخبار الاخر كاشفة عن المطلوب وقد ادعى البرهورة ولو سلم كان عدم القول بهذا المدعى وهجرهم لالتزام به كافيا في عدم صحة الفتوى به وقد تبين من جميع ما ذكرناه ان الحق هو القول الثاني كما ان ظاهر القول باعتبار اوقات الصلوة انما هو اعتبار تحقق الكثرة فعلا في الاوقات الثلثة في وجوب الاغسال ولهذا فرع عليه جماعة انه لو كثر قبل الوقت ثم طرئت القلة فيه لم يجب الغسل عليها على هذا القول ما لم توجد في الوقت متصلة او منفصلة وعلى القول الآخر يجب الغسل للكثرة المتقدمة وان كانت قد اغتسلت في اثنائها كان المتأخر منها عن الغسل كافي في السببية وقال بعض ارباب هذا القول ان الكثرة ان زالت في اول الوقت لكن علمت المرأة بعوده قبل خروجه كان ذلك بحكم الموجود ووجب عليها الغسل الذي هو وظيفة ذلك الوقت وان صلت في وقت عدم الكثرة لكون المعلوم بمنزلة الموجود ضرورة ان الاعتبار بوقت الصلوة فلو طرات الكثرة او القلة فالحكم للموجود وان امكن خلافه الا ان علم عوده انتهى وظاهره استثناء عوده في الوقت وظاهر منه ما حكى عن كاشف الالتباس في شرحه على هذه العبارة من قوله الاعتبار في الكثرة والقلة بوقت الصلوة فلو انتقلت ذات القليل الى الكثير انتقل حكمها وبالعكس الا ان يعلم عود الاول من طريق العادة قبل خروج وقت الصلوة فلا ينتقل حكمها انتهى وهو صريح في اعتبار العود في وقت الصلوة مع العلم به وافرط بعضهم فحكم بالالتزام بما يعلم عوده بعد خروج الوقت ايضا قال العلامة رحمه الله في التذكرة لو كان الدم كثيرا فاغتسلت اول النهار وصلت وصامت ثم انقطع قبل الزوال لم يجب غسل آخر للصوم ولا للصلوة ان كان للبرء ولو كان لا له وجب لو كانت تعلم عوده ليلا او قبل الفجر وجب الاغسال الثلثة انتهى وافرط آخر من طريق آخر وهو وجوب الالتزام بما تعلم او تظن او تجوز عوده في الوقت قال في الذكرى قيل الاعتبار في الكثرة والقلة باوقات الصلوة فلو سبقت القلة وطرئت الكثرة انتقل الحكم فلو كانت الكثرة بعد الصبح اغتسلت للظهرين وهل يتوقف عليه الصوم نظر من سبق انعقاده ومن الحكم على المستحاضة بوجوب الاغسال وجعلها شرطا في صحة الصوم وهو اقرب ولا فرق في الصوم بين كثرته قبل فعل الظهرين او بعد فعلهما اما بالنسبة الى الظهرين فلا يجب ان كثر بعدهما غسل لهما بل لو استمر الى العشائين اغتسلت لهما قطعا وكذا ان انقطع مظنونا عوده او مشكوكا فيه لاصالة البقاء وان سبقت منه بني على ما مر والحق سبقت الكثرة في الصبح اغتسلت له فلو قل عند الظهر توضأت ولو جوزت عود الكثرة فالاجود الغسل لانه كالحاصل وان علمت الشفاء كفاها الوضوء والطريق الى علم الشفاء اما اعتياده او اخبار العارف ويكفي غلبة الظن انتهى والتحقيق انه لا دليل ولا وجه لكون العلم بالعود قائما مقام فعلية الكثرة او غيرها فما ادعوه اولى بالمنع وذلك انه ان كان الكلام على فرض تسليم كونها محدثة حدثا اكبر بما اتفق لها سابقا من كثرة الدم مثلا لم يكن للعلم بعوده ما يعود في المستقبل اثر وان كان الكلام على فرض عدم كونها محدثة بما اتفق لها سابقا فالعلم بانه سيقع الحدث في الوقت الاتي لا يوجب الحدث حتى يجب الغسل او الوضوء المسببان منه ولو ان قيل انه على تقدير وقوع الكثرة في المستقبل يكون ما وقع من الدم بعد الطهارة حدثا اكبر وعلى تقدير عدم وقوعها لا يكون حدثا

كتاب الطهارة

البرء لان العلم بالمستقبل يكون كاشفا كان القائل مطالبا بدليل الفرق ولا مجال للاستناد الى لفظ المستحاضة من قبيل المشتق
والمراد به المتلبسة بذلك الاستحاضة الكثيرة فيحمله من الاخبار المحكوم فيها بثلثة اغسال ومن المعلوم بقاء الداء فلم ينقطع
الدم للبرء ح نقول ايضا انا اذا علمنا بالعود فقد علمنا بوجود الداء وتلبسها به بالفعل فيجب عليها الاغسال الثلثة لانا نقول
اولا ان ذلك يستلزم التجوز في مادة المستحاضة وان لم يستلزم التجوز في هيئته فيندفع باصالة الحقيقة وثانيا ان صدق
الداء عليه لا يدور مدار العود في وقت الصلوة ولا مدار العود ليلا او قبل الفجر وانما هو ثابت ما لم يتحقق البرء فتحديد
وقت العود لا وجه له الثالث انه اذا انقطع دم الاستحاضة هل يجب عليها الغسل للصلوة ام لا [illegible] المنتهى الثاني فاكثر
فيما حكي عنه انقطاع دم الاستحاضة ليس بموجب للغسل فلو اغتسلت ذات الدم الكثير للصبح وصلت ثم انقطع الدم وقت
الظهر لم يجب الغسل واكتفت بالوضوء انتهى وفصل في التذكرة بين الانقطاع للبرء وغيره فقال لو كان الدم كثيرا فاغتسلت
اول النهار وصلت وصامت ثم انقطع قبل الزوال لم يجب غسل اخر عند الزوال لا للصوم ولا للصلوة ان كان للبرء ولو
كان لا له وجب انتهى وقال في نهاية الاحكام واذا انقطع الدم للبرء استانفت الوضوء لما يتجدد من الصلوة لان طهارتها ضرورية
وقد زالت الضرورة وكذا المبطون وصاحب السلس ولا يجب استيناف الغسل انتهى وذكر الشيخ ره في ف بالنسبة الى وضوء القليلة
ما يجري في غسل ما فوقها من المرتبتين فقال اذا كان دمها متصلا فتوضأت ثم انقطع الدم قبل ان تدخل في الصلوة وجب عليها
تجديد الوضوء فان لم تفعل وصلت ثم عاد الدم لم يصح صلوتها وكان عليها الاعادة سواء عاد الدم في الصلوة او بعد الفراغ منها
وقال ابن سريج ان عاد قبل الفراغ من الصلوة فيه وجهان احدهما تبطل صلوتها وهو الصحيح عندهم والثاني انها لا تبطل دليلنا
على ذلك ان الدم اذا كان سائلا فهو حدث وانما نرخص لها بان تصلي مع الحدث اذا توضأت ومتى توضأت وانقطع دمها
كان الحدث ثابتا فوجب عليها ان تجدد الوضوء وايضا اذا اعادت الوضوء كانت صلوتها ماضية بالاجماع واذا لم تعد ليس على
صحتها دليل انتهى وذلك كالصريح كما ترى في انها اذا كان دمها متصلا فتوضأت ثم انقطع الدم وهو يعطي ان وظيفتها لم تكن
الا الوضوء وهذا مخصوص في القليلة على وجه الكلية ويجري في المتوسطة بالنسبة الى الظهرين والعشائين ثم انه علل وجوب تجديد
الوضوء بان الدم اذا كان سائلا فهو حدث اه وهو يجري في الدم الموجب للغسل ايضا وقد افاد الشهيد ره في الذكرى حيث افاد تنقيح
ما اشار اليه الشيخ ره مع زيادة فقال حكم الشيخ ره بان انقطاع دمها بعد الوضوء يوجب الوضوء ولم يذكر البرء وقيده بعض الاصحاب
بالبرء والاصل فيه ان انقطاع الدم يظهر معه حكم الحدث اذ الصلوة ابيحت مع الدم للضرورة وقد زالت ويمكن ان يقال
ان دم الاستحاضة في نفسه حدث يوجب الوضوء وحده تارة والغسل اخرى فاذا امتثلت فان كان حال الطهارة منقطعا واستمر
الانقطاع فلا وضوء ولا غسل لانها فعلت موجبه وان خرج بعدهما او في اثنائهما دم ثم انقطع اما في الاثناء او بعده فان كان
انقطاع فترة فلا اثر له لانه بعوده كالموجود دائما وان كان انقطاع برء فالاجود وجوب ما كان يوجبه الدم لان الشارع علق
على دم الاستحاضة الوضوء والغسل وهذا دم استحاضة والطهارة الاولى كانت لما سلف قبلها من الدم ولا يلزم من صحة الصلوة
مع الدم عدم تاثيره في الحدث وهذه المسئلة لم نظفر فيها بنص من قبل اهل البيت ع ولكن ما افتى به الشيخ ره هو قول العامة بناء
منهم على ان حدث الاستحاضة يوجب الوضوء لا غير فاذا انقطع بقي على ما كان عليه ولما كان الاصحاب يوجبون به الغسل فليكن مثمرا له
وعلى هذا لو لم تغتسل مع الكثرة للصبح مثلا ثم دخل وقت الظهر فان كان باقيا اجزأها غسل الظهرين لانه يرفع ما مضى من الحدث
وان كان منقطعا فالاجود وجوب الغسل وكذا لو اهملت غسل النهار ودخل الليل ولو اهملت غسل الليل واغتسلت للصبح
وصامت اجزء لانه ياتي على ما سلف وان كان الدم قد انقطع قبله وجب غسله على ما قلناه فلو اخلت به بطل الصوم والصلوة وفي
نهاية الفاضل قرب وجوب الغسل لو انقطع الدم قبل فعله اما بجنونها او لا خلالها انتهى ثم ان محل البحث كما يوهمه عبارة التحرير
هو كون الانقطاع سببا لانتقاض الطهارة وعدمه فيكون نفس الانقطاع حدثا او سببه لانه في الغير قال الشيخ ره اذا انقطع
دمها انتقض وضوؤها والوجه في ذلك انه ان كان للبرء والا فلا انتهى وصدر عبارة الذكرى يعطي التردد لانه قال غيره و
الاصل فيه ان انقطاع الدم يظهر معه حكم الحدث اذ الصلوة ابيحت مع الدم للضرورة وقد زالت فاشار بالوجه الاول الى
ما اوهمه عبارة التحرير وانت خبير بان ذلك مما لا مجال لاثباته الا بدليل تعبدي نص عليه وقد اعترف الشهيد ره باتفائه

في احكام الاستحاضة

كما عرفت فينبغي الكلام فيه ناظرا الى القاعدة وهي انه بعد اثبات ان دم الاستحاضة حدث مطلقا يلزم الحكم بانتقاض الطهارة
بما حصل منه بعدها على ما هو المفروض من انقطاعه بعدها وان منعنا من كونه حدثا مطلقا والتزمنا به بقيد ما ثبت في
ادلتنا انه لم يثبت كون ما خرج بعده وانقطع قبل وقت الصلوة ولم يعد فيه حدثا وناقضا او ادعينا انه حدث معفو عنه
كان مجال للمنع من اعادة الطهارة من دون فرق بين ما لو اشترط الاستمرار الى الوقت او اكتفى بمجرد الحصول في الوقت ولا في الزمان
من الزمان السابق لان الدم المفروض انقطاعه للبرء لا يعقل وجوده في الوقت وهذا هو الذي ينبغي ان يكون محل البحث دون كون
نفس الانقطاع حدثا وقد بين بعض المحققين ره مبنى القولين على وجه يقرب مما بيناه فقال اما لو قلنا باعتبار استمرار الكثرة
الى اوقات الصلوة حقيقة او حكما فلا مناص من الحكم بعدم الغسل لو انقطع للبرء قبل الوقت واما انقطاعه للبرء بعد الوقت فلا
فلا يرفع الوجوب المتحقق قبله سواء كانت قد اغتسلت في اثناء هذا الدم ام لا لان المتأخر منها كاف في السببية الى ان قال فحاصل
الكلام في مسئلة الانقطاع ان الدم المنقطع ان كان في نفسه سببا للطهارة فلا يسقط حكمه بالبرء وان كان استمراره سببا
سقط حكمه فالدم الكثير الموجود قبل الوقت لما كان بنفسه سببا للغسل بعد الوقت عند من لم يعتبر اوقات الصلوة لم يسقط حكمه
بالبرء وعند من اعتبر الاوقات لما كان استمراره سببا سقط حكمه لعدم الاستمرار واما الموجود بعد الوقت فالوجه عدم سقوط
حكمه بالانقطاع للبرء انتهى وما ذكرناه من البيان اولى من هذا واعلم ان مقتضى القاعدة بعد البناء على انه بعد الانقطاع يجب
الحكم بانتقاض الطهارة بما حصل بعدها من الدم هو ان يعطى كل من القليلة والمتوسطة والكثيرة الى ما يقتضيه حال قبل الطهارة من
ذلك الدم فذات القليلة تعيد وضوئها وكذا ذات المتوسطة بالنسبة الى غير الغداة وذات الكثيرة تعيد مع وضوئها غسلها اي
ومثلها ذات المتوسطة بالنسبة الى الفجر وعلى ما ذكرنا من بيان مراد الشيخ ره لا يرد عليه اشكال من جهة انه يحكم بالوضوء حتى
بالنسبة الى الكثيرة وما في حكمها لما عرفت من انه انما ذكر ذلك بناء على فرض المسئلة في صورة القلة وانه يكون الحال في الكثيرة
وما في حكمها على هذا القياس بالنظر الى ما تقتضيانه وهذا المعنى هو الذي قصد الشهيد ره بيانه بقوله في عبارة الذكرى المتقدمة
وان كان انقطاع برء فالاجود وجوب ما كان يوجبه الدم واصرح منه ما حكي عن البيان من قوله وانقطاع الدم لا حكم له ان كان
لبرء والا وجب ما كان يجب سابقا من غسل او وضوء ولو شكت في البرء فكالمستمر الى ان قال ولو انقطع الدم في اثناء الصلوة
لم يضر عند الشيخ ره وهو حسن لو انقطع قبلها حكم بالوضوء وهو قوي ان كان السابق يوجبه والا فالاقوى الغسل انتهى وجمع
بعضهم بين صدر العبارة وذيلها باحد الوجهين من حمل الانقطاع في الثاني على الانقطاع للبرء او حمل مورد الاول على
قبل الوقت ولكن وقع الخلاف فيما ذكرنا انه مقتضى القاعدة فعن الموجز لو انقطع للبرء ولو في الصلوة توضأت وان كان كثيرا
الا ان علمت قرب عوده انتهى وعن شرحه في قوله وان كان كثيرا ما نصه خلافا للشهيد ره في د. روس حيث قال ولو برئت
وجب ما كان قبله من وضوء وغسل انتهى ودفع بعضهم سؤال الفرق بين الوضوء والغسل كيف وجب الاول ولم يجب الثاني في الكثيرة
ونحو المتوسطة مع انهما جميعا من مقتضى كثرة الدم او توسطه بالنسبة الى صلوة الغداة واستاذي في كشف اللثام بقوله والفرق
بينه وبين الوضوء ان هذا الدم يوجب الوضوء مطلقا ولا يوجب الغسل الا مع استمرار الكثرة او التوسط الى اوقات الصلوة
فعلا او قوة انتهى واعترضه بعض المحققين ره اولا بان هذا الدم انما كان يوجب الوضوء في ضمن الغسل فاذا اختص ذلك بصورة
الاستمرار لم يكن وجه للوضوء ودعوى الرجوع فيه الى العمومات الموجبة للوضوء على المستحاضة كما ترى لان الظاهر اختصاصها بالقليلة
وثانيا بان الكلام في الدم المستمر الى الوقت المنقطع بعد الغسل لم وثالثا بان هذا الجواب انما يتم على القول باعتبار الاستمرار
الى وقت الصلوة واما على غير ذلك القول فلا يتم الجواب بالفرق المذكور اصلا ثم انه رد الجواب بوجه اخر وهو انه يمكن ان يقال
انه مع انقطاعه في غير الوقت للبرء لا دليل على ترتب حكم عليه بعد الوقت اذ لا يصدق عليها ح عنوان المستحاضة الكثيرة الذي علق
عليه وجوب الاغسال الا ان وجوب الوضوء لما كان مجمعا عليه فلا مناص من الالتزام به وهذا يتم بالقول باعتبار كفاية الاستمرار
بالقوة وتوضيح ذلك ان هناك وجوها ثلثة احدها ان يقال ان المستفاد من الاخبار اناطة الاغسال بعنوان المستحاضة
المرئة الدامية وذات الدم السائل الفعلي بحيث يكون تحقق هذا العنوان هو السبب لا خروج نفس الدم في اي وقت اتفق حتى يكون
من رات الدم الكثير واغتسلت له عند الصبح لا يجب عليه الغسل للظهرين وان علمت بعود الكثرة وثانيها كون المناط نفس خروج

وان اراد ان الاستمرار بحكم الانقطاع [illegible] بالقوة [illegible]

الدم بحيث لا يكون لاستمراره الى وقت الصلوة ولو بالقوة ولا لصدق المستحاضة عليها عند دخول الوقت مدخل في ثبوت الاغتسال
حتى يكون حاله حال خروج الدم مثل حال خروج المنى وثانيها كون المناط صدق المستحاضة عليها ولو بالقوة بمعنى العلم بعود الدم
في الوقت او غيره فيكون العبرة ببقاء هذا الوصف عند دخول الوقت الذي تتنجز فيه التكليف بالطهارة وحاصله ان المعتبر
في وجوب الاغتسال مجموع الامرين من رؤية الدم الكثير الغير المتعقب بغسل واستمراره ولو بالقوة الى وقت الصلوة ونحن
نقول ان الوجه الاول لا يدعيه القائل بوضوء الوضوء دون الغسل وكذا الوجه الثاني لعدم الدليل بل مقتضى انصراف
ظهور الاخبار في بقاء وصف المستحاضة بالمعنى الاخير عند دخول الوقت الذي تتنجز فيه التكليف بالطهارة وعلى هذا فانقطاع
الدم الكثير للبرء قبل الوقت لا يوجب بعد الوقت سوى الوضوء للاجماع على كون دم الاستحاضة حدثا في الجملة ولا يوجب غسلا
للاصل وعدم الدليل لكن الاقوى ما قدمناه من ان المستفاد من الاخبار سببية الاستحاضة الكثيرة للغسل كسببية خروج
المنى له الثالث انه اذا انقطع الدم للبرء او للفترة بعدما تطهرت في الوقت لصلوتها للوظيفة فيه هل ينتقض تلك الطهارة
الواقعة فيجب اعادتها ام لا وقيده في كرى عنوان البحث بما اذا كان الانقطاع للبرء قال ره نقل عن الشيخ ره الحكم بان انقطاع
دم الاستحاضة موجب للوضوء وقيده بعض الاصحاب بكونه انقطع للبرء اى الشفاء وهو حسن ثم قال لكن لا يخفى ان
الموجب له في الحقيقة هو الدم السابق على الانقطاع لا نفس الانقطاع وان دم الاستحاضة يوجب الوضوء تارة والغسل اخرى
فاسناد الايجاب الى الانقطاع والاقتصار على ايجاب الوضوء لا يستقيم انتهى وتوضيح المقام ان انقطاع الدم اما ان يتحقق بعد
الصلوة واما ان يتحقق قبلها وبعد الطهارة واما ان يتحقق في اثناء الصلوة واما ان يتحقق في اثناء الطهارة وعلى كل تقدير
فاما ان يكون الانقطاع للبرء او لفترة تعلم انها تسع لتجديد الطهارة والصلوة او تعلم انها لا تسعهما او تشك في انها تسعهما او
اما ان يكون مترددا بينهما اما الاول فالاقوى فيه عدم وجوب اعادة الطهارة وتبعها الصلوة لانها كانت في زمانها مأمورة
بالعبادة وان كان الامر موسعا والاذن في الشيء اذن في لوازمه وكذا الامر يقتضى اتيانها بما امرت به على وجهه والامر يقتضى الاجزاء ولا
فرق في الحكم الذي بيناه بين ما لو كان الانقطاع للبرء او لفترة تعلم انها تسع لتجديد الوضوء والطهارة والصلوة وعلى هذا يكون
الحكم المذكور فيما لو شكت في ان وقت الفترة يسع الطهارة والصلوة وفيما لو علمت انه لا يسعهما بطريق اولى وربما احتمل في
صورة الانقطاع للبرء وجوب الاعادة نظرا الى ان الانقطاع يكشف عن فساد ما فعلته من جهة تمكنها من فعل الصلوة في ذلك
الوقت الموسع الموظف لها مع فقد الحدث وبما ذكرناه من البيان يعلم اندفاعه فانا نمنع فساد ما فعلته نظرا الى انها لم تكن في ذلك
الوقت الا مأمورة بذلك حيث ان اذن الشارع للمكلف في الاتيان بالمأمور به الموسع في اى جزء شاء من الوقت يستلزم صحة
ما اتى به في ذلك الوقت على وجهه ومن هنا قلنا ان العبرة في القصر والاتمام بحال الاداء لا بحال الوجوب واما الثاني فقد
عرفت الاشارة الى ان له اقساما اما القسم الاول وهو ما لو كان الانقطاع للبرء فالمشهور فيه انتقاض الطهارة السابقة و
عدم كفايتها فلا يصح ان تركن اليها في الاتيان بالصلوة الحاضرة خلافا لما عن الجامع حيث قال فيه ان انقطاع دم الاستحاضة
ليس بحدث فلو انقطع في الصلوة اتمتها وان فرغت من الوضوء وانقطع في وقت واحد صلت به انتهى وما في الذكرى عن المعتبر لو
قيل ان خروج دمها بعد الطهارة معفو عنه فلم يكن مؤثرا في نقض الطهارة والانقطاع ليس بحدث امكن انتهى وقد حكم
الشيخ ره في ط بما هو المشهور مصرحا بدليله فقال واذا كان دمها متصلا فتوضأت ثم انقطع دمها قبل ان تدخل في الصلوة استأنفت
الوضوء وان لم تفعل وصلت لم تصح صلوتها سواء عاد اليها الدم قبل الفراغ او بعد الفراغ وعلى كل حال لان دم الاستحاضة
حدث فاذا انقطع وجب منه الوضوء انتهى ومراده ره كما صرح به جماعة هو انه بالانقطاع يظهر حكم حدثية الدم المتخلل بين
الطهارة والانقطاع لان العفو عنه مراعى بالاستمرار وليس مراده ان نفس الانقطاع موجب من جهة انه به ينكشف الايجاب
وقال الشهيد ره في الذكرى بعد ان اورد ما حكيناه عن المعتبر ما نصه قلت لا اظن احدا قال بالعفو عن هذا الدم الخارج
بعد الطهارة مع تعقب الانقطاع انما العفو عنه مع قيد الاستمرار هذا كلامه ره فتحصل من الكلمات المذكورة ان كون
الدم المذكور حدثا مسلم بين هؤلاء المشار اليهم الا ان الكلام انما هو في العفو وان الشهيد ره اخبر عن عدم صدور الفتوى من
احد من الاصحاب بالعفو عنه لكن من طريق الحدس كما ينبئ عنه قوله ره لا اظن احدا بل في كلام بعض المحققين ره استظهار

والمراد بانتقاض الطهارة انتقاضها في الجملة الشامل لانتقاض الصغرى والكبرى وبما تعرضه في ذيل ما ذكرناه في المتن من خلافهم في صورة كون الاستحاضة كثيرة فان الحكم الواجب عليها في مفروض المسئلة هو الوضوء او الغسل منه / نيد عزه

حاصله في جعل الانقطاع ١٢ مع

الاجماع على حدثية الاستحاضة بقول مطلق فيشمل المنقطع وغيره لانه بعد ان ذكر ان المعفو عنه انما هو الدم المستمر بلا انقطاع يكشف عن عدم كونه ذلك المعفو عنه ويكفي ما نقلناه من عبارة الذكرى قال ولولا ظهور الاجماع على حدثية دم الاستحاضة بقول مطلق حتى من المحقق ره حيث عبّر بالعفو عما سبق الطهارة امكن حدثيته مطلق بعد الاستحاضة لفقد العموم الدال عليه ثم انه ره فرّع على ذلك كون الواجب عليها الوضوء فقط اذا كانت الاستحاضة كثيرة وفيما لعمله يظهر انه لما لم يكن بد من مراعاة ظهور الاتفاق وجب الاقتصار على ما اتفقوا عليه من ثبوت الوضوء كما عن الشيخ ره وكتب العلامة ره والموجز وشرحه دون الغسل اذا كانت كثيرة كما عليه الشهيدان والمحقق الثاني ره وجماعة بناء على ان الموجب لهما هو الدم المنقطع وهو قد يوجب الوضوء وقد يوجب الغسل وفيه منع كون هذا الدم الواقع عقيب الاغتسال او في اثنائه موجبا للغسل الا اذا استمر فصلا او بالقوة الى وقت صلوة اخرى فيوجب الغسل لها هذا كله مضافا الى استصحاب الاحكام الثابتة له بعد الطهارة وقبل رؤية هذا الدم المنقطع مما يتوقف صحتها او اباحتها على الغسل دون الوضوء انتهى وأقول اما ما ذكره من ظهور الاجماع والاتفاق على حدثية دم الاستحاضة وفقد العموم فهو في محله ولازم ذلك اعادة الطهارة لا للاذعان بما ذكره الشهيد ره من انه لم يقل احد بالعفو عن هذا الدم لان ذلك اخبار بالنفي عن حدس فلا عبرة به في حقنا بل لانه اذا ثبت كونه حدثا وشك في كونه معفوا عنه وجب الحكم بمقتضى الحدث واما ما ذكره من الحكم بالاقتصار على الوضوء وان كان الدم كثيرا استنادا الى انه لا بد من مراعاة ظهور الاتفاق فلا وجه له لانه ان اراد بظهور الاتفاق الظن بالاتفاق على ايجابه الوضوء لا غير فلا ريب ان ذلك غير مجد لانتفاء موضوع الاتفاق لان الاصحاب مختلفون في ذلك فمنهم من قال ان الدم الصادر عقيب الطهارة مع انقطاعه حدث موجب للوضوء دون الغسل فيكون حدثا اصغر ومنهم من قال انه حدث اكبر موجب للوضوء والغسل جميعا فالاتفاق على الوضوء لا يحصل منه الا الاجماع المركب الذي لا عبرة به كما حقق في الاصول وان اراد به الاتفاق على سببية ذلك الدم مع الانقطاع فهو لا يستلزم كون المسبب فيه هو مجرد الوضوء لا غير لان ما اتفقوا عليه هو مطلق الحدثية لا خصوص الصغر والعجب منه انه فيما سبق ذكر ان الاقوى هو ان المستفاد من الاخبار سببية الاستحاضة للغسل كسببية خروج المني ثم اختار هنا ايجاب الوضوء وحده استنادا الى هذا الوجه الموهون واما ما ذكره من استصحاب الاحكام الثابتة له بعد الطهارة وقبل رؤية الدم المنقطع مما يتوقف صحتها او اباحتها على الغسل دون الوضوء فالظاهر انه اشارة الى مثل ما هو ظاهر جماعة من توقف صحة الصوم على الغسل دون الوضوء ومثل ما حكي عن الصدوقين من توقف اباحة وطيها على الغسل دون الوضوء وحكي عن جامع المقاصد الميل اليه فيكون المستصحب جواز شروعها في الصوم فيصح صومها وكذا يكون المستصحب اباحة وطيها بعد رؤية الدم المنقطع وعدم الوضوء وعلى هذا فالتعبير ان المضاف اليهما لفظ الصحة والاباحة راجعان الى موضوعات الاحكام على سبيل الاستخدام ولا يخفى ان هذا الاستصحاب عند من يرى اليه الشك في المقام انما يجدي بالنسبة الى الحكم الذي هو مجرى دون غيره الا ان يتمم اليه عدم القول بالفصل والظاهر انه ره اراد تأييد المطلوب بالاستصحاب المذكور بعد ما جزم بانه في مورده وقد تبعه صاحب الجواهر ره حيث انه بعد ان ذكر كلام الشيخ ره وعبارة الذكرى التي ادعى فيها على المصدرة قال لكن قضية ذلك كله ايجاب موجبه سابقا من غسل او وضوء لا الوضوء خاصة ومن هنا كان الاقوى كما اختاره في الذكرى والبيان وتبعه المحقق الثاني ره وغيره عدم الاقتصار على الوضوء الا اذا كان موجبه سابقا كذلك والا فالغسل بل قد يظهر من الاول كونه مجمعا عليه حيث قال وهذه المسألة لم نظفر فيها بنص خاص من قبل اهل البيت ولكن افتى به الشيخ ره وهو قول العامة بناء منهم على ان حدث الاستحاضة يوجب الوضوء لا غير فاذا انقطع بقي على ما كان عليه ولما كان الاصحاب يوجبون به الغسل فليكن مستمرا انتهى ما اردنا ذكره من كلام صاحب الجواهر ره ولكن استظهاره للاجماع من عبارة الشهيد ره غير سديد لان كون الاقتصار على الوضوء قول العامة لا يقتضي اتفاق اصحابنا على خلافه وكذا نسبة ايجاب الغسل الى الاصحاب لان المراد به ايجاب بعض اقسام الاستحاضة للغسل في الجملة وانه يلزم انه اذا كان موجبا للغسل فلا بد وان يكون ايجابه مستمرا كما ان ايجاب جميع اقسامه للوضوء كان مستمرا فقوله فليكن مستمرا تفريع منه لما هو لازم هذه القضية الجزئية على حد تفريعهم لايجاب الوضوء على قولهم باقتضاء الاستحاضة

الوضوء بجميع اقسامها ونحو بعيد حكما على امر متفق عليه لا يستلزم كون اهل الاتفاق باسرهم قاصدين اليه كما يمكن بحذف نحو شبهة
الاتفاق عليه بالمرة وربما يتوهم من القول الاول اعني نفي وجوب الغسل واثبات الاقتصار على الوضوء انه لم يثبت العفو في هذا
الحال مع عدم شمول الاطلاقات الناطقة بان ذات الكثيرة تغتسل غسلا للصبح وغسلا للظهرين وغسلا للعشائين وان
ذات الدم المتوسطة تغتسل غسلا واحدا قبل صلوة الفجر فانها وان افادت انحصار الغسل الواجب عليها فيما هو وظيفة الوقت و
المفروض انها اتت بها الا ان شمولها للمنقطع غير معلوم بل يمكن ان يقال ان الاطلاقات المذكورة ظاهرة في عدم العفو
من جهة ظهورها في غير المنقطع وليس المنقطع اولى منه حتى يلحق به من باب الاولوية وليس هناك مجال لاستصحاب الطهارة ولا
لاستصحاب العفو عن هذا الدم اما الاول فلانقطاعه بالاجماع ظاهرا على كون هذا الدم حدثا فقد اتفقوا على ان دم الاستحاضة
حدث اجماعا كما في شرح المفاتيح ما هو اوضح منه واما الثاني فلعدم امكان جريانه هنا لما ذكره بعضهم مشروحا والظاهر
ان الوجه في عدم جريان استصحاب العفو هو ان الموضوع في الاطلاقات المذكورة اذا كان غير المنقطع من جهة ظهورها فيه
خرج عن تحته المنقطع قطعا ولم يبق مجال للاستصحاب من جهة تغاير الموضوعين ويمكن ان يكون الوجه فيه عنده هو انه قد
فهم العفو من اطلاقات الاقسام الثلثة التزاما لكن مرددا بين مطلق ذات الدم وبين خصوص ذات الدم المنقطع فلم يتبين
احدهما على الاخر من اول الامر فاستصحاب العفو يكون من استصحاب الامر المردد وهو غير صحيح وقد يقال في تاييد قول الجامع والمعتبر
لولا ظهور اتفاق الاصحاب على عدم العفو عن الدم الخارج بعد الغسل كما تقدم من الذكرى انه لم يقع في شيء من النصوص
اشارة الى الغسل مع الانقطاع وانه مقتضى قولهم اذا فعلت المستحاضة ما يجب عليها كانت بحكم الطاهر وانه يمكن تصحيح
الاستصحابين المتقدمين وانه قضية كون الامر يقتضي الاجزاء مع انه لا يتصور الفرق بين انقطاعه بعد الصلوة وبينه بعد
الطهارة واقول اما الوجه الاول من الوجوه التي ذكرها للتاييد فلا باس به لانه مع قطع النظر عن ظهور الاتفاق على كون مطلق
دم الاستحاضة الشامل للمنقطع وغيره حدثا يكون عدم وقوع الاشارة في النصوص الى وجوب الغسل عند الانقطاع موجبا
للشك في وجوبه فيجري اصل البرائة بل ربما افاد الظن بالعدم ايضا واما الوجوه الاخر فهي ساقطة اما الوجه الثاني فلان
قولهم بحكم الطاهر معناه انها محدثة اذ لم يقولوا انها تصير طاهرة فلا يدل على عدم وجوب رفع الحدث مع الانقطاع ان لم يكن
ظاهرا في وجوبه واما الوجه الثالث فلان غاية ما يمكن في توجيه استصحاب الطهارة انه عند الغسل تحقق اليقين بكونها في حكم الطاهر
والا فكونها طاهرا حقيقة على وجه اليقين مما لا سبيل اليه وان فرض قطع النظر عن ظهور الاتفاق على كون الدم الخارج بعد
الغسل حدثا لان غاية ما هناك انه يحصل الشك في حصول الطهارة عند الغسل وعدم حصولها فلا يتحقق حالة سابقة متيقنة
ومجرد اليقين بكونها بحكم الطاهر عند الغسل فلا يجدي في المقام لان الشك بعد الانقطاع لم يسر الى اليقين السابق فيرتفع
موضوعه لان اليقين بكونها في حكم الطاهر انما هو من جهة عدم العلم بالانقطاع والا مع فرض حصوله يكون حصول حكم الطهارة
مشكوكا من اول الامر ومثله استصحاب العفو مضافا الى انهما في المعنى استصحاب واحد وليس هناك استصحابان واما الوجه الرابع
فلان اقتضاء الامر للاجزاء انما هو بالنظر الى سقوط الاتيان بالمامور به ثانيا اذا اتى به على وجهه واين هذا من تعقل الاتيان به
ثانيا اذا عرض الشك في حصول الاتيان على وجهه من جهة الشك في حصول ما انه شرعي كما فيما نحن فيه فان الانقطاع يوجب الشك
في ان الغسل المذكور وقع على وجهه ام لا واما الوجه الخامس فلانه اذا انقطع الدم بعد الصلوة لم تكن المستحاضة الا ممن اتت بالمامور
به اعني الصلوة على وجهه لان المفروض ان وقتها موسع وقد اتت بالصلوة في وقت مرخص فيه مقرونة بشرطها الذي هو الغسل
والانقطاع انما يظهر معه حكم الحدث من حينه لانه يصير كاشفا عن تحقق حكم الحدث سابقا والا لزم اعادة الصلوات السابقة و
قضاؤها وهذا بخلاف ما اذا انقطع قبل الصلوة فانه يظهر مع الانقطاع حكم الحدث من حينه فينتقض الغسل فلا يصح لها الدخول
معه في الصلوة ثم اعلم انه ذكر بعض المحققين ره انها لو علمت بالبرء في اخر الوقت او زمان فترة تسع الصلوة مع الطهارة
وجب انتظاره ثم حكى ذلك عن صريح العلامة ره في نهاية الاحكام والمحقق الثاني ره وعندي ان مقتضى قاعدة توسعة
الوقت هو عدم وجوب الانتظار الا ان يقوم دليل تعبدي وهو هنا غير قائم واما القسم الثاني وهو ما لو كان الانقطاع لفترة
تعلم انها تسع الطهارة والصلوة فاختار فيه صاحب الجواهر ره وجوب اعادة الغسل حاكيا عن العلامة ره في نهاية الاحكام و

الشهيدة والمحقق الثاني ره وحكى بعض المحققين ره عن الشهيدين ره ان الانقطاع للفترة لا يؤثر في الطهارة معللين بان
بعوده بعد ذلك كالموجود دائما لكن نظر فيه المحقق المذكور من دون بيان الوجه ولعل الوجه في ذلك كونه وجها اعتباريا
والظاهر ان حجة القول الاول هي ان كون دم الاستحاضة حدثا معلوم وثبوت العفو لم يتيقن الا في صورة الاستمرار فيبقى
غيرها على حكم الحدث فيجب اعادة الغسل للصلوة وهو الاقوى ويمكن ان يوجه التعليل المذكور بان الدم اذا كان مما يعود
لم يكن الانقطاع على ذلك الوجه مانعا من صدق المستحاضة عليها حينئذ فيندرج تحت ما دل على حصر اغسال ذات الكثيرة
في ثلثة وحصر غسل المتوسطة في الاغتسال للفجر وقد فعلت ما وجب عليها فلا يشرع في حقها ما عداه لكن يرده ان الظاهر
من تلك الادلة انما هو حكم ذات الدم المستمر الا ان يمنع ذلك ويدعى ان الظاهر منها هو حكم ذات الدم الغير المنقطع بالمرة وليس
ببعيد ثم انه رتب صاحب الجواهر ره على ما اختاره من القول الاول الى اخره فقال ومما ذكرنا يتضح انه يجب على المستحاضة
انتظار الفترة حيث تكون لها الا مع حصول المشقة لارتفاع عذرها وامكان فعلها الصلوة مرفوعة الحدث مع الشك في تناول
الاخبار لمثلها ان لم يكن ظاهرها العدم انتهى ولا يخفى ان توجه المنع عليه جلي وان اخترنا القول الاول لان التوسعة في وقت
الصلوة يقتضي الترخيص في الاتيان بها في اي جزء شاء من ذلك الوقت وان كان من قبيل ذوي الاعذار في ذلك الجزء الا ان
يقوم دليل تعبدي يمنع من ذلك فهذه القاعدة تجري في حقها ح واما القسم الثالث وهو ما لو كان الانقطاع لفترة لا
تسع الطهارة والصلوة فالحكم فيه عدم الالتفات اليه وعدم وجوب الغسل قطعا وكان اطلاق الشيخ ره ومن تبعه منزل
على غير هذا القسم واما القسم الرابع اعني ما لو شكت في ان زمان الفترة يسع الطهارة والصلوة ام لا ففيه من حيث وجوب
اعادة الطهارة استنادا الى ان الاصل تاخر العود وعدمها وجهان اقويهما الثاني لاطلاق الاخبار الدالة على ان وظيفة
المستحاضة هي الاغتسال للفجر او الاغتسال ثلث اغتسالات في كل يوم وليلة المفيدة للحصر مضافا الى ما في التكليف بمجرد
هذا الاحتمال من المشقة والحرج الذي يحتمل عادة مع ان اصل مشروعية هذا الحكم للتخفيف ثم ذكر بعض المحققين ره انه اذا
انكشف طول الفترة امكن القول بكشف ذلك عن تكليفها واقعا بالصلوة مع الطهارة الحقيقية كما انا لو قلنا بوجوب الاعادة فعاد
قبل التمكن من الطهارة والصلوة كشف ذلك عن عدم منع ذلك الانقطاع انتهى ولازم ذلك هو قضاء الصلوة بالطهارة
الحقيقية عند امكان القضاء على ذلك الوجه ولكنه لا يخلو عن تامل واما القسم الخامس وهو ما اذا لم تعلم انقطاع برء او فترة
ففي الجواهر انه يحتمل القول فيه بوجوب الطهارة كما عساه يظهر من المنقول عن نهاية الاحكام تمسكا باصالة عدم عوده
والاحتياط لعدم العلم بتحقق ما وقع من الطهارة الاولى ويحتمل العدم تمسكا باستصحاب صحة ما وقع واصالة عدم الشفاء
ولاستصحاب العفو عما وقع من الدم ولعله الاقوى انتهى واقول ان تصوير هذا القسم انما يتم بناء على اختصاص حكم الانقطاع
بصورة البرء كما عرفت في صدر المسئلة عن بعض الاصحاب واستحسنه في الذكرى او بناء على كون المراد بالفترة هو خصوص الفترة
التي لا تسع الطهارة والصلوة ثم ان الاقوى من بين الاحتمالين المذكورين هو الاول لان اصالة عدم عوده اصل موضوعي
واستصحاب صحة ما وقع اصل حكمي فيحكم الاول على الثاني واصالة عدم الشفاء عبارة اخرى عن العود وقد عرفت ما في استصحاب
العفو ثم ان صاحب الجواهر ره بعد ما قوى عدم الاعادة في هذا القسم قال انه هل يجب عليها اذا انكشف بعد ذلك
انه انقطاع برء اعادة ما فعلته من الصلوة بالطهارة اولا وجهان ينشأان من اقتضاء الامر الاجزاء ومن انه تكليف ظاهري
عذري والان قد انكشف فساد طهارتها بذلك التخلل الذي تعقبه هذا الانقطاع ثم قوى هذا الوجه ثم قال ولا ينافي
ذلك ما تقدم منا سابقا من الحكم بعدم الاعادة لو حصل الانقطاع بعد الصلوة لظهور الفرق بينهما بشمول الاطلاقات
القاضية بالاجزاء للاول دون ما نحن فيه انتهى ولا يخفى ما في التعرض لاقتضاء الامر للاجزاء في هذا المقام مع الاعتراف
بان الامر تكليف ظاهري عذري قد انكشف فساده الا ان يستند اليه واما الثالث وهو ما لو تطهرت ودخلت في الصلوة
ودمها بحاله ثم انقطع الدم في اثناء الصلوة ففيه قولان احدهما للشيخ ره وحكي عن المنتهى ولعله والبيان وهو صحة الصلوة و
عدم انتقاض الطهارة قال في ط فاذا انقطع دم الاستحاضة في خلال الصلوة مضت في صلوتها ولم يلزمها الاستيناف ولا
اعادة عليها لانه لا دليل عليه ثم قال واذا كان دمها متصلا فتوضأت ثم انقطع دمها قبل ان تدخل في الصلوة استانفت

الوضوء وان لم تفعل وصلت لم تصح صلوتها سواء عاد دمها الدم قبل الفراغ او بعد الفراغ وعلى كل حال لان دم الاستحاضة حدث فاذا انقطع وجب منه الوضوء انتهى وعلل في ك حكم الشيخ ره بالمضي بقوله لانها دخلت في الصلوة دخولا مشروعا ولا دليل على ايجاب الخروج انتهى وثانيهما ما حكى عن جماعة من انتقاض الطهارة وبطلان الصلوة ح واذ قد عرفت ذلك فاعلم ان البحث مع الشيخ ره يقع من جهتين احديهما انه فرق بين الانقطاع بعد الطهارة وقبل الصلوة وبينه في اثناء الصلوة واول من تعرض لذلك ابن ادريس ره في السرائر حيث قال بعد نقل ما حكيناه عن الشيخ ره من الحكمين ما نصه اذا كان انقطاع دم الاستحاضة حدثا فيجب عليها قطع الصلوة واستئناف الوضوء وفي ك بعد ذكر حكي الشيخ ره وفي الفرق نظر اذ الوجه المقتضي لوجوب الاستيناف في الصورة الاولى يعني الانقطاع قبل الصلوة موجود في الثانية لان الحدث كما يمنع من ابتداء الدخول في الصلوة يمنع من استدامتها وزاد في بعض الاواخر في توضيح المغار فذكر انا لا نعرف وجها يختص به الانقطاع في اثنائها عن الانقطاع قبلها الا ان ما يحتمل ان يكون وجها امور ليس شيء منها صالحا للاستناد اليه احدها اطلاق ما دل على العفو عن هذا الدم وبعد تقرير انه جار في الحالين فلا ينبغي الفرق بينهما او انما الايراد على التمسك بالاطلاق بانه لا يشمل مثل هذا الفرد النادر الذي قلما يتحقق الاطلاع عليه فلا وجه لم كان مثل هذه الندرة لا يوجب اثرا في الحكم الشرعي ثانيها استصحاب صحة الطهارة وعدم انتقاضها ويدفعه اولا ان هذا الاستصحاب منقطع بقيام الدليل على بطلان الصلوة بتخلل الحدث في اثنائها وثانيا ان مثل هذا الاستصحاب جار في صورة الانقطاع قبل الدخول في الصلوة وثالثا انه بعد ما كانت الادلة الدالة على العفو عن دم الاستحاضة ظاهرة في غير المنقطع لم يثبت صحة تلك الطهارة حتى تستصحب في المجالح الا للرجوع الى غير تلك الادلة وهي تقتضي فساد الطهارة لان دم الاستحاضة حدث والتمسك باستصحاب صحة الصلوة غير متجه بعد وقوع الحدث في اثنائها حتى ينتج ما ذكره الشيخ ره من المضي وعدم الاعادة نعم غاية ما هناك ان تستصحب عدم بطلان الصلوة وقد يكون نتيجة تكليفها الطهارة ثم البناء او غير ذلك دون المضي في الصلوة بغير تجديد الطهارة كما هو مقصد الشيخ ره ثالثها انها قد دخلت في صلوتها دخولا مشروعا فيجب عليها الاكمال لقوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم ويدفعه اولا انه لا يصلح لمعارضة ما دل على بطلان الصلوة بحصول حدث في اثنائها العمد شموله للبطلان القهري وثانيا انه لا يصح التمسك به في هذا المقام لظهور سياقه في ارادة النهي عن حباط العمل بالارتداد ونحوه وثالثا انه على فرض الاغماض عن الثلثة لا يستلزم الصحة على الاطلاق فلم لا يجوز تجديد الطهارة والبناء مثلا فتحصل من ذلك كله ان الوجه هو التسوية بين الانقطاع قبل الصلوة والانقطاع في اثنائها وثانيتهما من جهة ان الحكم في صورة المسئلة هو انتقاض الطهارة وبطلان الصلوة يستثنى منه ما لو كان الانقطاع لفترة لا تسع الطهارة والصلوة وقد علم جميع ذلك بما فصلناه واما الرابع وهو ما لو انقطع الدم في اثناء الطهارة فالحكم فيه ايضا هو انتقاض الطهارة الا فيما لو كان الانقطاع لفترة لا تسع الطهارة والصلوة الرابع مما اردنا التنبيه عليه هو ان ظاهر عبارة المصنف ره في قوله وفي الثالث يلزمها مع ذلك غسلان غسل للظهر والعصر تجمع بينهما وغسل للمغرب والعشاء تجمع بينهما هو ان وظيفتها على سبيل العزيمة مثل ما وقع في كلام جماعة بل اكثر الاصحاب كما في بحر الاثام من انها تفعل ثلثة اغسال تجمع في كل واحد منهما بين فرضين فان ذلك ظاهر في وجوب الجمع وعلى هذا فلا يجوز افراد كل صلوة بغسل وفي المقنعة ثم تغتسل وتصلي بغسلها ووضوئها صلوتي الظهر والعصر معا على الاجتماع وتفعل مثل ذلك للمغرب و العشاء انتهى لكن هذا احد القولين في المسئلة والاخر ما صرح به جماعة منهم صاحب ك حيث قال اعتبار الجمع بين الصلوتين انما هو لاجل الاكتفاء بغسل واحد والا فلو فرقت وافردت كل صلوة بغسل جاز قطعا وجزم في المنتهى باستحبابه انتهى وصرح بعضهم بانه افضل من الجمع حجة القول الاول اخبار كثيرة منها صحيحة اسحق بن جرير وفيها ان المرأة قالت للصادق فان الدم استمر بها الشهر والشهرين والثلثة كيف تصنع بالصلوة فقال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين وموثقة زرارة وفضيل عن احدهما قال المستحاضة تكف عن الصلوة ايام اقرائها وتحتاط بيوم او اثنين ثم تغتسل كل يوم وليلة ثلث مرات وفي صحيحة زرارة فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء الى غير ذلك من الاخبار وحيث ان المقام مقام العبادة وهي توقيفية لا تثبت الا بما ورد التعبد به وجب الاقتصار على ما نطقت به

خصوص اهل العصمة سلام الله عليهم والى هذا القول مال في الرياض حجة القول الثاني امور الاول ان المتساق من الروايات
ان الامر الوارد في مقام توهم وجوب خمسة اغسال فلا يفيد ازيد من الجواز الثاني ان مقتضى القاعدة وجوب التكرار لما
عرفت من حدثية هذا الدم فيقتصر على استباحة القدر الضروري من الاعمال المشروطة بالطهارة وهي الصلوة الواحدة
فيكاد يكون الجمع غير كاف لولا وجود النصوص واتفاق الفتوى وبالجملة فالمفهوم من النصوص مع ملاحظة الجميع منها ومن
القاعدة ان الجمع رخصة وتخفيف من الشارع الثالث جملة من الاخبار مثل قوله في رواية يونس بن يعقوب فان تمت ثلثون
يوما فرأت دما صبيبا اغتسلت واستثفرت واحتشت الكرسف في وقت كل صلوة وفي رواية اخرى ليونس بن يعقوب وان رأته
في الاستظهار ثم تنتظر عشرة ايام فان رأت الدم صبيبا فلتغتسل في وقت كل صلوة وما في مرسل يونس الطويل من قول
الباقر ع ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة بناء على رجوع القيد الى كل من الجملتين وان هذا الغسل غير غسل الحيض وفي المرسل
المذكور ايضا ان فاطمة بنت ابي حبيش اتت النبي ص فقالت اني استحاض فلا اطهر فقال لها النبي ص ليس ذلك بحيض انما هو عرق
فاذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغسلي عنك الدم وصلي وكانت تغتسل في وقت كل صلوة لا يقال انما نقل ع
فعلها وليس بحجة لانا نقول الظاهر منه ان هذا كله من تعليم النبي ص لنقله في مقام بيان حكم هذا الدم فلا يناسب المقام ان يذكر
فيه ما لا مدخل له فيه ولا تقوم الحجة به وفي صحيحة محمد الحلبي تغتسل المرأة الدمية بين كل صلوتين فهي تعطي افراد كل صلوة
بغسل حتى يتحقق البينية وقال في الوافي لعل المراد بقوله بين كل صلوتين بين وقتي كل صلوتين او انما لكونه جامعة بين
صلوتين ليوافق الاخبار الاخر وربما يقال لا ضرورة تلجئ الى التأويل بل يحمل الحديث على ظاهره ويجعل دليلا على جواز التفريق
بل افضليته فتكون الاخبار الآمرة بالجمع للرخصة والتخفيف هذا واما الاستحباب المحكي عن العلامة ره فقد استدل عليه
بانه ابلغ في التطهير وبقوله ع الطهر على الطهر عشر حسنات وفي الحدائق في مقام الاستدلال على القول الثالث ورد ما نصه وقيل
في بعض الروايات انها تغتسل عند وقت كل صلوة وهو مؤيد لذلك الا ان يحمل على عدم المنع ويمكن حمله على الاوقات الثلثة و
الاول اقرب وفي رواية يونس الطويلة ان فاطمة بنت ابي حبيش كانت تغتسل في وقت كل صلوة ثم قال ره واقول لا يخفى ان الامر
بالاغتسال وقت كل صلوة لا يستلزم الاتيان بصلوة واحدة خاصة وقد اوضح هذا الاجمال في صحيحة عبد الله بن سنان
عن الصادق ع قال المستحاضة تغتسل عند كل صلوة ظهر وتصلي الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب وتصلي المغرب والعشاء الخبر
قلت لا يخفى انه يتجه على الوجه الاول من حجة القول الثاني ان مجرد دعوى ورود الامر بالثلثة اغسال في مقام توهم وجوب
خمسة اغسال مما لا يجدي الا بعد اثبات كون المقام مما يليق به ذلك التوهم ونحن اذا تتبعنا الاخبار الواردة وجدناها
تشاهد على خلاف ذلك فان مثل ذلك التوهم انما يليق ان يكون من السائل وسؤالات الرواة تنبئ عن جهلهم باصل التكليف
لا عن توهم كون اعداد الاغسال خمسة بعد العلم بوجوب اصل الغسل ففي رواية اسمعيل بن عبد الخالق قال سألت ابا عبد
الله ع عن المستحاضة كيف تصنع قال اذا مضى وقت طهرها الذي تطهر فيه فلتؤخر الظهر الى آخر وقتها ثم تغتسل ثم تصلي
الظهر والعصر الحديث ورواية صفوان بن يحيى عن ابي الحسن ع قال قلت له اذا مكثت المرأة عشرة ايام ترى الدم ثم طهرت
فمكثت ثلثة ايام طاهرا ثم رأت الدم بعد ذلك اتمسك عن الصلوة قال لا هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنة بعد
قطنة وتجمع بين صلوتين بغسل ويأتيها زوجها ان اراد ومثلهما غيرهما مما تضمن السؤال من اخبار هذا القسم فلاحظ ومن
ذلك يعلم حال ما لم يتضمن السؤال منها فان التدبر في متنها يكشف عن ورودها في مقام بيان اصل الحكم لا دفع توهم
وجوب خمسة اغسال هذا كله في الاخبار المتضمنة لثلثة اغسال وكذلك الحال فيما اريد الاستدلال به على جواز خمسة اغسال
او استحبابها ففي صحيحة محمد الحلبي المشار اليها عن ابي عبد الله ع قال سألته عن المرأة تستحاض فقال قال ابو جعفر ع سئل رسول
الله ص عن المرأة تستحاض فامرها ان تمكث ايام حيضها لا تصلي فيها ثم تغتسل وتستدخل قطنة وتستثفر بثوب ثم تصلي حتى يخرج
من وراء الثوب وقال تغتسل المرأة الدمية بين كل صلوتين وكذا الحال فيما اطلق فيه من الاخبار واهمل فيه البيان مثل
رواية زرارة عن ابي جعفر ع قال سألته عن الطامث تقعد بعدد ايامها كيف تصنع قال تستظهر بيوم او يومين ثم هي مستحاضة
فلتغتسل وتستوثق من نفسها وتصلي كل صلوة بوضوء ما لم ينفذ الدم فاذا نفذ اغتسلت وصلت وانت ان كنت من اهل الخبرة

كتاب الطهارة

مضافاً الى اصول الفقه تعلم ان ما بيّناه نكتة ينبغي المحافظة عليها فان استعمال الصيغة الامرية في معناها في رفع
الحظر او الوجوب خلاف الظاهر وصرف اللفظ عن ظاهره يتوقف على قرينة ومع عدم تحقق التوهم لا يصحّ صرف
اللفظ عن ظاهره بمجرّد الاحتمال فتدبّر واما الوجه الثاني فلا نفهم له محصّلاً لان النصوص تحكم على القواعد
العامة ولا وجه للجمع بين الحاكم والمحكوم عليه وصيرورته قرينة على المراد بالحاكم واما الوجه الثالث فقد عرفت ما اورد
عليه صاحب الحدائق ره لكنه بظاهره غير مستقيم لان كل صلوة اذا كان عاماً والامر بالاغتسال انما تعلق به لزم تعدد
المامور به بتعدد المتعلق وكانه اراد ان الوقت المتسع الموظف للفريضتين يمكن ان ينسب الى سابقتها ولهذا عقّبها بقوله
وقد اوضح هذا الاجمال في صحيحة عبد الله بن سنان حيث قال فيها عند كل صلوة طهر فجعل المنسوب اليه صلوة الظهر
وذكر بعد ذلك انه يصلي الظهر والعصر وقال فيها ثم تغتسل عند المغرب فعقّبه بقوله وتصلي المغرب والعشاء فكان مراده
ره ان الصحيحة المذكورة قرينة على التعيين فالمحتمل تلك الاخبار وقال بعض المحققين ره بعد ذكر تلك الاخبار المتظافرة في دلالتها
تأمل ولكن لم يتبين وجه التأمل ولعله نظر الى ان المراد بوقت كل صلوة لا يصح ان يكون هو الوقت المختص بكل صلوة والا
لانحصر الترخيص المبيّن فيها باول وقت الزوال وما قبل الغروب بمقدار يسع الغسل وصلوة العصر وليس بمراد قطعاً
ولا يقول به المجوّز للجمع فلا بدّ من ان يكون المراد به الوقت المشترك كما هو مقتضى جملة من الاخبار البالغة حدّ الاستفاضة
منها ما في رواية اسمعيل بن عبد الخالق فلتؤخر الظهر الى آخر وقتها ثم تغتسل ثم تصلي الظهر والعصر فان كان المغرب فلتؤخرها
الى آخر وقتها ثم تغتسل ثم تصلي المغرب والعشاء الحديث واذا كان المراد هو الوقت المشترك يصدق وقت كل صلوة باعتبار
كونه وقتاً للكل واحد منهما لانه يصح ايقاعها فيه وربما كان هذا مراد صاحب الحدائق ره ايضاً واما ما حكي عن العلامة
ره من الاستدلال على الاستحباب بالمرسل عن ابي عبد الله ع الطهر على الطهر عشر حسنات فيتجه عليه ما استشكله بعض
المحققين ره بان الغسل الثاني غير مبيح ولا رافع والتجديد في الغسل غير معهود فيتعين ان يكون المراد بالطهر الاول
في الحديث هو الوضوء بخصوصه ويؤيده ما رواه محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع الوضوء بعد
الطهور عشر حسنات هذا والتحقيق ان طائفتي الاخبار كلتيهما ظاهرتان في الوجوب فيقع التعارض بينهما والترجيح
للاخبار الثلاثة لكثرتها وكثرة معتبر السند فيها وتأيدها بعمل الاكثر وكونها اظهر دلالة ولا حاجة الى التجشم في تأويل بعيد
او معارضة بمثلها ثم ان المراد بآخر وقت الظهر والمغرب في رواية اسماعيل بن عبد الخالق وما في معناها من الاخبار
الناطقة بتأخيرهما بل بتقديم العصر والعشاء الى اول وقتهما كما في بعضها انما هو وقت الفضيلة وقد حمل بعض القائلين
بكون الجمع بين الصلوتين والاكتفاء بثلثة اغسال من باب الرخصة هذه الخصوصية ايضاً على الرخصة وصرّح بانها لو
عكست بان عجلت الاولى في اول وقتها وقدمت الاخيرة فالظاهر الاجزاء ثم انه ره ذكر انه يظهر من بعض الاصحاب
التزام خصوص ما تضمنته النصوص قصراً للحكم على مورده والاخذ بظاهر اطلاق فتوى قدماء الاصحاب وقال انه
ليس بوجيه لكن نحن لما قلنا ان الظاهر من الاخبار هو وجوب ثلثة اغسال وكذا الاخبار التي استفيد منها خمسة اغسال
وان الاولى مقدمة على الثانية في مقام التعارض نقول ان الاولى مبنية على ملاحظة مراعاة وقت الفضيلة في حقها
فلا تكون الخصوصية المذكورة فيها الا مبنية على الافضلية اذ لا معنى للوجوب فيما اصله مبني على الفضيلة ولهذا ورد الجمع
بين الصلوتين في جملة من الاخبار على وجه الاطلاق الشامل لتأخير الاولى الى آخر وقت الفضيلة وعكسه ولايقاعهما في
الوقت المشترك الخامس انه هل يجب معاقبة الصلوة للغسل حتى انه لو فصل بينهما فاصل اجنبي بطلت الصلوة ووجب اعادتها
ام لا قولان اختار اولهما في البيان وحاشية الشرايع صريحاً وقربه في الذكرى واستحسنه في الدروس وجامع المقاصد
والمدارك والثاني في كشف اللثام حيث قال وهل يجوز الفصل بين الصلوة والغسل الاقرب الجواز انتهى ووافقه العلامة
الطباطبائي ره حاكياً الرغبة عنه مع انه لم يتعرض في ذلك الا للوضوء حيث قال قال الشيخ ره اذا توضأت المستحاضة في اول
الوقت ثم صلت آخر الوقت لم يجزها تلك الصلوة وهو اختيار ابن ادريس ره وعندي فيه نظر اقربه الجواز انتهى ولعله مبني
على دعوى عدم الفصل بين الوضوء والغسل في ذلك وفي نهج الانام ان الشهيد ره نسب وجوب معاقبة الصلوة للغسل الى الشيخ ره

وابن ادريس ره وانما اوجبا المعاقبة بينها وبين الوضوء ولعله ادعى عدم الفارق بينهما انتهى ولكن عبارة الذكرى ليست على ما
حكي عنها لانه قال فيها لا تصح طهارتها قبل الوقت لعدم الحاجة اليه وللخبر انها تتوضأ لكل صلوة وحكم الشيخ ره في ط وقبله
ابن ادريس ره بتوقف صحة الصلوة على معاقبة الطهارة فلو لم تشتغل بها ثم صلت لم تصح لان غرضها الوضوء عند الصلوة
وهي تقتضي التعقيب الى آخر ما قال مما يظهر منه ان مراده بالطهارة هو الوضوء حجة القول الاول وجوه الاول انه قد علم من النص
والفتوى ان دم الاستحاضة حدث مانع مما يشترط فيه الطهارة وانه لضرورة الاستمرار خففه الشارع للمؤنة بان شرع لها الطهارة
حال وجود الحدث فيقتصر على القدر الضروري المتيقن وهي الفريضة المتصلة بالطهارة لا غير الثاني صحيحة عبد الله بن سنان عن
الصادق ع المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر وتصلي الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب فتصلي المغرب والعشاء ثم تغتسل عند
الفجر فتصلي الفجر الحديث وتقريب الدلالة من وجهين احدهما ما اخذه المستدل عن ابن ادريس ره حيث قال في مقام الاستدلال
على مقارنة الصلوة للوضوء باحكام منهم من قولهم يجب الوضوء عليها عند كل صلوة انه يقتضي المقارنة لان عند في لسان العرب
لا يصغر فهي للمقارنة كان قبيلا او بعيدا للمقارنة فكذلك عند لانها مع ترك التصغير بمنزلة قبيل وبعيد في التصغير انتهى ولكنه
المستدل بان هذا المقام منه ره مما لم ينكر عليه احد ممن تأخر عنه وخالفه في اصل الحكم بل انكر وجود رواية مشتملة عليها وثانيهما
انها قد اشتملت على لفظ الفاء التي هي للتعقيب بلا مهلة قلت لا يخفى ان مراد المستدل بمن انكر وجود الرواية هو المعتبر وانه قد
انكر دلالة الرواية على تقدير تسليم وجودها لانه لما ذكر حكم الشيخ ره بوجوب معاقبة الصلوة للوضوء حكى عنه انه علله بان الماخوذ
عليها ان تتوضأ عند كل صلوة وذلك يقتضي بتعقيب الصلوة ثم قال والتعليل ضعيف لان لفظة عند جائت في بعض الاخبار
العامية ولا يبلغ ذلك ان يكون حجة وبتقدير التسليم يلزم ان يكون المراد به ان تتوضأ عند ارادة الصلوة اذ لو ترك اللفظ على ظاهره
لزم ان تكون الصلوة مقارنة للوضوء ليتحقق كون الوضوء عندها انتهى واما الوجه الثاني فيتجه عليه اولا ان عطف قوله وتصلي الظهر
والعصر انما هو بالواو وباتفاق النسخ التي عثرنا عليها وان كانت الفقرتان الاخيرتان بالفاء ومعلوم ان الواو لمطلق الجمع فجعل
الفاء قرينة على ان المراد بالواو هو الترتيب بلا مهلة ليس باولى من جعل الواو قرينة على تجريد الفاء من معنى المقارنة والتعاقب مع
شيوع استعمالها في مطلق الترتيب وثانيا انه معارض بورود الصلوة معطوفة على الغسل بلفظ ثم في صحيحة زرارة حيث قال
فيها فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل الحديث الثالث ما في اخبار الجمع من الباء كقوله ع
تجمع بين صلوتين بغسل لاشعارها بمقارنة الغسل لها وفيه انه لا دلالة للفظ الباء على المقارنة وانما في امثال المقام للملا
باعتبار تلبسها باثر الغسل اعني الرفع او لا باس حجة القول الثاني وجوه الاول الاصل الثاني اطلاق بعض الاخبار مثل
ما في رواية سماعة المستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين وللفجر غسلا وان لم يجز الدم الكرسف فعليها
الغسل لكل يوم مرة الثالث ما رواه الحميري في قرب الاسناد من قول الصادق ع لاسمعيل بن عبد الخالق فاذا كان صلوة الفجر
فلتغتسل بعد طلوع الفجر ثم تصلي ركعتين قبل الغداة ثم تصلي الغداة وجه الدلالة انه وقع فيه التصريح بفصل ركعتين بين
الغسل وبين صلوة الغداة الرابع انه قد علم من الشرع انه يباح لها دخول المسجد والطواف قبل الصلوة ولولا جواز
الفصل بينهما لم يمكن لذلك وجه الخامس انه قد علم ان سائر الغايات كالطواف وقرائة القران والوطي على القول بتوقفه على الغسل
يجوز فيها الفصل السادس ان اكثر الغايات مما لا يجتمع في وقت خاص فاذا اغتسلت لها وللصلوة فلا بد من تحقق الفصل في
البعض والقول بتعدد الغسل وافراد كل غاية بغسل خلاف الاجماع لكن يتجه على الاول انه لا مجال له بعد ثبوت الاشتغال
بالصلوة والعلم باشتراطها بالطهارة مع العلم بان دم الاستحاضة حدث وقد عفي عنه في الجملة فانه لا يخرج الا بالالتزام
بالاقتصار على قدر الضرورة وان قلنا بالبرائة عند الشك في الاجزاء والشرائط وربما اجيب عنه عن الثاني ايضا بانهما لا
يقاومان تلك النصوص الخاصة المتقدمة في الاحتجاج على القول الاول لكنك قد عرفت الحال فيها وعن الثالث بانه مع الغض
عن سنده لا دلالة فيه على جواز الفصل بالاجنبي لانه لا دلالة فيه الا على جواز الفصل بركعتي النافلة وقد يلتزم به اما في سائر
النوافل لكونها من توابع الصلوة ومقدماتها المندوبة وقد صرح جمع من الاصحاب بعدم القدح في الفصل بشيء من مقدمات
الصلوة كالستر والاجتهاد في القبلة والاذان بل صرح في الدروس بجواز انتظار الجماعة بعد الغسل نعم قد يظهر من ق منع ما

عند الاذان والاقامة من مقدماتها او في خصوص المقام لمكان قلّتها وفحوى ما تقدمه من جواز تقديم الغسل في خصوص
الغداة لصلوة الليل وعن الرابع بان اتصال كل غاية بالغسل بحسبه فاذا دلت الادلة على جواز الطواف للمستحاضة بعد ان
تعمل اعمالها وكان ذلك سببا لاستباحة الطواف وصلوته ومن ضروريات دخول المسجد كان معنى الاتصال المعتبر في هذه
الغاية ان تفعلها وتفعل لوازمها بعد الغسل بلا فصل فلا ينافيه تقدم بعض اللوازم على بعض ولا يكون دليلا على جواز الفصل هنا على جواز
الفصل بين الصلوة والغسل بفاصل اجنبي لم يدل على جواز الفصل به دليل بل الدليل قائم على عدم جواز الفصل به كما
فرضناه ولكن لا يخفى عليك ان هذا الجواب لا مساس له بالاستدلال لان ظاهر كلام المستدل انه ادعى انها اذا اغتسلت
للصلوة اليومية جاز لها ان تدخل المسجد وتطوف قبلها وهو فصل بما ليس من ضروريات الصلوة اليومية والمجيب صرف
الكلام الى صلوة الطواف ومعلوم ان اطلاق الصلوة ينصرف الى اليومية وان القصد منها الى خصوص صلوة الطواف
حتى يكون دخول المسجد والطواف من ضرورياتها مما لا يكاد يتحقق وعن الخامس بمنع جواز الفصل بين ما ذكر وبين الغسل
ان اعتبر في اباحة كل واحد منها غسلا مستقلا وان اكتفينا في استباحتها باغسال الصلوة واعمالها فلا نرد نقضا علينا كما هو واضح و
عن السادس بان الترتيب في المفروض مما هو من قبيل الضروريات فيصح لنا الالتزام ولا ضير هذا والذي لا يبعد القول به في خصوص القبول
في هذا المقام هو ما ذكره بعض المحققين ره من كفاية الاطلاقات الواردة في مقام البيان في عدم وجوب الاقتصار على مقدار الضرورة
واما لفظ عند فالظاهر منه اضافته الى الوقت اي زمان حضور وقت كل صلوة لا حضور فعلها ولذا قال في رواية ابن سنان
ثم تغتسل عند المغرب فتصلي المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح فتصلي الفجر فالاقوى هو جواز الفصل وان كان مخالفا للمشهور
ثم انه اورد بعض المحققين ره على ما ذكره من باب القول الاول من تعليل وجوب الاتصال بالاقتصار في تسويغ الحدث بعد الغسل
على مقدار الضرورة بانه لا نرى عدم جواز الفصل راسا ولو بمقدمات الصلوة بل اللازم الاقتصار على اقل الواجب وانه خلاف
الاجماع وان اختلفوا في تعيين ما يجوز تخلله فبين من عمم للمقدمات كالستر والاجتهاد في القبلة والاذان والاقامة بل الاذكار والدعوات وتوقع
انتظار الجماعة وبين من اقتصر على الاذان والاقامة كالمحكي عن نهاية الاحكام وعنه بان القاعدة وان اقتضت ذلك الا ان
الظاهر من الاجماع ولو قلنا بدلالتها على وجوب المعاقبة هو عدم المنع عن الصلوة المتعارفة ولا عن مقدماتها المقارنة لها المجب
المتعارف كالستر باللباس الموجود لا لتحصيل الساتر بالشراء ونحوه والاجتهاد في القبلة لجهادها لجزئيا متعارفا عند القيام الى
الصلوة لا المتوقف على امور كثيرة وكالذهاب الى مكان مخصوص للصلوة فلا يجب الاشتغال بها في مكان الغسل ولعل انتظار
الجماعة قليلا يعد من قبيل هذه الامور عرفا والحاصل ان العبرة ليس بوجوب المقدمات واستحبابها بل بتعارفها عرفا وعدم تعارفها
واجبة كانت او مستحبة ثم ان صاحب الجواهر ره فرع على القول بوجوب المقارنة بعد اختياره عدم جواز تقديم الاغتسال على الوقت
مع استمرار الدم واستثنى منه ما لو دخل الوقت عند الفراغ من الغسل فاستظهر صحته عن نهاية الاحكام من الاجزاء واستشكل
فيه بعض المحققين ره بعدم الدليل على مشروعية الغسل قبل الوقت لعدم حصول الطهارة بها حتى تستحب في نفسه وعدم الامر بها
وجوبا لعدم الامر بالغاية مع ان المجوز لا يجوز نية الوجوب ثم قال ولعله لهذا اطلق في الذكرى المنع لانها طهارة اضطرارية ولا حاجة اليها
قبل دخول الوقت ثم قال ويمكن ان يكون المراد بما تقدم عن النهاية انها لو اغتسلت قبل الوقت لغاية مشروعة او الطواف تطوعا
او فرضا واتفق دخول الوقت عقيبها من غير فصل اكتفى بها للصلوة الوقتية انتهى ويستفاد منه كالدليل الخامس الذي تقدم
عن العلامة الطباطبائي ره على القول بجواز الفصل بين الغسل وبين الصلوة ان جواز اغتسال المستحاضة في غير وقت الصلوة
لغير ما تتوقف على الغسل من قبيل المسلمات ومما علم انه قد استثنى من عدم جواز تقديم الغسل على اوقات الصلوات تقديم
غسل الغداة لصلوة الليل كما عن جماعة من الاصحاب ونسبه في كشف اللثام الى الصدوقين والسيد والشيخين والاكثر
بل عن الذخيرة لا اعلم فيه خلافا وعن غيره انه نسبه الى الاصحاب مشعرا بدعوى الاجماع عليه لكن عن بعض متاخري المتاخرين
الاستشكال فيه بعدم الدليل عليه وربما استدل له باطلاق ما دل على الجمع بين كل صلوتين وهو ضعيف لان المنساق منه
انما هو الجمع بين صلوتين مفروضتين من اليومية وقد وقع التصريح في جملة من الاخبار بالجمع بين الظهر والعصر بغسل و
بين المغرب والعشاء بغسل وافراد صلوة الغداة بغسل نعم قال في الفقه الرضوي ان ثقب الدم الكرسف ومال حلت صلوة

الليل والغداة والظهر والعصر بغسل ام وردت تمة في الجواهر بانه مع اختصاصه بالمتوسطة يشكل الاعتماد عليه لعدم ثبوت
حجيته قلت الوجه الثاني لمسلم عندنا الا ان الوجه الاول ساقط لانه مع التسليم لا انكون الاستحاضة متوسطة بل تكون كثيرة
والامر في هذا المثل سهل لكن صاحب الجواهر بعد رده المستند المذكور قال ان الحكم مسلم عندهم بل لعله يدخل تحت معقد اجماع
فانه لما ذكر احكام المستحاضة التي من اقسامها الكبرى قال انها تجمع بين صلوة الظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل
والفجر وصلوة الليل بغسل قالوا وتؤخر صلوة الليل الى قريب الفجر فتصلي الفجر به الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم
انتهى وذكر بعض المحققين ره ان مرادهم بهذا الاستثناء ليس هو الاستثناء من عدم جواز اغسال المستحاضة لشيء من الغايات
التي هي غير الصلوة المفروضة قبل دخول وقتها بان يكون مرادهم انه لا يجوز لها الاغتسال لغير الصلوة المفروضة قبل دخول وقتها
الا لخصوص صلوة الليل فانه يجوز الاغتسال لها قبل وقت الفريضة بل مرادهم هو الاستثناء من تقديم غسل الصلوة المفروضة
على وقتها فكانهم قالوا لا يجوز تقديم غسل الفريضة على وقتها الا في صلوة الغداة فانه يجوز تقديم غسلها بنية انه لها لاجل اتيان
صلوة الليل ايضا به بان يكون فريضة الغداة غاية للغسل ويكون صلوة الليل غاية للتقديم وعلى هذا يكون جواز الاتيان بغسل
مستقل لصلوة الليل مسلما عندهم ويكون هذا الاستثناء لبيان الرخصة في الاكتفاء لها بتقديم صلوة الغداة ثم استظهر هذا
من عبارة ف التي تقدم حكايتها من الجواهر بناء على ان قوله تجمع محمول على الرخصة دون العزيمة ثم قال ويكشف عن ارادة ذلك ما
في الروض من انه لو زادت التقديم على مقدار كفاية صلوة الليل وهل يجب اعادته اذ لو كان المراد عدم مشروعية الغسل لها قبل
الوقت لم يكن اشكال في وجوب اعادته لخروجه عن الفرض المستثنى فعلم من ذلك ان الاستثناء انما هو من الاكتفاء بالغسل المتقدم
على الوقت للصلوة اليومية لا في مشروعية اصل الغسل انتهى وقد نقلنا من صدر كلامه ره محصل ما في لفظه من الاضطراب و
التعقيد فرعان الاول انها لو ارادت غاية اخرى في وقت صلوة الليل لا صلوة الليل بعينها فهل يجوز لها ان تكتفي لتلك الغاية ره
لصلوة الفجر بغسل واحد لان المستفاد من النص والفتوى جواز تقديم غسل الفجر بهذا المقدار وانه لا مدخل لخصوص الغاية التي
هي صلوة الليل فيكون ذلك لتوسعة في غسل الفجر لخصوصها هو من بين سائر اغسال المستحاضة ام لا لوجوب الاقتصار على
المتيقن وجهان اقويهما الثاني وفاقا لبعض مشايخنا المحققين ره لعدم العلم بامضاء الغسل المتقدم للصلوة بعد دخول الفجر الا في
خصوص صلوة الليل ولعدم سقوط الامر المتقدم في رواية اسمعيل بن عبد الخالق المتقدمة فاذا كان صلوة الفجر فلتغتسل
بعد طلوع الفجر الثاني انها لو اغتسلت لصلوة الليل ثم عرض لها مانع عنها ففي جواز الاكتفاء به لصلوة الفجر وجهان اقويهما الاول
ويتعين الثاني على ما اختاره بعض محققي الاواخر من ان عدم حصول ذي المقدمة كاشف عن عدم كون المقدمة المأتي بها مطلوبة
حتى لو قصد الاغتسال لغاية مقصودة ثم اغتسل ولم يفعلها لم يترتب على ذلك الغسل لانكشاف عدم كونه مطلوبا وقد فصلنا القول
في ذلك في الاصول تذنيب ما ذكرناه انما هو حال الصلوة بالقياس الى الغسل واما بالنسبة الى الوضوء في القليلة والمتوسطة ففيه
ايضا قولان احدهما وجوب معاقبة الصلوة للوضوء فلو توضأت في اول الوقت وصلت في اخره لم تصح صلوتها وهو خيرة ط وف و
السرائر وعن الجامع والوسيلة والاصباح وجمهور المتأخرين بل هو الموصوف بالشهرة في كلام جماعة من الاوائل والاواخر وثانيهما للعلامة
ره في لف وتبعه العلامة الطباطبائي ره في المصابيح مدعيا انه مذهب الاكثر استنادا الى انهم لم ينبهوا على وجوب المعاقبة بين
الطهارة وغاياتها المتعددة مع اكتفائهم بالطهارة الواحدة في الجميع وتوقف العلامة ره في المنتهى على ما حكي عنه حجة القول
الاول ما تقدم من متمسك القائل بوجوب المعاقبة في الغسل ومنه ما تمسك به ابن ادريس ره من قولهم ع يجب الوضوء عند كل
صلوة ولكنه انكر المص ره في المعتبر وجود ذلك في الاخبار نعم وجدنا قولهم ع في خبر الصحاف فلتتوضأ ولتصل عند كل صلوة بناء
على تعليق الظرف بالاول كما هو الظاهر بل المتعين اذ لو تنازع لزم اضمار لفظ الوقت وبين لفظي كل وصلوة بخلاف ما لو التزمناه فانه
ليس ح احتمال تعلقه بهما معا كما لا يخفى لاحتمال اختصاص تعلقه بالاخير بل هو المتيقن لكن الاضمار خلاف الاصل فيتعين الاول
وربما ذكر في تاييد القول الاول وجهان اخران احدهما الامر بتجديد الوضوء لكل صلوة اذ لو لم يقدح الفصل لم يجب اعادته والثاني
[illegible] في استمرار حدثها بمجرد فعل الصلوة لا مع عدمها كما ترى ويوهنه ان الاصل انما هو بالصلوة السابقة وقد تقدم في
[illegible] ان ترتب الغايات غير قادح وان الكلام انما هو بالفصل الاجنبي وثانيهما دعوى الاجماع عليه في ق حيث قال المستحاضة

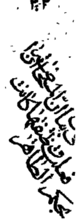
ومن

ومن به سلس البول يجب عليه تجديد الوضوء عند كل صلوة ثم ذكر احكام المستحاضة الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة
واخبارهم قال في الجواهر وقد يتعين ان مراده دخول ذلك تحت الاجماع انه حيث تعرض لخصوص ما نحن فيه من المسئلة قال
دليلنا ما قدمناه من انه يجب عليها تجديد الوضوء عند كل صلوة وذلك يقتضي ان تعقبه الصلوة انتهى فان استدلاله
بما تقدم من العبارة التي كالصريح في كونها مدلولة للاجماع والاخبار انتهى ما في الجواهر وقد يتأتى في الاصول عدم الوثوق
بامثال هذا الاجماع المنقول حجة القول الثاني ان مقتضى القاعدة وان كان ما ذهب اليه الاكثر الا ان اطلاقات الواردة
في مقام البيان حاكمة عليها وعلى الاحتياط اللازم في المقام لو قلنا به وهذا اقوى الوجوه التي يستند اليها ارباب هذا
القول واستند العلامة الطباطبائي ره الى ما ذكره في الغسل من الوجوه وقد عرفت الحال فيها فالاقوى هو هذا القول لهذا
الوجه بقي في المقام شيء وهو انه استظهر بعض المحققين ره ان محل النزاع في الغسل والوضوء انما هو ما اذا سال الدم
بعد الشروع في الطهارة اما لو فرض انها رأت الدم بعد الشروع للفترة او للبرء فلا اشكال في عدم وجوب المعاقبة وقد اعترف
به بعض مشايخنا في شرحه على الشرايع مدعيا انه لا في عدم تجديد الوضوء فانه رأت الدم لان المفروض عدم الحدث وليس مجرد الحالة
حدثا انتهى والشيخ المشار اليه في كلامه ره هو صاحب الجواهر ره فانه قال في ذيل الكلام على هذه المسئلة ثم ليعلم ان ما
ذكرناه هنا في المسئلة السابقة من عدم جواز الفصل انما هو مع استمرار الدم لا مع انقطاعه قبل الوضوء ولو لفترة فلو توضأت
ولم تصل ومع ذلك لم يخرج شيء من الدم فلا اشكال في صحة صلوتها بذلك الوضوء ولعل اطلاق بعض كلمات الاصحاب
مما يأبى في ذلك منزل عليه او على بعض الوجوه التي لا تنافيه انتهى السادس انه هل يجب عليها الاحتياط في منع الدم
ام لا قال في الكفاية ذكر الاصحاب ان المستحاضة تحتاط في منع تعدي الدم بقدر الامكان وبعضهم اوجب تغيير الخرقة
التي بها تمنع الدم عن التعدي في وقت كل صلوة انتهى وقال في الحدائق صرح الاصحاب بانه يجب على المستحاضة الا
ستظهار في منع الدم من التعدي بقدر الامكان انتهى وظاهر هاتين العبارتين هو وجوب المنع عن تعدي الدم من
المخرج الى حواشيه او غيرها دون وجوب المنع عن نفس الخروج وفي الجواهر انه يجب على المستحاضة الاستظهار في منع
خروج الدم بحسب الامكان اذا لم تتضرر بحبسه بحشو الفرج بقطن او غيره بعد غسله فان احتبس والا فبالتلجم والاستثفار
بان تشد وسطها بتكة مثلا وتاخذ خرقة اخرى مشقوقة الرأسين تجعل احدهما قدامها والاخر خلفها وتشدهما بالتكة
كما هو صريح جماعة وظاهر اخرين بل لم اجد فيه خلافا بل لعله يقضي به بعض الاجماعات السابقة في تغيير الخرقة ونحوها انتهى
والاستثفار هو التلجم ماخوذ من قولهم استثفر الكلب بذنبه جعله بين فخذيه واستثفرت الحائض وتلجمت مثله كذا في
المصباح ويدل على ذلك الامر بالتعصب والاحتشاء والاستيثاق والتلجم والاستثفار في المرسلة الطويلة وموثقة زرارة
وصحيحة الصحاف وصحيحة الحلبي وصحيحة ابن عمار وعلله بعضهم بوجوب التحفظ عن زيادة النجاسة فيجب تقليلها بالمنع من خروج الدم
كما في نهاية الاحكام حيث قال يجب على المستحاضة الاحتياط في التوقي من النجاسة فتغسل فرجها قبل الوضوء او التيمم وتحشوه
بقطن او خرقة دفعا للنجاسة وتقليلا لها انتهى وفيه ان ذلك لا يوجب الا التحفظ عن تعدي الدم الى ما زاد عن المحل الذي لا يمكن
التوقي من نجسه والا فلو خرج ولو تعدى عن ذلك المحل لم يكن مما يجب منعه فيكون الدليل اخص من المدعى وربما يعلل ايضا بان خروج
دم الاستحاضة حدث فلا بد من التحفظ منه بقدر الامكان ورد بانه انما يتم اذا تمكنت من حبس الحدث بحيث لا يخرج بعد الشروع في
الغسل الى تمام الصلوة والا فالتحفظ عنه بقدر الامكان لا يجدي في ابقاء الطهارة بعد خروج شيء منه بدون اختيار الا ان يقال
ان الخارج منه بغير اختيار مسوغ للضرورة ويتفرع عليه ما لو خرج بعد الطهارة لتقصيرها في الشد فانه يجب اعادة الطهارة بعد
الغسل والاستظهار كما صرح به العلامة ره في نهاية الاحكام حيث قال ولو خرج الدم بعد الشد فان كان لغلبته لم يبطل الوضوء وان
كان لتقصيرها في الشد بطل وكذا لو زالت العصابة لضعف الشد وزاد خروج الدم بسببه ولو اتفق ذلك في الصلوة بطلت انتهى
ووافقه الشهيد ره في الذكرى فقال ولو خرج دم الاستحاضة بعد الطهارة اعيدت بعد الغسل والاستظهار ان كان لتقصير
فيه وان كان لغلبة الدم فلا حرج وهذا الاستظهار يمتد الى فراغ الصلوة انتهى واعترضه في الجواهر بعد نقله عن الشهيد ره
بانه في استفادة ذلك من الادلة نظر بل مقتضاها العفو عن حدثيته بعد الطهارة نعم يستفاد منها شرطيته بالنسبة الى الصلوة خاصة

فلعل الاقوى ح عدم وجوب اعادة الغسل وهو وجيه وقال في المستند فائضة وهل هو شرط في صحة الوضوء والصلوة حتى انها
لو لم تستظهر وخرج الدم بعد الوضوء بطل او في الصلوة بطلت ام هو واجب اصلي حتى لا يبطل شيء منهما مقتضى الاصل عدم
الشرطية الا ان يعلل الوجوب للصلوة بلزوم منع الدم وتقليله ولو كان اقل من الدرهم وللوضوء بحدثيته وعدم العفو الا في
مورد ثبت العفو عنه ولكن في الاول منع اللزوم الا اذا تعدى الى الثوب او البدن وصار قدر الدرهم وفي الثاني منع الحدثية
فلا يبطل بالتقصير فيه الوضوء نعم يبطل الصلوة من جهة اخرى وهي النهي عنها الملزوم للامر بالاستظهار انتهى ولم نفهم لما
ذكره في ذيل الكلام محصلا سوى ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده وقد منعنا منه في الاصول واما منع الحدثية فموافق
لما ذكره في مسئلة وجوب كون الطهارة والوضوء في الوقت من المنع عن حدثية مطلق هذا الدم وقوله عقيبه فان قيل لا معنى
للحدثية الا كونه مانعا عن مثل الصلوة ومرتفعا بالطهارة كما في سائر الاحداث قلنا الثابت منه حدثيته في الجملة لا حدثية كل
جزء منه لكل صلوة والحاصل ان الحدثية ليست شيئا زائدا على المانعية من الصلوة بل هي عينها فلا يثبت منها الا ما ثبت منها
انتهى ويظهر اثر الفرق بين هذا القول اعني منع الحدثية وبين القول بكونه حدثا معفوا عنه في انها لو تطهرت فانقطع الدم
بعدها لم ينتقض الطهارة الواقعة على الاول كما التزم به في تلك المسئلة سواء كان انقطاعه بعد الطهارة وقبل الصلوة
ام كان في اثناء الصلوة فلا يبطل شيء منهما ان كان في اثناء الصلوة كما انه لا يجب عليها تجديد الطهارة ان كان قبل الصلوة
وهذا بخلاف القول الثاني فانه بارتفاع العفو بسبب انقطاع الدم يحكم بوجوب الطهارة للصلوة التي لم تفرغ منها لان العفو
انما كان من باب الضرورة ومع ارتفاعها يرتفع والحدثية امر معنوي حكمه المنع من الصلوة والضرورة اباحت الاذن في الصلوة
للمحدث ثم ان ما ذكره من كون الاستيثاق واجبا تعبديا مما لا وجه له بل نقول ان ايجابه يكشف عن كون الدم حدثا بناء على كونه
معفوا عنه اذا كان دون الدرهم فان ايجاب الاستيثاق بقول مطلق على وجه الاطلاق الشامل لما اذا علمت ان الدم دون الدرهم يدل ح
على كونه حدثا ثم انه ينبغي تتميم المقام بالتعرض لامور الاول انه هل يتعين الاستظهار في المستحاضة بالاستثفار او يكفي مطلق
ما يحصل به الاستظهار وجهان من ظواهر النصوص ومن ان الظاهر ان المعصوم بيّن الفرد الغالب المعتاد دون التعبد و
هذا هو الاقوى ويؤيده ما قيل من اطلاق بعض الاخبار بالاستيثاق الثاني انه حكي عن شرح المفاتيح للمحقق البهبهاني ره
ان المستفاد من الاخبار وكلمات الاصحاب ان زمان الاستظهار قبل الوضوء في القليلة والمتوسطة ليتحقق معاقبة الصلوة
للطهارة مهما تيسر واما الكثيرة فالظاهر فيها من تضاعيف الاخبار كونه عقيب الغسل ولعله من جهة ان الغسل مع الشد
والاستيثاق غير متيسر انتهى واورد عليه بان الاخبار مختلفة في زمانه ففي بعضها ذكره مقدما عليهما وفي بعضها مؤخرا
عنهما وبعضها ظاهر في التقديم وبعضها ظاهر في التأخير فلم يعرف له منها وقت معين واما التعاقب فلا ينافيه مجرد
وضع الكرسف غالبا مع ان الاستيثاق ليس من قبيل الاجنبي حتى يضر الفصل به الثالث انه اوجب العلامة ره في نهاية
الاحكام الاستظهار على الصائمة طول النهار فقال ولا تترك الصائمة الحشو نهارا انتهى وقال الشهيد ره في الذكرى ولو كانت
صائمة فالظاهر وجوبه جميع النهار لان توقف الصوم على الغسل يشعر بتأثره بالدم وبه قطع الفاضل انتهى
واعترضه بعض المحققين ره بان المتوقف عليه هو الغسل الواجب عليها لاجل الصلوة لا الطهارة من حدث الدم فليس
خروج الدم كحدث الجنابة وجعل الصوم بمنزلة الصلوة في منافاتها لهذا الحدث على انا لا يمكن التحفظ منه غير متجه لعدم
الدم انتهى وهو وجيه الرابع انه حكي عن الشيخ ره والعلامة ره والشهيد ره وجوب الاستظهار اي الاستيثاق على المبطون و
السلوس مثل النص في السلوس مضافا الى القاعدة الجارية فيه وفي الاول والظاهر ان المراد بالنص في السلوس ما ورد في
اتخاذه كيسا لكن مقتضى القاعدة حشو الاحليل والموضع المعتاد بقطن ولهذا جعله بعضهم اولى مع امكانه ولا اشكال في
تقييده بما اذا لم يتضرر بالحبس والغالب التضرر به ولعله الوجه في الاقتصار في النص على اتخاذ الكيس المانع عن تنجس الثياب
ففي صحيحة حريز اذا كان الرجل يقطر منه البول او الدم اتخذ كيسا وجعل فيه قطنا ثم علقه عليه ثم صلى يجمع بين صلوتي الظهر و
العصر باذان واقامتين وظاهرها ايضا عدم وجوب تغيير الكيس لكل صلوة ويدل عليه ايضا العفو عن حمل كيس الاحتلام
مع نجاسته وهو المعبر عنه في بعض الاخبار بالكمرة واما تغيير الشداد في المستحاضة فهو تعبد قال المصنف ره في المعتبر ولا يجب على

١٢

من



من به السلس او جرح لا يرقى ان يغير الشداد عند كل صلوة وان وجب ذلك في المستحاضة لاختصاص الاستحاضة بالنقل
والتعدي قياس انتهى ووافقه في هذه المقالة غير واحد ممن تأخر عنه لكن صاحب المدارك انكر ثبوت النقل في الاستحاضة
فقال ولعله وصل اليهم من الاخبار ما يدل على التغيير لكل صلوة والا فالاخبار الواصلة الينا خالية عن ذلك مضافا
الى ما دل على العفو عن نجاسة ما لا تتم الصلوة فيه انتهى ثم انه حكى عن بعض الحيان انه فصل فيمن يقطر منه البول او
الدم على الوجه الذي فصل العلامة ره والشهيد ره في استيثاق المستحاضة فقال فيه فلو خرج الدم او البول بعد الاستظهار
والطهارة اعيدت بعد الاستظهار ان كان لتقصير فيه والا فلا للحرج انتهى قوله وان افعلت ذلك كانت بحكم الطاهر
وان اخلت بذلك لم يصح صلوتها الذي يظهر من الشرطية الاولى في بادي الرأي من حيث مقابلتها بالشرطية الثانية
هو انها اذا فعلت ذلك صارت بحكم الطاهر ولم يرتفع عنها حكم الحدث بالنسبة الى صلوتها التي فعلت ذلك لها لكن الظاهر
ان ذلك غير مراد لان استباحتها للصلوة بذلك قد علم مما تقدم قطعا فلم يكن ذكرها هنا الا تكرارا من دون فائدة
ويكشف عن ذلك قوله في المعتبر ايضا حيث انه بعد ان عنون المسئلة بما ذكره في المختصر من قوله وان افعلت ذلك صارت
طاهرا قال مذهب علمائنا اجمع ان الاستحاضة حدث يبطل الطهارة بوجوده فمع الاتيان بما ذكر من الوضوء ان كان قليلا
والاغتسال ان كان كثيرا يخرج عن حكم الحدث لا محالة ويجوز لها استباحة ما يستبيحه الطاهر من الصلوة والطواف ودخول
المساجد وحل وطؤها ولو لم تفعل ذلك كان حدثها باقيا ولم يجز ان تستبيح شيئا مما يشترط فيه الطهارة انتهى وربما استظهر
منه ان الاجماع ضعيفه على جميع ما ذكره خصوصا مع تعقيبه بقوله لا محالة نظرا الى ان الفقيه لا يقطع بالحكم الا ان يكون
اجماعيا ولهذا قال الشهيد ره في الذكرى ناقلا الكلام بالمعنى مختصرا قال المحقق في المعتبر تصير بالافعال طاهرا اجماعا
انتهى وقال في الذكرى واذا فعلت المستحاضة ما يجب عليها من الاغسال او الوضوء والتغيير للقطنة او الخرقة صارت بحكم الطاهر
ذهب اليه علماؤنا اجمع ويجوز لها استباحة كل شيء يستبيحه المتطهر كالصلوة والطواف ودخول المساجد وحل الوطي انتهى
وقال في ... شرح العبارة ان المشار اليه بذلك جميع ما تقدم من الغسل والوضوء وتغيير القطنة والخرقة بحسب اختلاف حال الدم
والمراد من كونها بحكم الطاهر ان جميع ما يصح من الطاهر من الامور المشروطة بالطهارة يصح منها فتصح صلوتها وصومها ودخولها
المساجد وطوافها ووطء زوجها ان شاء وهذا مما لا خلاف فيه بين العلماء انتهى وعلى هذا المنوال نسج جماعة وان اختلف
كلماتهم من حيث الاقتران بدعوى الاجماع وعدمه فمنهم ابن ادريس ره حيث قال في السرائر فاذا فعلت ذلك بعينه واجبات
الدماء الثلثة في ايام الاستحاضة فهي في حكم الطاهر في جميع الشرعيات الا انها يكره لها دخول الكعبة انتهى وقد تصدى
العلامة الطباطبائي ره لبيان المراد بالعبارة المذكورة فذكر ما هو اوضح مما تقدم من البيانات حيث قال نص العلامة
ره وغيره من الاصحاب بان المستحاضة اذا اتت بالافعال كانت بحكم الطاهر وقضية ذلك عدم وجوب تجديد الوضوء
والغسل لغير الصلوة من الغايات كالطواف والمس ودخول المساجد وقراءة العزائم ونحوها ويظهر مما قلناه من
كلامهم في الصوم والوطي وينبغي القطع به على القول بجواز فصل العمل عن الوضوء والغسل ومن البعيد وجوب اعادة
الغسل عليها للصلوة والطواف بعد الغسل للطواف ومن المعلوم عدم وجوب استقلال الدخول للمسجد بغسل غير غسل
الطواف وكلام الاصحاب غير محرر في هذا المقام فليتدبر انتهى لكن اورد عليه في نهج الامام هو بان قوله وينبغي القطع به
على القول بجواز فصل العمل آه غير مسلم فان القائل بجواز الفصل انما يقول به في غير محل الفرض بان يتوضى مثلا او
يغتسل لغاية من الغايات ثم يتراخى في فعل الغاية ولا يبادر الى فعلها بعد الطهارة واين هذا من جواز ان يفعل كل
الغايات بمجرد فعل الواجبات من الوضوء والغسل والابدال للقطنة والخرقة مرة واحدة انتهى وهو متجه واذ قد عرفت ذلك
فاعلم انه قد وقع من الشيخ ره في التعبير ما ليس بظاهره على منوال العبارات المذكورة فقال في المبسوط اذا فعلت المستحاضة ما
يجب عليها من الاغسال وتجديد الوضوء فلا يحرم عليها شيء مما يحرم على الحائض ويجوز لزوجها وطؤها وقال في النهاية
والمستحاضة لا يحرم عليها شيء مما يحرم على الحائض ويحل لزوجها وطؤها على كل حال اذا غسلت فرجها وتوضأت وضوء
الصلوة او اغتسلت حسب ما قدمناه انتهى ومثلهما ما ذكره ابن حمزة في الوسيلة بقوله واذا فعلت ما تفعله المستحاضة لم يحرم

عليها

عليها الّا شيء ممّا يحرم على الحائض الّا دخول الكعبة انتهى وما ذكره السيّد ابن زهرة في الغنية بقوله ولا يحرم على المستحاضة
ولا منها شيء ممّا يحرم على الحائض ومنها بل حكمها حكم الطاهرات اذا فعلت ما ذكرناه بدليل الاجماع انتهى ووجه الفرق بين كلام
الشيخ ره وما بمعناها وبين العبارات المتقدّمة هو انّهم قد اعتبروا فيها كونها بحكم الطاهرة من حيث الاستحاضة وهو ره فيهما
اعتبر كونها بحكم الطاهرة من حيث الحيض ومن هنا قال في نهج الاثام انّ مفاد عبارته ره هو انّ المستحاضة متى فعلت ما لزمها
بحسب حال دمها تخرج عن حكم الحائض وتصير كالخالية من الحيض لانّها تصير طاهرة الطهارة الحقيقيّة فعلى هذا انّما
يباح لها مع هذه الافعال ما يباح للخالية من الحيض ان تفعله من حيث انّها خالية من الحيض وح لا ينافي ذلك توقّف فعل
من الافعال على امور اخر لازالة مانع آخر غير الحيض فلو ارادت مسّ كتابة المصحف لجاز لها ذلك من حيث انّها غير حائض لكن
يمنع عليها من جهة كونها محدثة مثلا فلا بدّ من وضوء مستقلّ لازالة ذلك المانع ان كانت قليلة وغسل او اغسال ان كانت
غيرها لاصالة عدم تداخل الاسباب ولانّ حدثها مستمرّ فيجب تقليله مهما امكن وكفاية الوضوء او الغسل مثلا للصلوة
باعتبار النصّ لا يقتضي كفايته بالنسبة الى الغاية الاخرى غير الصلوة ممّا يشترط فيه الطهارة من الحدثين او احدهما لانّ
الفرض وجود الحدث ودوام غايته لامر انّ الشارع تلطّف عليها فخفّف الامر عليها بالنسبة الى الصلوة لتكرّرها في اليوم
والليلة وعلى هذا امّا ان تتعطّل تلك الغايات في مدّة الاستحاضة ولا تقربها المستحاضة او يلزمها افراد كلّ غاية بتلك
الاعمال التي لزمتها ووجب عليها للصلوة ولمّا كان الاوّل منتفيا بالاجماع تعيّن الثاني فما يوهم ظاهر العبارة في بادي
الراي من انّها بمجرّد تلك الافعال للصلوة تستبيح ما في الغايات من دون تكرار الاعمال بحسب الغايات غير مراد للشيخ ره
ولا لمن شاركه في لفظ عبارته بل اللفظ لا يفيد ذلك ولا يدلّ ذلك ولا يدلّ عليه وانّما مقصودهم ما ذكرناه لك انتهى
وتفسير عبارة الشيخ قدّه بما ذكره وان كان لا باس به الّا انّه اوفق فاوّل العبارات المتقدّمة عليها بانّ مرادهم انّ الاعمال المذكورة
تجعلها طاهرا بالنسبة الى الغاية التي تريد فعلها وح لا تدلّ على الاكتفاء بالافعال مرّة بالنسبة الى سائر الغايات ثمّ ذكر
انّ الصوم وان كان يكفي فيه فعل تلك الاعمال لايّ غاية كانت ولا يجب افراده بالاعمال وكذا الوطي لو قلنا بتوقّفه على
الاعمال وانّ مثل الطواف وصلوته من هذا القبيل الّا انّ ذلك كلّه قد خرج بالنصّ فلا يدلّ على ما استشهد به العلّامة الطبا
طبائي ره عليه في الكتاب من الايات على التاويل المذكور بيّنة ولا برهان سوى انّه حيث ثبت حدثيّة دم الاستحاضة بالاخبار و
بالاجماع كما ادّعاه الفاضلان في المعتبر والمنتهى وجب ان يكون مانعا من صحّة كلّ غاية يشترط صحّتها بالطهارة وما نعا من كمال
كلّ ما يشترط كماله بالطهارة وح امّا ان لا يحلّ شيء منها للمستحاضة لدوام حدثها او يجوز لها ذلك لجمع كما جازت الصلوة على نحو
ما جازت بان يفعل لكلّ غاية ما يفرد لها الوضوءات والتغيير او الاغسال على حسب احوال الدم وقد عرفت انّ الترك
لتلك الغايات باطل فتعيّن الثاني وليس في كلام الاصحاب ما ينافيه ثمّ اعترف بانّ اطلاق كلامهم وان اوهم في بادي الراي
ما نسبه اليه العلّامة الطباطبائي ره ولكن لمّا كان ذلك على خلاف مقتضى الادلّة والنصوص وجب صرف ذلك الظاهر الى ما
قضت قواعدهم ثمّ اورد على نفسه بانّ ظاهر النصوص يقتضي بصدق ما نسبه العلّامة الطباطبائي ره اليهم حيث قال ع في موثّقة
عبد الرحمن بن ابي عبد الله وقد سأله عن المستحاضة ايطاها زوجها وهل تطوف بالبيت تقعد قرءها الذي كانت تحيض فيه فان
كان قرءها مستقيما فلتاخذ به وان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم او يومين ولتغتسل ولتستدخل كرسفا فاذا ظهر من الكرسف
فلتغتسل ثمّ تضع كرسفا آخر ثمّ تصلّي فان كان دما سائلا فلتؤخّر الصلوة الى الصلوة ثمّ تصلّي الصلوتين بغسل واحد وكلّ
شيء استحلّت به الصلوة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت وح اجاب بانّه لمّا كان المعلوم من حكم الحائض حال وجود الدم عدم صحّة
الاعمال المشترطة بالطهارة منها وعدم تاثير الطهارة الحاصلة منها والحال هذه استباحة وكان حال المستحاضة شبيها بالحائض
وفي خيال الرواة انّها ايضا يمتنع منها ما يمتنع من الحائض وانّ طهارتها غير مؤثّرة اباحة دفع الامام هذا الوهم وعرّف السائل
انّه يصحّ منها الطهارة وتبيح المشروط بها ويصحّ منها حال جريان دمها الطهارة والاعمال المشروطة وانّ حالها ليس كحال الحائض
فليس في جوابه دلالة على اكثر من ذلك ولا يفيد انّ نفس ما عمل للصلوة من الاعمال فهو كاف لها ولغيرها من الغايات هذا و
اورد عليه في مطالع الانوار الغرويّة بانّه لا شبهة في بعد هذا التاويل معلّلا بظهور كون المراد من اعمالها التي تصيّرها بحكم الطاهر

خصوص ما فعلته اولاً في اوقات الصلوة لكونه المتقدم ذكره في كلامهم المشار اليه في العبارات بقولهم ذلك او ما ذكرناه
او نحوهما من تعريف الاعمال او اضافتها الى المستحاضة فيتعين تعلق الاشارة بشخص المأتي به اولاً وليس هو سوى ما فعلته
اولاً للصلوة من الاعمال وانت خبير بما فيه لان المؤوّل المذكور لا ينكر ذلك بل يعترف به الا انه يدعى ان قولهم بحكم الطاهر
مقيد بكون الطهارة انما تجدي لتسويغ الغاية المقصودة دون غيرها فلا وجه لمقابلته بهذا الايراد نعم يصح مقابلته به
لو كان قد ادعى ان المراد بالاعمال انما هو نوع الاعمال ولم يقع منه ذلك فالاولى ان يقال انه يتجه عليه انه كيف يصح له
تاويل ما ذكره العلامة ره في المنتهى بقوله اذا فعلت هذه الافعال صارت طاهراً لان الاستحاضة حدث تبطل الطهارة
بوجوده فمع الاتيان بما ذكر من الوضوء حال القلة والاغتسال حال الكثرة تخرج عن حكم الحدث ويجوز لها استباحة كل ما
يشترط فيه الطهارة كالصلوة والطواف ودخول المساجد وقرائة العزائم واباحة الوطي وان لم تفعل ذلك كان حدثها باقيا
انتهى فانه ربما اعترف بان الاستحاضة حدث ومع ذلك حكم بخروجها بالاعمال عن حكم الحدث وبجواز استباحة كل ما يشترط
فيه الطهارة بل نقول ان ما ذكره من قصر الحال على امرين تركها للغايات باسرها وافرادها كل غاية بالاعمال غير صحيح لان هناك
شقا ثالثا وهو ان تستبيح بالاعمال التي اتت بها الغاية سائر الاعمال بل تزيد على هذه الجملة ونقول انه كيف يعتمد على دعوى
الفاضلين في المعتبر والتذكرة الاجماع على كون دم الاستحاضة حدثا ولا يعتمد على دعويهما الاجماع في المعتبر والتذكرة على انه
يجوز لها استباحة كل شيء يستبيحه المتطهر مع ان الدعوى الاخيرة ينفي الخلاف من صاحب ره بل تقرير الشهيد ره في الذكرى
ولعله اغتر بالامثلة المذكورة في كلامهم لكل ما يستبيحه المتطهر حيث انه ليس فيها ما هو مشروط بالوضوء في نفسه وهو غير ضائر
بعد ذكر القضية الكلية التي هي المناط في اعطاء الحكم دون الامثلة المسوقة لتوضيحها ضرورة ان المثال لا يكون الا من جزئيات
الكلي او القضية الكلية وان ذكره لا يخصصها وان ما ذكره في جواب السؤال عن رواية موثقة عبد الرحمن وغيرها بانها تدل على ما
زاد عما بين ان حاصلها الا انها تفيد ان الطواف واتيان زوجها اياها انما حلا من جهة حصول ما استحلت به الصلوة وكل
منهما غاية مغايرة للغاية التي اتت بالاعمال لاجلها اعني الصلوة وستقف على وجه التعدي عنهما الى غيرهما من الغايات
ان شاء الله تعالى لا يجدي الكلام في شيء وهو انك قد عرفت من كلام الشيخ ره وما بعده انه انما يحل لها بالاعمال ما يحل للحائض
من الغايات دون غيره فقول لو لا انه ليس نصا فيما ذكره من التفسير وان كان ظاهرا فيه وثانيا لا يقدح في الاجماعات المدعاة
لاختصاص القائل بذلك في الشيخ وابن حمزة وابن زهرة وثالثا ان نفس ذلك الحكم منه ومن موافقيه في غاية السقوط لان طهارتها
بالمعنى المذكور اعني كونها طاهرا من حدث الحيض غير مشروطة بشيء مما يجب عليها من الاعمال بل هي غير متوقفة بمجرد انقطاع
الحيض والاغتسال منه وثبوت الاستحاضة وهذا لو حدث دم الاستحاضة في غير اوقات الصلوة امكنها استباحة كل مشروط
بالطهارة بالاعمال الواردة في خصوص الصلوة على جهة المثال والتنبيه بها على طريق الاستباحة في سائر الغايات بل لعله
موضع وفاق بين الاصحاب رح فلو اريد من الطهارة المعنى المذكور وهو الخلو من الحيض لزم اهمال الشرط المعتبر عنه بقولهم اذا فعلت
المستحاضة ووقوعه لغواً في الكلام كما لا يخفى هذا كله في المستحاضة بمعنى مستمرة الدم واما غيرها من اقسام المستحاضة فلا
يجري فيها حكم الحيض من اول الامر فلا وجه لما ذكره ثم انك اذا امعنت النظر في جميع ما ذكر من العبارات علمت ان ما ذكر ان
ما ذكره في نهج الانام من اختصاص الاستباحة بالغاية المقصودة من الاعمال المذكورة مخالف لجميع العبارات المتقدمة لان
من عدا الشيخ وابن حمزة وزهرة حكموا باستباحة جميع ما يشترط بالطهارة مع ما عدا الغاية المقصودة وهم حكموا باستباحة صنف
خاص وهو جميع ما يحرم على الحائض من الغايات وليس في كلام الشيخ وتابعيه تخصيص الاستباحة بالغاية المقصودة كما انه ليس في
كلام الاولين فالتفسير المذكور مخالف للجميع نعم سيأتي عن الموجز وشارحه وكاشف الغطاء لزوم التعدد او التردد فيه بالنسبة
الى الغايات اللازم لتخصيص الاستباحة بالغاية المقصودة هذا وسلك بعض المحققين ره من مشايخنا في استفادة مقصد
الفقهاء ره من عباراتهم مسلكا اخر حيث انه بعد ان حكى ما حكيناه عن العلامة الطباطبائي ره جعل الكلام في مقامين
احدهما في الوضوء والاخر في الغسل اما المقام الاول فقد ذكر ان الاقوى وجوب تجديد الوضوء لكل ما يشترط بالطهارة و
ان مرادهم من انها اذا فعلت ما يجب عليها صارت بحكم الطاهر هو انها بعد فعل الغسل اللازم عليها والوضوء لكل صلوة او ما هو

ثم بل لتبنه كالطواف تصير طاهرة بالنسبة اليه الا ان ما وجب عليها لاجل صلوتها المفروضة من الوضوء والغسل كاف في استباحة
غيرها من الصلوات الاخر وغيرها من العبادات كما قد زعم بعضهم واستدل على ذلك بوجهين احدهما انه قد تقدم تصريحهم
في القليلة بوجوب الوضوء بل جميع ما عدا الغسل لكل صلوة فرضا او نفلا فكيف يجتمع كونها طاهرة بالنسبة الى سائر الغايات
ايضا مع حكمهم بعدم جواز الجمع بين فريضة ونافلة بوضوء واحد فما ظنك بغيرها من النوافل وغيرها وثانيهما ان ظاهر
استدلالهم على وجوب الوضوء لكل صلوة بان الدم حدث فيقتصر في رفعه على المتيقن انما هو لزوم تجديده للطواف ايضا
ولمس كتابة القران ايضا وبهذا جزم صاحب الموجز وشارحه بلزوم تعدد الوضوء للطواف وصلوته بل ربما يكاشف الغطاء في
كفاية وضوء واحد لمس واحد مستمر تبعد ان جزم بوجوب تكراره بتكرره فالظاهر عدم كفاية افعال القليلة لازيد من صلوة
واحدة وهذا جار في الوضوء بالنسبة الى الكثيرة فان الظاهر عدم كفاية وضوءاتها في اوقات اغسالها لغير صلوتها التي
تغتسل لها وان من اغتسلت وتوضأت في الاستحاضة المتوسطة لصلوة الفجر فالظاهر انه لا يغنيها ذلك عن الوضوء للصلوات
الاخر المندوبة او المفروضة غير اليومية فالمحصل عن مجموع كلماتهم ان الكافي من الاعمال التي تفعل للصلوة اليومية
للدخول في غيرها المشروط بالطهارة هو الغسل دون غيره ولعله لذلك كله عبر في التحرير بقوله اذا فعلت هذه الاغسال
صارت طاهرا او تستبيح مع الوضوء كل ما يستباح به ما شرطه الطهارة ويجوز وطؤها ولو لم تفعل الاغسال كان حدثها
باقيا ولا يصح صومها بل يجب عليها القضاء والاقرب اباحة وطيها ولو اخلت بالوضوء او الغسل لم يصح صلوتها انتهى
نعم لو قلنا بكفاية الوضوء الواحد مع الغسل في الكثيرة للصلوتين امكن الاكتفاء به لها في الصلوات الى ان يحدث ما يوجب
الاخر للوضوء او الغسل نظير سائر الاحداث الكبيرة المحتاجة الى الغسل والوضوء كما انه لو قلنا بمقالة من يكتفي بالغسل عن
الوضوء لم يجب عليها تجديد الوضوء لفرائضها ولغيرها ولنوافلها فكل على مذهبه فيما يلزم على المستحاضة واما المقام
الثاني فقد ذكر مما يتعلق به في المقام الاول ان المحصل من مجموع كلماتهم هو ان الكافي من الافعال التي تفعل للصلوة
اليومية في الدخول في غيرها من الامور المشروطة بالطهارة انما هو الغسل دون غيره لكن ذكر انه ينافي كفاية الغسل
ما يظهر منهم من وجوب تقديم غسل الفجر اذا ارادت صلوة الليل فان مقتضى الكلية المذكورة كفاية غسل العشائين
لصلوة الليل اللهم الا ان يكون مرادهم كفاية الاغسال بالنسبة الى اوقاتها فتكتفي بغسل الصبح للدخول في كل عمل الى طلوع
الشمس وبغسل العشائين الى نصف الليل فلا اثر له بعده كما صرح به في الروض حيث قال ليس للمستحاضة ان تجمع بين صلوتين
بوضوء واحد سواء في ذلك الفرض والنفل بل لا بد لكل صلوة من وضوء اما غسلها فللوقت تصلي به ما شائت من الفرض
والنفل اداء وقضاء مع الوضوء لكل صلوة وتغيير القطنة وغسل المحل ان اصابها الدم ولو ارادت الصلوة في غير الوقت
اغتسلت لاول الورود وعملت ما في الافعال لكل صلوة وكذا القول لو ارادت صلوة الليل لكن يكفيها الغسل عن غاد تم
للصبح على ما مر من التفصيل انتهى ونحوه ما عن بعض الحواشي المعلقة على الارشاد والظاهر انه لفخر الاسلام حيث ذكر
ان وضوء المستحاضة للصلوة يبطل بالفراغ منها وغسلها للوقت لا يبطل الا بخروج الوقت فلو اغتسلت للصبح بطل
الى طلوع الشمس انتهى وذكر في المقام الثاني انك قد عرفت تصريح الروض وحاشية الارشاد بكفايته لتمام الوقت وانتفاء
اثره بعده فدعوى اتفاقهم على عدم كفاية تجديد الغسل لكل مشروط به وكفاية الاغسال الثلثة حتى لو خرج الوقت
ممنوع بل لو لا اتفاقهم على كفايته ما دام الوقت باقيا امكن الخدشة في ذلك نظرا الى ان هذا الغسل من المستحاضة بمنزلة
المسلوس والمبطون غير رافع للحدث فيقتصر في اباحته لما اشترط بالطهارة على المتيقن فيجب تجديده لكل عبادة الى ان
قال والتحقيق انه لا ينبغي الاشكال في انه يستباح لها بعد غسلها للصلوة الدخول في كل الغير مشروط بالطهارة ما دام وقتها
باقيا وهو الذي يمكن ان يدعى عليه الاجماع ولا ينافيه حكمهم بوجوب معاقبة الصلوة للغسل الظاهر في كون الغسل طهارة
اضطرارية لا يباح بها الا ما فعل بعده بلا فصل ويقتصر في العفو عن هذا الدم على ما لا يمكن الانفكاك عنه اذ لا استبعاد
في العفو عن الفصل بالنسبة الى غير الصلوات المفروضة التي تغتسل لها الى ان قال مضافا الى لزوم الحرج في الزامها بالغسل
لكل عبادة ثم قال لكن العمدة ظهور الاجماع المستفاد من اطلاقات الاجماعات المتقدمة السابقة ولولاه لكان الاقوى وجوب



تجديد الغسل عند كل عبادة مشروطة به بناء على اشتمالهم على حدثية ما يخرج بعد الغسل فدعوى العفو عنه بمجرد ما لا تسمع ثم ظاهر تلك الاجماعات عدم اعتبار بقاء الوقت في كفاية الغسل للصلوة وفي تقييد حكمهم بكفاية الاغسال المعلومة مع حكمهم بمنافاتها لحدث الاستحاضة ولهذا اوجب جماعة الاستظهار في منع الدم طول النهار فيكشف ذلك عن ارتفاع حكم حدثها في مجموع النهار بتلك الاغسال مع ان جعل غسل المتوسطة للوقت معناه وجوب الاغتسال بعد خروجه لعبادة اخرى وان جاز الدخول في الظهرين والعشائين بغير غسل وهو كما ترى هذا كلامه ره واقول يتجه على الاول مما استدل به في المقام الاول انه قد اضطرب كلامه ره في مسئلة وجوب الوضوء لكل صلوة فيما تقدم فلم يحصل من كلمات الاصحاب الجزم بعدم جواز اتيان ذات القليلة بالنافلة بوضوئها الذي استباحت به الفريضة فكيف يصح له الاستدلال هنا بما لم يستبد اركانه ولم يحكم بنيانه وتوضيح ذلك انه ذكر هناك ان صريح بعض الاخبار وكثير من معاقد الاجماعات وجوب الوضوء لكل صلوة فلا يجمع بين صلوتين بوضوء واحد سواء كانتا فرضين او نفلين او مختلفتين كما صرح به في المنتهى ونسب التعميم للفرضين والنفلين الى علمائنا وذكر بعد ذلك في طي كلامه انه يمكن حمل الاخبار بل بعض معاقد الاجماع على ارادة تجديد الوضوء في كل وقت للصلوة كما يظهر من بعضها مثل قوله في رواية يونس فان رات دما صبيبا فلتغتسل عند وقت كل صلوة وساق الكلام الى ان قال فصار العمدة في التجديد النص والاجماع والمتيقن منهما التجديد لكل صلوة فريضة اذ هو المنساق من الاخبار ومن معاقد الاجماع ودعوى ارادة الوجوب الشرطي من وجوب الوضوء حتى يشمل النفلين خلاف الظاهر فالاقوى انها اذا توضات لفريضة جاز فعل نوافلها اما الاستظهار بشمول نوافل كل صلوة في اطلاق اسمها لانها من توابعها ومتمماتها واما الاصالة عدم كون الخارج بعد الوضوء موجبا للوضوء بالنسبة الى غير فريضة اخرى لما عرفت من عدم الدليل على ايجابه الوضوء مطلقا حتى يقتصر في مخالفته على المتيقن فلا يبعد القول على هذا بجواز مطلق النافلة بذلك الوضوء كما عن ط والمهذب من انها اذا توضات المستحاضة للفرض جاز ان تصلي به من النوافل ما ارادت وزاد الشيخ ره الاستدلال عليه بانه لا مانع ولعله اشار الى ما ذكرنا من الوجه وسيجيء مثله عن المحقق ره في مسئلة انقطاع دم المستحاضة وربما يلتزم بهذا القول كل من قال فيما سيأتي بعدم وجوب معاقبة الصلوة للوضوء لانه يبعد ان يلتزم بان الخارج بعد الوضوء قادح بالنسبة الى النافلة وان كان غير قادح بالنسبة الى الفريضة لكن هذا الاستبعاد لازم ايضا على ما قويناه من انه يجوز لها ان تصلي من النوافل ما شائت ولا يجوز لها الدخول في الفريضة عقيب الفريضة الاولى ثم قال لكن الانصاف انه لا جراة على انكار استفادة حدثية طبيعة الاستحاضة من كلمات الاصحاب فلا بد من الاقتصار في العفو عن الخارج بعد الطهارة على المتيقن وهو رفع حكم الحدث بالنسبة الى صلوة واحدة انتهى واشار بقوله وسيجيء مثله عن المحقق ره في مسئلة انقطاع دم المستحاضة الى ما حكاه عنه هناك من انه يمكن ان يقال ان خروج دمها بعد الطهارة معفو عنه فلم يكن مؤثرا في نقض الطهارة والانقطاع ليس بحدث ونحوه ما عن الجامع من ان انقطاع دم الاستحاضة ليس بحدث فلو انقطع في الصلوة اتمها وان فرغت من الوضوء وانقطع في وقت واحد صلت به انتهى فتحصل مما ذكره ره وجود الخلاف هناك وعدم جزمه بعدم جواز الاتيان بالنوافل بذلك الوضوء ح نقول انه مع وجود الخلاف في المسئلة كما عرفت ذلك من كلامه ره وتردده في مراد الفقهاء رض في اصل الحكم كيف يصح له جعل عدم الجواز هنا من قبيل القضايا المسلمة والاستدلال به على ما هو المتنازع في هذا المقام ولئن تنزلنا عن ذلك قلنا ان حكي عنه دعوى الاتفاق على عدم جواز الجمع بين صلوتين بوضوء وان كان احديهما نفلا وهو العلامة ره وهو الذي ادعى الاجماع هنا كما عرفت تمامه فيما مر من عبارة التذكرة ولا منافاة بينهما فلنلتزم بهما معا فنقول ان مقتضى الجمع بينهما انه لا يصح منها الصلوة الاخرى ويصح منها الغايات الاخر ولا نبعد في ذلك من جهة ان الاهتمام بشان الصلوة ينبغي ان يكون اكثر من غيرها لكونها افضل العبادات عند الشارع فيجوز ان يكون عفي عن الحدث بالنسبة الى غيرها ولم يعف عنها ومن المعلوم ان العفو من الحدث حكم تعبدي فيجوز تحققه بالنسبة الى غاية دون اخرى وليس كنفس الحدث حتى يقال انه لا يعقل ان يكون الانسان محدثا بالنسبة الى غاية وغير محدث بالنسبة الى اخرى واما الوجه الثاني فيدفع التمسك به ما عرفت من الاجماعات المدعاة في كلام المصنف ره والعلامة وصاحب الـ... على انه يصح لها بعد ما فعلت الاغسال الدخول في كل مشروط بالطهارة ولا وجه للاقتصار على الغاية المقصودة مع وجود المقتضي التعدي الى غير تلك الغاية واما ما ذكره ره من ان المتحصل من مجموع كلماتهم هو ان الكافي من الاغسال انما هو الغسل فيتجه عليه

السؤال بانه كيف يمكن تطبيق مثل عبارة المنتهى المتضمنة لقوله اذا فعلت هذه الافعال عليه وكيف يصح ارادة خصوص الغسل من لفظ
الافعال ومثلها ما تضمن قولهم اذا فعلت ما تفعله المستحاضة مع تعقيبه بتفصيل الاعمال اللهم الا ان يقال ان العبارة المذكورة وما
ضاهاها انما سيقت لبيان صيرورتها طاهرا بالنسبة الى الغاية المقصودة لا غير واما كفاية الغسل بالنسبة الى الغايات الاخر
فتستفاد من سائر كلماتهم لكن يدفعه ان العبارة المذكورة مطلقة ظاهرة في استباحة جميع الغايات واما ما ذكره من تفسير
عبارة النجيب المذكورة من كون المراد بالوضوء هو الوضوء المجدد للغاية المتأخرة فليس في محله لان ذلك انما كان يتم لو كان قد عبر
بانها اذا فعلت الغسل والوضوء صارت طاهرا وتستبيح مع الوضوء كل مشروط بالطهارة فانه كان اللازم ح ان يراد بالوضوء
الثاني الوضوء المجدد وليس كذلك بل انما قال اذا فعلت هذه الاغسال صارت طاهرا ومعلوم ان مجرد الغسل لا يسوغ الدخول
فيما هو مشروط بالطهارة حتى خصوص الصلوة التي اغتسلت لاجلها فلذلك اتبعه بقوله وتستبيح مع الوضوء كل ما يستباح
بما هو شرطه الطهارة فلا يكون المراد بالوضوء الا الوضوء الذي تفعله للغاية المقصودة اولا واما ما ذكره في صحة النظام
الثاني من اختصاص اثر الغسل بوقت الصلوة التي اغتسلت له فقد عرفت انه عدل عنه في ذيل ما حكيناه عنه حيث قال ثم
ظاهر تلك الاجماعات اه ولكنه قد جعل في بعض كلماته التي لم نذكرها كما في بعض ما ذكرناه حكمهم بتقديم غسل الفجر لصلوة
الليل مؤيدا لاختصاص اثر الغسل بوقت الصلوة بظهور ذلك الحكم في عدم كفاية غسل العشائين لها ويمكن دفعه بان قولهم
اذا فعلت تلك الافعال صارت بحكم الطاهر يمكن ان يراد انها بحكم الطاهر الى ان يحضر وقت الفريضة التي يجب لها تلك
الافعال فاثر الغسل على هذا باق الى ان يحضر وقت فريضة التي يجب لها الغسل وقولهم انها تقدم غسل الفجر لاجل صلوة
الليل مقيد لاطلاق ذلك القول فيخرج غسل العشائين ويبقى غسل الفجر مبيحا الى الزوال واما غسل الظهرين فلا اشكال
من جهته لان وقتهما ينتهي الى وقت المغرب وهذا التقييد مما لا ضير فيه لان مدرك الحكم الثاني اما ان يكون هو اجماعهم
كما يلوح من عبارة الذخيرة حيث نفى الخلاف فيه من الاصحاب ونفى وقوفه على نص يدل عليه واما ان يكون هو عبارة الفقه
الرضوي كما زعم صاحب تذكرة اعني قوله فيه اذا ثقب الدم الكرسف ولم يسل صلت صلوة الليل والغداة بغسل ويمثله عبر في ذات
الاغسال الثلثة وعلى اي تقدير يكون الدليل الخاص مقيدا لدليل ذلك الحكم المطلق ولا اشكال فتحصل من جميع ما ذكرناه ان الظ
من قولهم اذا فعلت هذه الافعال كانت بحكم الطاهر هو صيرورتها طاهرا بالنسبة الى سائر الغايات لا ما ذكره بعضهم من ان المراد
صيرورتها طاهرا بالنسبة الى خصوص الغاية المذكورة المقصودة ولا ما ذكره الشيخ ره من صيرورتها بحكم الطاهر من الحيض لما عرفت
وانما قلنا ذلك لان تطبيق العبارة المذكورة على صيرورتها طاهرا بالنسبة الى الغاية المقصودة يتصور على وجهين احدهما ان يقال ان
المراد من الافعال نوعها يعني انها كلما ارادت الاقدام على غاية مشروطة بالطهارة فغيرت القطنة وغسلت فرجها واغتسلت وتوضأت
صارت طاهرا بحيل لها تلك الغاية وهكذا في كل حال بالنسبة الى كل غاية وثانيهما ان يقال ان المراد من الافعال هي الافعال المخصوصة
التي فعلتها لخصوص الفريضة لكن المراد بقولهم صارت طاهرا انما هي الطهارة المقيدة بكونها بالنسبة الى الغاية المقصودة ولا وجه لشيء
منهما اما الاول فلانه يأبى منه سياق العبارة لانه لو كان المراد ذلك كان اللازم ان يقال ويجوز لها استباحة كل واحد من سائر الغايات
بمثل تلك الافعال ولم يكن للتعبير بقولهم اذا فعلت المبني عن ترتب الحكم على وصف وقوعه وجه مضافا الى اشتمال العبارة على لفظة ذلك
او تلك الافعال او الافعال وكل منها اشارة الى المعهود الذي هو الغسل للصلوة والوضوء لها ولغيرها واما الثاني فلان اطلاق قولهم
صارت طاهرا اباه لان التقييد يحتاج الى دليل وهو مفقود مضافا الى اشتمال العبارات المدعى فيها الاجماع على تفريع استباحتها
بذلك كل ما هو مشروط بالطهارة وربما يدعى ان تصريح المصنف بالصلوة في قوله وان اخلت بشيء من ذلك لم تصح صلوتها قرينة واضحة
على ان مراده بالشرطية المذكورة اعني قوله اذا فعلت ذلك كانت بحكم الطاهر هو كونها بحكم الطاهر بالنسبة الى الصلوة التي وجبت
هذه الافعال لها على معنى انه لا يقدح استمرار الدم فيها ح فالمفهوم انما هو بطلان الصلوة ان اخلت بشيء من ذلك من دون تعرض
لغيره ثم قال وهذا هو المناسب لما حكي من الاجماع ونفي الخلاف حسب وزه كونه بهذا المعنى مفهوما منطوقا ومفهوما بل لعله المتيقن في
عبارة المصنف والقواعد وما شابههما للتصريح فيه على الصلوة الدال على ارادته في المنطوق واقول الاظهر ان يقال ان تعرض المصنف
للتفصيل بقوله وان اخلت بشيء من ذلك لم تصح صلوتها وان اخلت بالاغسال لم يصح صومها قرينة واضحة على انه لم يكن غرضه



الجملة الشرطية المبحوث عنها الافادة المفهوم وان المقصود منها مجرد افادة المفهوم مع انه لو كان المراد بها ذلك كان المراد بالمفهوم رفع الايجاب الكلي الذي يكفي في صدقه خروج عدة صحة الصلوة ثم ان الاجماعات المنقولة المذكورة كما تصلح قرينة على مراد الاصحاب بالشرطية المبحوث عنها كذلك تصلح دليلا على الحكم لصدورها ممن تيقن امر الاجماع وغيرها وكونها متعددة متعاضدة مضافا الى انه يدل على الحكم موثقة عبد الرحمن عن الصادق ع فان فيها بعد ذكر اعمالها في اوقات الصلوة وكل شيء استحلت به الصلوة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت لظهوره في الاذن في الطواف بنفس ما استحلت به صلوتها كالاذن في الاتيان لزوجها المتفق فيه على عدم اعتبار امور وراء تلك الاعمال وان اختلف في جوازه بدونها فيظهر من العطف اشتراك غايتي الوطي والطواف في التبعية لاعمال ومنه يظهر وجه الدلالة على المطلوب من قول احدهما ع في موثقة فضيل وزرارة فاذا احلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها مع اعتضاد ذلك بسهولة الشريعة وسماحة الطريقة بل لا يبعد لزوم الحرج المنفي من تكليفها باعادة الاعمال لكل غاية مضافا الى القطع بعدم استقلال دخول المسجد بغسل غير غسل الطواف واستبعاد اعادة الغسل لصلوة الطواف بعد الغسل للطواف والتزام خروج ذلك بالنص والاجماع مما لا يرفع الدلالة او التأييد بعد انتفاء الخصوصية وربما امكن تأييد المطلوب بل الرد على من قال بوجوب تأييد الغسل لصلوة الطواف بعد الغسل له برواية فضيل وزرارة ومحمد كلهم عن ابي جعفر ع ان اسماء بنت عميس نفست بمحمد بن ابي بكر فامرها رسول الله ص حين ارادت الاحرام من ذي الحليفة ان تغتسل وتحتشي بالكرسف وتهل بالحج فلما قدموا ونسكوا المناسك سألت النبي ص عن الطواف بالبيت والصلوة فقال لها منذ كم ولدت فقالت منذ ثماني عشرة فامرها رسول الله ص ان تغتسل وتطوف بالبيت وتصلي ولم ينقطع عنها الدم ففعلت ذلك ووجه التأييد ان الظاهر انها فعلت العبادتين بل العبادات الثلث التي من جملتها السعي كما في رواية بعض طرق الرواية المذكورة بغسل واحد ولكن يشكل التأييد باحتمال اختصاص الغسل بالنفاس وكون الاستحاضة قليلة وان نظر فيه بعض المحققين ره فاني لا ارى له وجها لانه من قضايا الاحوال التي لا مجال للتمسك بعمومها مضافا الى ان الرواية المذكورة قد وردت باسانيد متعددة وقد ورد روي عن محمد بن مسلم انه قال سألت ابا جعفر ع عن النفساء كم تقعد فقال ان اسماء بنت عميس امرها رسول الله ص ان تغتسل لثمان عشرة ولا بأس بان تستظهر بيوم او يومين فان الظاهر من هذه الرواية ان غسلها انما كان للنفاس ثم ان تنقيح المقام يتم برسم امور الاول ان الحدث الخارج قهرا في اثناء الطهارة او بعدها او في اثناء العبادة لا يقدح في صحة الطهارة والعبادة مع المحافظة على الامور المعتبرة من الابدال والاستظهار والمبادرة الى العبادة بعد الطهارة بغير فصل باجنبي وفعلها في الوقت كل ذلك اذا كان الحدث الطاري من جنس ما ابتليت به فلو كان غيره كالبول والريح ونحوهما فلا عفو وان كان في اثناء الطهارة فيجب استينافها وهل يجب والحال هذه تغيير الكرسف والخرقة ان قلنا بكون تغييرها من وظائف المستحاضة يحتمل لا فيه اشكال اقربه ذلك ولو كان الحدث الطاري من غير الجنس الا انه بصفة الموجود كالبول الدائم والريح الدائم فكالجنس فيكفي المستحاضة بالقليل اذا كانت ذات السلس وضوء واحد لصلوتها وكل من حدثيها الخارجين في الاثناء او بعد الطهارة عفو وان تغايرا بالجنس الثاني انك قد عرفت مما تقدم من كلام العلامة الطباطبائي ره انه لا يجب تجديد الوضوء والغسل لغير الصلوة من الغايات وقال في الجواهر بعد نفي الاشكال عنه فاتضح انما الاشكال في ان صيرورتها بمنزلة الطاهر من حدث هذا الدم موقوف على كون تيان تلك الافعال للصلوة خاصة فلا تشرع حينئذ تلك الافعال متعلقة لغير الصلوة ولا تفيد طهارة بالنسبة اليه ولا الى غيره قد يشعر تصفح عباراتهم في المقام وفي توقف الصوم على ذلك بان طهارتها واستباحتها لتلك الغايات تابع للافعال الصلوتية نعم قد يلحق بالصلوة الطواف لكونه صلوة وللاخبار الواردة به في نفاس اسماء بنت عميس وعلى هذا فلو استحاضت المرأة في غير وقت الصلوة ولم يكن لها استباحة شيء من الغايات التي تتوقف على رفعه قبل ان يدخل وقت الصلوة فتعمل ما عليها من الاعمال ثم تستبيح بذلك غيرها ولا يجزيها الاغسال والوضوء قبل ذلك لتلك الغايات مثلا وقد يرشد اليه زيادة على ما يظهر من فتاوى كلماتهم خصوصا في توقف الصوم والوطي على ذكر جملة منهم ما يتوقف على اغسال المستحاضة ووضوئها في غايات الوضوء والغسل ولعله لما ذكرنا انه يستحق هي غايات مستقلة تشرع الافعال لها ابتداء بل هي امور تابعة لتكليفها الصلوتي فتكون حينئذ من قبيل الاحكام لها لكن الجرأة على الجزم بذلك اعتمادا على مثل هذه

الاشعارات لا يخلو من اشكال ونظر انتهى ولا يخلو ان مقتضى ما ذكره عدم جواز ذلك حتى بناء على ما في ذيل الكلام من الاشكال
والنظر لان العبادات امور توقيفية لا يجوز الاقدام عليها الا بعد العلم بقيام طريق شرعي عليه لكن قد تقدم نقلا عن
المنتهى نسبة التعميم في الصلوتين اللتين لا يجوز الجمع بينهما بوضوء واحد بالنسبة الى الفرضين والنفلين والمختلفين الى علمائنا
وهو مشعر بكون الاتيان بالنفلين مسلما عندهم وقال بعض المحققين بعد نقل ما حكيناه ان الاقوى مشروعية العبادة
لها قبل دخول الوقت فتغتسل ويرتفع به حكم حدثها كما تقدم عن الروض وصرح به كاشف الغطاء لان المستفاد من اخبار
ايجاب الاستحاضة الغسل والوضوء ولولا حل الصلوة اليومية ارتفاع حكم الحدث بهما مطلقا من دون اختصاص بوقت
الصلوة ولذا لو اتفق وجوب صلوة الكسوفين او غيرهما عليها لم يكن للفقيه الالتزام بسقوطها عنها لاجل عدم تمكنها من
رفع الحدث وعدم الدليل على رفع حكم حدثها بالوضوء او الغسل ودعوى قيام الاجماع ودلالة النص الوارد في اغتسال
اسماء بنت عميس للطواف به على مشروعية غسلها او وضوئها لو اتفق وجوب العبادة المشروطة بهما عليها قبل الوقت لم
يقم على المشروعية للنوافل دليل كما ترى هذا مع ان لنا ان نتمسك في ذلك بعموم استحباب النوافل مثلا وما تقدم من دعوى
تقييدها بارتفاع الحدث او حكمه والمفروض عدم ارتفاعه هنا قطعا او عدم الدليل على ارتفاع حكمه بالغسل ما لم يدل دليل
على مشروعيته مدفوع بمنع تقييد تلك العمومات بارتفاع الحدث او حكمه غايته ما يستفاد من مثل قوله لا صلوة الا بطهور
توقف الصلوة على استعمال الطهور فالعمومات جارية في حق كل من تمكن من ذلك ويلزم من ذلك تعلق امر الشارع باستعمال
الطهور مقدمة لتلك الصلوة ويكفي ذلك في مشروعية الغسل والوضوء لكل عبادة مشروطة بالطهارة بل لولا ما تقدم من الاجماع
المنقول على عدم ارتفاع حدث الاستحاضة بالغسل والوضوء امكن دعوى رفع حدث الاستحاضة بهذه الغسل والوضوء المأمور
بهما بهذا الامر المقدمي ودعوى ان المراد بالطهور استعماله على وجه يرفع الحدث او يبيح الصلوة والاول ممنوع والثاني هنا
الشك غير معلوم الا في العام بالنسبة اليه كالمخصص بالمجمل مدفوعة بما يظهر بادنى تامل انتهى وانت خبير بتوجه المنع الى
جميع ما ذكره اما ما ذكره من ان المستفاد من اخبار ايجاب الغسل او الوضوء في وقت الصلوة هو انهما يرفعان حكم الحدث حتى
لو وقعا في غير وقت لغير الصلوة المفروضة فلعدم دلالة ما دل على الحكم المثبت على ثبوته عند انتفاء القيد ايضا وحيث
نقول ان العبادات واستباحتها امور توقيفية لا سبيل لنا الى الوصول الى حقائقها الا بما وصل الينا من الدليل مع استفادة الاشتراط
لا مجال للجزم واما ما ذكره من الاستشهاد بصلوة الكسوف فهو ليس الا استبعادا اذ ليس مما نص عليه كلمات ائمتنا او اصحابنا نعم
يستفاد من قوله في تعداد ذلك دعوى قيام الاجماع ودلالة النص او ان الاتيان بالاعمال للواجب الذي اتفق وقوعه في خارج وقت
الصلوة مما قام الاجماع عليه واما ما ذكره من التمسك بعموم استحباب النوافل فلكونه وارد في مقام مجرد التشريع فلا وجه للاستناد
اليه في نفي شيء من الشرائط وقد اعترف هو به بما نبه وعده في غير مورد واما ما ذكره من تفسير قوله لا صلوة الا بطهور فلانه موقوف
على اثبات صيرورة الطهور اسما للماء والتراب وسائر ما يصلح للوصفية منه واني لنا ذلك نعم الانصاف ان الروايات الواردة في قضية اسماء
بنت عميس واضحة الدلالة على وجوب الاغسال للطواف وصلوته لان اقل ما يستفاد منها كون اغتسالها للنفاس وكون الاستحاضة قليلة
لكن استباحتها للطواف وصلوته بالوضوء المقرر لذات القليلة يكفي في اثبات المطلوب فيها ولا مفصل بينها وبين ذات الكثيرة بل لا
مفصل بينها وبين الواجبات الاخر بل بينها وبين المندوبات بل قد عرفت ان كلام المحقق المذكور ربما افاد دعوى الاجماع البسيط على
مشروعية الاغسال المذكورة للواجبات ولا مفصل بينها وبين المندوبات فان قلت هذا الزعم بان الروايات الواردة في قضية اسماء
بنت عميس تكشف عن دلالة الاخبار الناطقة بايجاب الغسل والوضوء لصلواتها اليومية مع انها قد تضمنت صيغة العموم مثل انها
تغتسل لكل صلوتين وانه لا مجال لدعوى الانصراف في العموم لشمولها للافراد النادرة ايضا على خلاف المطلقات من حيث ان شانها
الانصراف قلت الظاهر ان المنساق منها انما هو الاستغراق العرفي على حد قولهم جمع الامير الصاغة يريدون به صاغة مملكته لا
صاغة الدنيا وان شئت قلت انه استغراق حقيقي بالنسبة لمدخوله الذي هو المقيد بقيد مركوز في انظار اهل العرف مضافا
الى ان من تلك الاخبار ما تضمن انها تغتسل في الليل والنهار ثلث مرات والاخبار يكشف بعضها عن بعض هذا ويستفاد من بعض
الاعلام عند الكلام على توقف دخول المساجد وقراءة العزائم في حقها على الغسل وعدمه في الاستدلال على ما نحن فيه حيث قال هناك

ان مقتضى الدليل وجوب هذه الاغسال عند ارادة كل غاية من الغايات الا ما اخرج بدليل خاص فان قوله وغسل الاستحاضة
ظاهر في الوجوب النفسي لكن قد صدّ عن ارادة ذلك الاجماع او الشهرة وصار معنى اللفظ بملاحظة حكمة القائل انه واجب لارادة فعل
كل شيء انتهى ما اهمنا من كلامه قده ولكنك خبير بما فيه لان من جملة مقدمات العموم الحكمي كون الكلام مسوقا لبيان الاطلاق وليس
الحديث المذكور موصوفا بذلك الوصف لكونه مسوقا لبيان مجرد التشريع الثالث انك قد عرفت فيما تقدم من كلام ابن حمزة في الوسيلة
انه استثنى من صيرورتها بحكم الطاهر بعد الاعمال المذكورة ومن جواز اقدامها على الافعال التي لا تصح الا من الطاهر دخول الكعبة
وربما احتمل ان مستنده ما في مرسل يونس عن الصادق ع المستحاضة تطوف بالبيت وتصلي ولا تدخل الكعبة ورد بانه مع مخالفته لما
تقدم من الاجماعات المنقولة والقواعد الشرعية غير قاصر عن اثبات حكم الحرمة لمكان ارساله وعدم الجابر ولهذا كان المتجه حمله على
الكراهة كما عرفت مما نقلناه من كلام ابن ادريس وحكي عن ابن سعيد وغيره وربما علل الحكم بالكراهة بوجوب اخراصها وهو شدة
الاعتناء في التحفظ عليها من التلويث الرابع في بيان ما يحرم على المستحاضة قبل الافعال المذكورة ويحل بعدها قال المحقق الا
الاورع الاردبيلي ره في شرح قول العلامة ره وهي مع ذلك بحكم الطاهر ما نصه لا خفاء في جواز ما يتوقف على الطهارة لها مع فعل
ذلك انما الخفاء في تعيين ما يتوقف عليه اما توقف الصلوة والطواف على الجميع فظاهر بخلاف الصوم فانه غير معلوم التوقف على الجميع
نعم يمكن توقفه على الغسل في الجملة وكذا قراءة العزائم واما مس كتابة القران فهو موقوف على الغسل والوضوء عندهم واما توقف دخول
المساجد على الغسل فلا بد له عليه من دليل فلا يبعد الجواز الا مع التلويث ومع القول بتحريم ادخال النجاسة مطلقا وهو قول المصنف ره
ويجوز دخول المساجد للمستحاضة الفاعلة لذلك بالاجماع على ما نقل ثم اخذ المحقق المذكور في الكلام على حل الوطي واقول من
المعلوم ان هنا امورا ينبغي الكلام عليها اولها وثانيها الصلوة والطواف ولا خلاف في حرمتهما عليها بدون الافعال المذكورة
وثالثها مس كتابة القران وظاهر كلامه ره دعوى الاتفاق على توقفه على الغسل والوضوء دون غيرهما كغسل الفرج وتغيير القطنة
وفي نهج الاثام ما صورته اما الصلوة والطواف ومس كتابة المصحف مما يمنع منه الحدث الاصغر فلا شبهة في عدم صحتها منها قليلة
كانت ام متوسطة ام كثيرة لان اقل مراتب هذا الدم ان يثبت له حكم الحدث الاصغر انتهى لكن في المستند قوى جواز مس المصحف للمستحاضة
مطلقا ثم ذكر ان جماعة منعوا منه قبل الغسل والوضوء كل في مورده استنادا الى القولين الدالة وجوب الغسل على كونها محدثة بالحدث
الاكبر وهو مانع عن المس ودلالة وجوب الوضوء على كونها محدثة بالاصغر وهو ايضا مانع عنه ثم قال ويضعف بمنع الدلالة المدعاة
اولا وبمنع كلية المانعية ثانيا انتهى ولا ارى للمنع من شيء من الامرين وجها رابعها اللبث في المساجد وفي حكمه الجواز في المسجدين
وخامسها قراءة العزائم وقد عرفت في كلام المحقق الاردبيلي ره عدم ثبوت توقفهما على شيء من الاعمال المذكورة وقال في [illegible] الاظهر
جواز دخولها المساجد بدون الاغسال وذهب في المستند الى ان الاقوى في كليهما هو الجواز للمستحاضة مطلقا وفي نهج الاثام ما لفظه واما
دخول المساجد وقراءة العزائم فان كانت الاستحاضة قليلة فلا يمنع منهما لما عرفت من ان القليلة حدث اصغر ولا شيء مما ذكر
مما يمنع الحدث الاصغر وان كانت الاستحاضة غير قليلة فمقتضى اطلاق كلامهم في باب تعداد غايات الغسل انها تمنع منهما ويتوقف
استباحتهما على الاغسال بحسب احوال الدم لاطلاقهم وجوب الغسل هناك لهاتين الغايتين ومقتضى الاطلاق وجوبه بجميع اسبابه كما بيّن
ذلك في كلامهم وبينا الوجه في ذلك ونزيده بيانا هنا ان المفهوم من فحوى اخبار هذا الباب ان المستحاضة حائض في المعنى ولكنها
بالاعمال المذكورة تخرج عن ذلك وقد عرفت عدم صحة هذين الامرين من الحائض وقد صرح بهذا الحكم من الاصحاب الذين وقفنا على
كلامهم ابن ابي المجد الحلبي في الاشارة حيث قال وكل ما يحرم على الجنب من قراءة العزائم ومس كتابة المصحف والاسماء الشريفة ودخول المساجد
الخارجة عن المسجدين الشريفين الالهي والنبوي الا عابرة سبيل وعبورهما مطلقا واللبث فيها ووضع شيء فيها يحرم ايضا على الحائض والمستحاضة
التي لا تحترز بفعل ما يلزمها وقال في المعتبر بعد عبارته المذكورة قريبا ويجوز لها استباحة كل ما تستبيحه الطاهر من الصلوة والطواف
ودخول المساجد وحل وطئها ولو لم تفعل ذلك كان حدثها باقيا ولم يجز ان تستبيح شيئا مما يشترط فيه الطهارة وقال العلامة ره في
التذكرة اذا فعلت المستحاضة ما يجب عليها من الاغسال والوضوء والتغيير للقطنة والخرقة صارت بحكم الطاهر ذهب اليه علماؤنا اجمع
ويجوز لها استباحة كل شيء يستبيحه المتطهر كالصلوة والطواف ودخول المساجد وحل الوطي وان لم تفعل كان حدثها باقيا ولم يجز لها
ان تستبيح شيئا مما يشترط فيه الطهارة وهما كما ترى ظاهران في عدم استباحتها هذين الامرين بدون الاعمال ثم قال وممن صرح بذلك

الاستاد الشريف في المنظومة والمصابيح ونسبه فيها الى المشهور والظاهر مستنده يظهر لمن يقف على كلماتهم في باب تعداد غايات
الغسل بعلم من كثير منهم ارادة ذلك اما صريحا واما تلويحا انتهى قلت قد حكي عن موضع من المصابيح ان المشهور بين الاصحاب توقف
جواز دخول المسجد على الغسل وعن موضع آخر انه قد تحقق ان مذهب الاصحاب تحريم دخول المساجد وقراءة العزائم على المستحاضة
قبل الغسل الا ان نقل بعض الاقوال المنافية لذلك منها جواز دخولها في ذلك من دون توقف كقراءة العزائم ثم قال ولا ريب في ضعف
هذه الاقوال وحكي هو عن حواشي الشهيد اتفاقا فيها واما حدث الاستحاضة الموجب للغسل فظاهر الاصحاب انه كالحيض وعن
شارح النجاة الاجماع على تحريم الغايات الخمس على المحدث بالاكبر عدا مس الميت ثم قال وظاهرها الاجماع على وجوب غسل
الاستحاضة لدخول المساجد وقراءة العزائم ويستفاد ذلك ايضا من الغنية والمعتبر والتذكرة فيما تقدم من عباراتهم انتهى
حجة القول الاول امران احدهما الاصل وقد اشار اليه المحقق الاردبيلي ره لعدم معلومية التوقف وعدم الدليل ثانيهما ما اشار
اليه في المستند من موثقة عبد الرحمن بن اعين قال قلت له ان امرأة عبد الملك ولدت فعد لها ايام حيضها ثم امرها فاغتسلت
واحتشت وامرها ان تلبس ثوبين نظيفين وامرها بالصلوة فقالت له لا تطيب نفسي ان ادخل المسجد فدعني اقوم خارجا عنه واسجد فيه
فقال قد امر بهذا رسول الله ص قال فانقطع الدم عن المرأة ورأت الطهر وامر علي ع بهذا قبلكم فانقطع الدم عن المرأة ورأت الطهر فما
فعلت صاحبتكم قلت ما ادري وكانه زعم ان لفظة في اشارة الى مطلق دخول المسجد فاستظهر من الموثقة الدلالة على جواز دخول
المسجد بدون الاعمال المذكورة وانت خبير بان سياق الكلام يأبى عن ذلك بل الظاهر منه انما هو الدخول بعد الغسل والاحتشاء
ولبس الثياب النظيفة حجة القول الثاني وجوه احدها ما تقدم في طي عبارة نهج الانام من دلالة الاخبار على كون المستحاضة حائضا
في المعنى ولكنك خبير بوجه المنع اليه ثانيها ما في الكتاب المذكور حيث تصدى بعد حكاية استناد ارباب القول الاول الى الاصل لبيان
وجه المخرج منه فقال ان مقتضى الدليل وجوب هذه الاغسال عند ارادة كل غاية من الغايات الا ما اخرج بدليل خاص فان قوله ع
غسل الاستحاضة واجب قد عرفت ظهوره في الوجوب النفسي لكن قد صد عن ارادة ذلك الاجماع او الشهرة وصار معنى اللفظ بملاحظة
حكمة القائل انه واجب لاجل ارادة فعل كل شيء فيفيد وجوبه عند ارادة هاتين الغايتين فتكونان بدونه محرمتين وهكذا الحال فيما
افاد وجوب الوضوء عند حصول اسبابه ثم قال ان مثل هذه الظواهر المجبورة بالشهرة المحققة المؤيدة بنقل الثقة الثبت اقوى دليل
على المختار فلا معدل عنها انتهى ويتجه عليه ان مثل قوله ع غسل الاستحاضة انما ورد في مقام بيان مجرد التشريع فلا وجه للتمسك
في التعميم بحكمة القائل لان دليل الحكمة انما يجري في المورد الذي لو فرض عدم العموم فيه لزم اللغوية في الكلام الممتنع على الحكيم ومع
فرض كون الكلام مسوقا لبيان مجرد التشريع يخرج عن اللغوية فالى ان جبر الدلالة بالشهرة مما لا وجه له الا ان يفرض كشفها عن
قيام قرينة على المراد الموافق لها واني لنا ذلك ثالثها صحيحة معوية بن عمار المستحاضة تنتظر ايامها فلا تصلي فيها ولا يقربها بعلها
واذا جازت ايامها ورأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر الى ان قال وتضم فخذيها في المسجد وسائر جسدها خارج ولا
يأتيها بعلها ايام قرئها وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء وهذه يأتيها بعلها الا
في ايام حيضها وتقريب الاستدلال على ما قيل هو انه امر ع في الكثيرة بجعل سائر الجسد خارج المسجد وفي القليلة ذكر وجوب الوضوء
وعقبه بالاذن في دخول المسجد واجاب عنه في المستند اولا بعدم دلالتها على الحرمة اصلا وثانيا بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية في
المسجد ابدا وثالثا بمنع الدلالة على ما ذكروه من التفصيل في اللبث والجواز جدا ورابعا بان الامر بضم الفخذين في المسجد وسائر
جسدها خارج انما هو لافادة الجواز للجماع والنهي عن اتيان بعلها انما هو في ايام الحيض وما ذكره من تعقيب وجوب الوضوء
بدخول المسجد لا يدل على التعليق والتوقف بوجه ولا يخفى سقوط هذه الوجوه اما الاول فلوضوح دلالة سياق الحديث من اوله على
الحكم الالزامي ولا مجال لانكاره فيكون المراد بهذه الفقرة ايضا ذلك بدلالة سياق ما قبلها واما الثاني فلان ظهور لفظ
المسجد في معناه المتعارف في هذا الزمان لا يتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية بل يتحقق الظهور بتعارف استعماله عند المتشرعة
كما في هذا الزمان فانكار الحقيقة الشرعية لا يجدي في نفي الظهور واما الثالث فلان الظاهر من الصحيحة المذكورة بيان حال [illegible]
المتعارفة ويستفاد من سياقها ان المراد هو اللبث بل ضم الفخذين يعطي ذلك لعدم امكان الجواز والمشي عند ضمهما ونتم الكلام في
المسجدين الشريفين بعدم القول بالفصل واما الرابع فلانه لا وجه لكون الامر بضم الفخذين وضم سائر الجسد في المسجد الا ان افادته

انما تكون في مقام توهم الحظر ولا مجال للتوهم في المقام فالجواب الحقيقي عن الاستدلال بالصحيحة المذكورة من وجهين الاول
ان قوله عليه السلام وتضم فخذيها في المسجد وسائر جسدها خارج مجمل لا يحصل من مجموعه محصل وقد تعرض في الوافي لبيانه فقال الواو في
قوله وسائر جسدها خارج واو الحال يعني انها لا تدخل المسجد ولكنها تجلس قريبا من المسجد بحيث يكون سجودها فيه ضامة فخذيها
حين تدخل رأسها للسجود ويأتي في باب احكام الحائض انها تجلس قريبا من المسجد فتذكر الله عز وجل وكان المراد من المسجد محل صلوتها
الذي كانت تصلي فيه وانما لا تدخله لحرامه انتهى ولكنه لم يأت ببيان يساعد عليه اللفظ وانما هو اقتراح فالوجه ان يلتزم بالاجمال
وعدم العلم بالمراد والرد الى اهله والرجوع الى الاصول في العمل وظني والله اعلم انه وقع في لفظ الحديث تحريف ويشبه ان يكون اللفظ
الصادر عنه عليه السلام وسائر جسدها خارج او منفرج بالفاء الثاني ان هذه الفقرة باي معنى اخذت ناظرة الى ما بعد الغسل وفي الاعمال
والحال الصلوة واين ذلك من محل البحث الذي هو دخول المسجد بدون الاعمال المذكورة فحصل مما ذكر سقوط الوجوه التي استدل بها
على هذا القول ولولا الاجماعات المنقولة المتعاضدة كان المصير الى القول الاول متعينا وربما يشكل في استنادها الى مدرك معتبر وهو
محل تأمل ومنها وضع شيء في المساجد قال العلامة الطباطبائي في الدرة والغسل المستحب للعزائم والوضع والمس من اللوازم وقال فيما حكى عنه في
المصابيح وكل ما يحرم على الجنب من قراءة العزائم ومس كتابة المصحف والاسماء الشريفة ودخول المساجد الخارجة عن المسجدين الشريفين
الالهي والنبوي لا غايرة سبيل وعبورها مطلقا واللبث فيها ووضع شيء فيها يحرم ايضا على الحائض والمستحاضة التي لا تحرز بفعل
ما يلزمها والنفساء انتهى سابعها جواز وطيها وعدمه قال في كشف اللثام اما اباحة وطي المستحاضة في الجملة فكانه لا خلاف فيه عندنا
وظاهر المعتبر والمنتهى الاجماع عليه ويعضده الاصل والاخبار ومراده بقوله فاقول اعم من جوازه مع الافعال او شيء منها او جوازه
بدون فعل شيء منها لكن قد اختلفوا في تفصيل محل الجواز وتعبيرهم على اقوال احدها انه يتوقف على جميع ما عليها من الافعال وهو المحكي
عن ظاهر المقنعة والاقتصاد والجمل والعقود والكافي والاصباح وعن ابي علي ومصباح السيد ره وقال في كشف اللثام ويدخل في الافعال
تغيير القطنة والخرقة في اوقات الصلوة وغسل الفرج فيها وان لم يتعرضوا له في احكامها الا المفيد ره قلت من المعلوم انه لم يتحقق
للافعال حقيقة شرعية ولا اصطلاحية فلا يبعد ان يكون المراد بلفظ الافعال في كلام من لم يذكر غسل الفرج في اوقات الصلوة هو ما
عداه مما ذكر ويكون المراد به في كلام من ذكره ما هو المجتمع منه ومن غيره ثم ان هذا القول هو الذي يعطيه قول المفيد ره واذا توضأت
واغتسلت على ما وصفناه حل لزوجها ان يطأها وليس يجوز لها ذلك حتى تفعل ما ذكرناه من نزع الخرق وغسل الفرج انتهى ثانيها
توقفه على الغسل فحسب فلا منع في الكثيرة والمتوسطة بعد الغسل كما لا منع في القليلة مطلقا وحكي هذا القول عن الصدوقين في الرسالة و
الهداية والعبارة المحكية عنهما هي انها متى اغتسلت على ما وصفناه حل لزوجها ان يأتيها ثالثها توقفه على ما عليها من الاغسال وتجديد
الوضوء وهو خيرة ظاهر نهاية الاحكام والظاهر ان المراد بتجديد الوضوء تجديده لكل صلوة لا تجديده للوطي كما زعمه صاحب المستند ره ثم
انه قال في كشف اللثام ويحتمل مع صلوتها الاغتسال والوضوء للوطي لو سلم انهما للصلوة فلا بد لمن علي توقف وطي الكثيرة الدم مثلا
في الليل على غسلها للفجر او الظهرين وكانهم يريدونه ايضا رابعها ما استفاده في كشف اللثام من قول ابي الصلاح في باب المحرمات من
الكافي ان منها وطي المستحاضة حتى تستبيح حيث قال بعد نقله وافاد بعدما تقدم التوقف على الافعال وغسل الفرج عند الوطي مستحبا
انه يجوز وطؤها بدون شيء من ذلك قال في التحرير ولو لم تفعل الاغسال كان حدثها باقيا ولا يصح صومها بل يجب عليها قضاؤها
والاقرب اباحة وطيها وعن البيان الاباحة مطلقا سادسها الجواز مع الكراهة وهو خيرة المعتبر والتذكرة وس سابعها ما عن [illegible]
من ان الافضل لها ان تغسل فرجها وانه لم يذكر غير ذلك واعلم انه قد اختلف كلام الاواخر في تحرير محل النزاع فيظهر من المستند تبعا
للرياض عمومه للقليلة لانه قال ونحو توقف جواز وطيها على جميع ما يتوقف عليه تجويز الصلوة من الاعمال فلا يجوز قبلها كثيرة كانت
الاستحاضة او غيرها اغسالا كانت الاعمال ام غيرها اقوال ونسب جماعة الى الصدوقين ره توقف جواز الوطي على الغسل وعلى الوضوء كل في موقعه
الذي صرح به في نهج الانام خلاف ذلك فانه قال فيه واما وطي المستحاضة فان كانت قليلة فلا ينبغي الاشكال في جوازه لانها حدث اصغر و
هو غير مانع من الوطي وان كانت غيرها فقد اختلف الاصحاب فيه هذا حجة القول الاول اخبار منها موثقة زرارة وفضيل عن احدهما ع قال
المستحاضة تكف عن الصلوة ايام اقرائها وتحتاط بيوم او اثنين ثم تغتسل كل يوم وليلة ثلث مرات وتحتشي لصلوة الغداة وتغتسل و
تجمع بين الظهر والعصر بغسل وتجمع بين المغرب والعشاء بغسل واذا حلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها واجيب عنه بان المراد

منه

بحل الصلوة زوال المانع عنها اعني الحيض بانقضاء ايامها على حسب حال المستحاضة من كونها ذات عادة او مبتدئة فلا يفيد توقف حل الوطي
على اكثر من زوال الحيض قال في الحدائق بعد ذكرها وهي مع ضعف سندها وخلوها من ذكر الوضوء لا تدل على المطلوب بل انما دلت على نقيضه
اذ الظاهر ان المراد بحل الصلوة الخروج من الحيض كما في قوله لا تحل الصلوة في الدار المغصوبة فاذا خرجت حلت فان معناه زوال المانع الغصبي وان
افتقر بعد الخروج منها الى الطهارة وغيرها من الشرائط انتهى وذكر بعض المحققين في ما يكون تقريبا لهذا الجواب وهو ان الظاهر من الحل الغير
عرفا هو حل الصلوة لها في مقابل حرمتها عليها لا اجزائها وصحتها في مقابل فسادها لان الحل لا يراد به الا بلحاظ المراد بها المعنى الاعم الشامل
للوجوب لعدم تعقل المعنى الاخص في العبادات ثم قال ويؤيده التي صحة الصلوة تتوقف على الاحتشاء والاستثفار ولا يتوقف عليهما الوطي قطعا
كيف لا ولو اريد اباحة الدخول من جميع الجهات لزم توقف حل الوطي على الجزائه سائر مقدمات الصلوة التي لا تباح الصلوة بدونها ولكن
الانصاف انه لا وقع للجواب المذكور لان المراد ما يتوقف عليه اباحة الصلوة من حيث الاستحاضة كما لا يخفى على من تدبر في صدر الرواية حتى
انتهى الى ذيلها وان المتبادر عرفا من الحل المذكور فيها انما هو اباحة الدخول في الصلوة في مقابل الحدث الحاصل للمستحاضة المانع من الصلوة
لا معه في مقابل الحرمة الذاتية التي كانت حاصلة في حقها في حال كونها حائضا وقد اجاد صاحب الحدائق ره حيث ترك الى صاحب واما
طعنه في متنها من حملها على ما ذكره من ان المراد من حل الصلوة الخروج من الحيض فهو مبني على رجوع قوله في آخر الرواية فاذا حلت لها الصلوة
الى الخوه الى ما ذكر في صدر الرواية من قوله تكف عن الصلوة ايام اقرائها وهو تعسف ظاهر كما لا يخفى على الخبير الماهر فان هذا الكلام انما
هو مرتبط بحكم المستحاضة المذكور بعد حكم الحائض هذا كلامه ره ويندفع النايب المذكور بذلك ايضا ما عرفت من ان المراد ما يبيح الصلوة
للمستحاضة بعنوان كونها مستحاضة وقد يجاب ايضا عن الاستدلال بالموثقة المذكورة بعد تسليم دلالتها على المطلوب بحملها على الاستحباب
جمعا بينها وبين ادلة الجواز المؤيدة بالاصل الموافقة للشريعة السمحة السهلة ولا يخفى ان الادلة المشار اليها صالحة لتقييدها بالموثقة المذكورة
فلا يبقى وجه للحمل على الاستحباب بعد تسليم الدلالة ولعله يتضح الوجه في ذلك عند التعرض لذكرها انشاء الله تعالى ومنها صحيحة عبد الرحمن
بن ابي عبد الله البصري قال سألت ابا عبد الله ع عن المستحاضة ايطأها زوجها وهل تطوف بالبيت قال تقعد قرئها الذي كانت تحيض فيه
فان كان قرؤها مستقيما فلتأخذ به وان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم او يومين ولتغتسل ولتستدخل كرسفا فان ظهر على الكرسف
فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر ثم تصلي فان كان دما سائلا فلتؤخر الصلوة الى الصلوة ثم تصلي صلوتين بغسل واحد وكل شيء استحلت به
الصلوة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت قال في الحدائق وهي مع صحة سندها صريحة في المراد عارية عن وصمة الايراد وهي كما ترى
قد اشتملت اولا على حكم الحيض والاستظهار ثم حكم المستحاضة وانها تصلي بعد الاتيان بالاغسال الثلثة ثم ذكر ان كل شيء استحلت به الصلوة
وكان مبيحا لها فهو مبيح لاتيان زوجها وطوافها انتهى ولعله غير بوجوه احدها ما اجيب به عن الاستدلال بالموثقة السابقة من ان المراد
بحل الصلوة زوال المانع عنها يعني الحيض بانقضاء ايامها فلا يفيد توقف حل الوطي على اكثر من زوال الحيض ولا يخفى غرابته لان المعنى
المذكور لا يلائم قوله ع استحلت به الصلوة بعد ذكر الافعال لان معنى الاستحلال انما هو الاستباحة والاتيان بما هو مبيح للصلوة لا الحل
القهري الحاصل بغير اختيارها حتى يصير عبارة عن مجرد زوال المانع الذي هو الحيض كما اشار اليه صاحب الحدائق ره بانها انما في المستند
حيث قال الذي اظن من معناها ولا اقل من احتماله ان قوله ع وكل شيء عطف على قوله غسل واحد يعني وتجمع كل صلوتين بغسل وكذا
بكل شيء يتوقف عليه الصلوة من الوضوء وغسل البدن وغيرها فلا يتوقف كل من الصلوتين على تجديد شيء من هذه الامور كما لا
يتوقف على تجديد الغسل بل تجمع بين كل صلوتين بواحد منها وقوله ع فليأتها حكم متفرع على قوله فلتحتط او لتغتسل وتستدخل كرسفا واما
تفريع قوله ع فليأتها على قوله وكل شيء فلا ارى له سلاسة بل وجها هذا كلامه ره وانت خبير بان الاحتمال الذي ابداه من قبيل الموهومات
التي لا تنصرف اليها الالفاظ كما لا يخفى على من له خبرة باساليب الكلام لان ما ذكره مبني على قطع قوله ع فليأتها عما اتصل بها ورجوعها الى ما قبل
الجمل المفرعة بها ويزيده في ضعف الاحتمال المذكور ان الاذن في الطواف معطوف على الاذن في اتيان زوجها فيلزم ان يكون [illegible]
وناهيك في سقوط الاحتمال المذكور وبعده انه لم يخطر ببال احد من قبله الى زمانه ثم انه انما في المستند ايضا بعد كلامه ره الذي حكينا
من قوله مع انه على فرض تسليم التفريع لا دلالة لها على وجوب التأخير في عدم الحلية قبل هذه الامور اصلا وكانه الى هذا الوجه اشار صاحب
الجواهر ره حيث قال لا دلالة لها على الاشتراط المذكور الا بالمفهوم الضعيف في نفسه فضلا عن المقام انتهى وانت خبير بان قوله ع فليأتها
ليس تفريعا وانما هو خبر لكل شيء المتضمن للشرط ولهذا اتصل الخبر بالفاء غاية ما هناك ان العائد من الجملة الخبرية محذوف او وضوح والتقدير

وكلشيء استحلت به الصلوة فرجها مأذون في اتيانها به ومن المقرر في محله ان مفهوم الجملة الشرطية من اقوى المفاهيم وان شئت قلت
ان ذكر هذه الجملة مبنية على مقدمة مطوية هي مسلمة عندهم وهي عدم حلّ وطيها نظرا الى انه لولا تلك المقدمة كان ذكر هذه الجملة لغوا وهو واضح حجة
القول الثاني طائفة من النصوص منها صحيحة محمد بن مسلم التي رويها المص ره في المعتبر حيث قال روى الحسن بن محبوب في كتاب المشيخة عن ابي
ايوب عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع في الحائض اذا رات دما بعد ايامها التي كانت ترى الدم فيها فلتقعد عن الصلوة يوما او يومين
ثم تمسك قطنة فان صبغ القطنة دم لا ينقطع فلتجمع بين كل صلوتين بغسل ويصيبها زوجها ان احبت وحلت لها الصلوة ومنها
موثقة سماعة قال المستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين وللفجر غسلا وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل لكل
يوم مرة والوضوء لكل صلوة وان اراد زوجها ان ياتيها فحين تغتسل ومنها صحيحة صفوان بن يحيى عن ابي الحسن ع قال قلت جعلت فداك
اذا مكثت المرأة عشرة ايام ترى الدم ثم طهرت فمكثت ثلثة ايام طاهرا ثم رات الدم بعد ذلك تمسك عن الصلوة قال لا هذه مستحاضة
تغتسل وتستدخل قطنة بعد قطنة وتجمع بين صلوتين بغسل وياتيها زوجها اذا اراد ومنها ما في المعتبر عن عبد الملك بن اعين عن ابي
عبد الله ع قال سئلته عن المستحاضة كيف يغشاها زوجها قال ينظر الايام التي كانت تحيض فيها فلا يقربها ويغشاها فيما سوى ذلك ولا
يغشاها حتى يامرها فتغتسل ثم يغشاها اذا اراد وبمضمونها رواية الشيخ عن مالك بن اعين ومنها ما في الفقه الرضوي حيث قال ع بعد ذكر
المستحاضة والوقت الذي يجوز فيه نكاح المستحاضة وقت الغسل وبعد ان تغتسل وتتنظف لان غسلها يقوم مقام الطهر للحائض ومنها
صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال المستحاضة تنظر ايامها فلا تصلي فيها ولا يقربها بعلها فاذا جازت ايامها ورات الدم يثقب
الكرسف اغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه وتعجل هذه وللمغرب والعشاء غسلا تؤخر هذه وتعجل هذه وتغتسل للصبح وتحتشي وتستثفر ولا
تحني وتضم فخذيها في المسجد وسائر جسدها خارج ولا ياتيها بعلها في ايام قرئها وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت
كل صلوة بوضوء وهذه ياتيها بعلها الا في ايام حيضها وهذه الصحيحة قد استدل بها بعضهم لهذا القول بتقريب ان المراد بالقرء في قوله ع في ايام
قرئها انما هو الطهر بدلالة انه لو لم يكن المراد ذلك لزم التكرار لانه ع نهى عن قربها في ايام قرئها لحيضها في صدر الصحيحة بقوله ولا يقربها بعلها
وبدلالة انه يجب ان يحصل التخالف بينها وبين القليلة المفهوم من قوله ع اخيرا وهذه ياتيها بعلها وح فيجب ان يحمل النهي عن اتيان بعلها
اياها في ايام قرئها على ما قبل الغسل واجاب في الجواهر عن الاول بامكان ان يجعل قوله ع فيها ويصيبها زوجها بيانا لحكم المستحاضة في
نفسه ثم قال وهو قريب جدا مع امكان تاييده ايضا بانه لو اريد منه حلية الصلوة فعلا لكان اللازم ان لا يجوز ان توطئ المستحاضة
اذا فعلت الافعال وصلت بها ثم دخل وقت الصلوة الثانية وذلك لعدم حلية الصلوة فعلا لوجوب تجديد الافعال لها وهو مناف
لقولهم انها اذا فعلت ذلك كانت بحكم الطاهر ودعوى تقييد ذلك بما اذا لم يدخل وقت الثانية مثلا لا وجه له ولا شاهد عليه اذ اقصى ما
يستفاد من كلمات الاصحاب انها متى اخلت بالافعال لم تكن بحكم الطاهر وهذا غير صادق عليها في هذا الحال اذ الغرض اتساع الوقت
فلا يقدح عدم مبادرتها الى ذلك ولا يكون ذلك مخرجا لها بحكم الحائض فلا ينقض حكم طهارتها الاولى بالنسبة الى الوطي ونحوه الا اذا
خرج الوقت ولم تفعل ما وجب عليها فتامل انتهى واما الثانية فقد اجاب عنها في المستند بعد مصيره الى عدم توقف جواز اتيانها على شيء
من الافعال بوجهين احدهما انها لا تدل على الحرمة قبل الاغتسال اذ غاية مدلولها انما هي المرجوحية وهي تحصل بالكراهة ووافقه في هذا
الجواب صاحب الجواهر ره ولا باس به وثانيهما انه يمكن ان يكون المراد بقوله ع فحين تغتسل هو وقت جواز الغسل اي مضي ايام الحيض ثم قال
وهو وان كان مجازا لكن الحمل على ما بعد الغسل ايضا مجاز لا ترجيح له على الاول كثيرا انتهى وعرضه انه لا بد من اضمار لفظ مضي الغسل
لعدم كون الترخيص ناظرا الى حال اشتغالها بالغسل قطعا ولا ترجيح لاضمار لفظ بعد على اضمار لفظ الجواز قلت قد تقرر في صناعة
الاصول ان الظهور النوعي الحاصل في انظار اهل العرف عند عرض الكلام عليهم معتبر ولا ريب في ظهور اضمار لفظة بعد وقد التفت اليه بعض
الاعلام حيث قيد النفي بقوله كثيرا والانصاف ان السابق الى الاذهان انما هو ما يفيده اضمار لفظة بعد واما الثالثة فقد ناقش
في دلالتها صاحب الجواهر ره بان قوله ع فيها ويأتيها زوجها اما جملة مستانفة لبيان حكم المستحاضة او معطوفة على الجملة السابقة وهي
على التقديرين ظاهرة في جواز اتيانها مطلقا حتى قبل اغتسالها للاستحاضة والواو ليست للترتيب على الاصح واما الرابعة فيمكن المناقشة
فيها بامكان ان المراد بالغسل فيها هو غسل الحيض وان النهي عن غشيانها قبل الغسل انما هو للكراهة الا ان يقال ان النهي ظاهر في التحريم
فلا يعدل عنه وح لا ينطبق على غسل الحيض لقيام الدليل على الكراهة فيها لكن يمكن ان يدعى سريان الاجمال الى لفظ الحديث واما

في التهذيب والشيخ عنه ونيابة معا

الخامسة فيمكن المناقشة في دلالتها بان المراد بالغسل المامور به هو غسل الحيض دون الاستحاضة واما السادسة فقد اجاب عنها
في الجواهر بان تعليلها كالصريح في الجواز قبل الغسل والامر بالغسل للافضلية او ان مقاربتها قبل الغسل مكروه لما عرفت سابقا
من جواز وطي الحائض قبل الغسل حجة القول الثالث رواية اسمعيل بن عبد الخالق المنقولة عن قرب الاسناد قال سئلت ابا عبد
الله ع عن المستحاضة كيف تصنع قال اذا مضى وقت طهرها الذي كانت تطهر فيه فلتؤخر الظهر الى اخر وقتها ثم تغتسل ثم تصلي الظهر والعصر
فان كان المغرب فلتؤخرها الى اخر وقتها ثم تغتسل ثم تصلي المغرب والعشاء فاذا كان صلوة الفجر فلتغتسل بعد طلوع
الفجر ثم تصلي ركعتين قبل الغداة ثم تصلي الغداة قلت يواقعها زوجها قال اذا طال بها ذلك فلتغتسل ولتتوضأ ثم يواقعها
ان اراد ووجه الاستدلال واضح لكن قال في الحدائق الظاهر ان المراد بالوضوء المعنى اللغوي وهو غسل الفرج وهذا ذكره مو
ره في عداد الاخبار الدالة على توقف وطيها على الغسل والانصاف ان الواو وان لم يكن للترتيب الا ان المنافي من اخبر مع
من الافعال المتدرجة في الوجود بحسب الذكر وعطفه على ما قبله في اللفظ هو كونه متاخرا في الوجود وقد اجاب عنها في المستند
بانها ضعيفة لا تصلح للحجية مع انه علق الوجوب فيها على طول الاستحاضة ومفهومه انه عدم وجوب الغسل والوضوء او عدم جواز الوطي
لو مع الغسل قبله وكل منهما خلاف الواقع فارتكاب نوع من التجوز منه لازم انتهى حجة القول الرابع وان لم اقف على من تعرض لذكرها لكن
يشير ان تكون هي رواية اسمعيل بن عبد الخالق المتقدمة بتقريب ان المراد بالوضوء غسل الفرج وان تاخيره عن الغسل يعطي كون
غسل الفرج عند ارادة الوطي والا فالاغتسال بدونه لا يصح وان تكون هي ما في عبارة الفقه الرضوي من قوله ع ولا يجوز نكاح المستحاضة
حتى تغتسل وتنظف بتقريب ان المراد بالتنظف غسل الفرج عند ارادة الوطي ولكن لا يخفى ضعفهما استدلالا ولا حجة القول الخا
مس تمسك به في ك والمستند من الاصل وعموم قوله تع فاذا تطهرن فاتوهن والاطلاقات حل الوطي من قوله ع في صحيحة ابن سنان ولا باس بان ياتيها
بعلها متى شاء الا في ايام حيضها وفي صحيحة صفوان بن يحيى ويأتيها زوجها اذا اراد وحينئذ فان قوله ع ياتيها عطف على قوله تغتسل
فلا يترتب على المعطوف عليه كما توهم مع انه لا وجه للترتيب فيها الصلوة والوضوء فاذا دام دم المستحاضة وعليه مثل ايام حيضها اتاها زوجها
متى شاء بعد الغسل او قبله ومعلوم ان التمسك بالعمومات والاطلاقات انما يتم بعد انتفاء المخصص والمقيد وقد ادعى في المستند
ان شيئا مما استدل به ارباب الاقوال الاخر لا يدل على مطلوبهم حجة القول السادس حمل ما دل على النهي عن الوطي بدون الغسل على
الكراهة جمعا بينه وبين ما دل على الاذن بدونه من حجة القول السابق واذ قد عرفت ذلك فاعلم انه ذكر بعض المحققين في تحقيق المقام
واختيار ان ما يتوقف عليه الوطي انما هو الغسل فقط والتحقيق انه ان اراد بذلك نفي القول الاول توقف الوطي على فعل الافعال
لاجله وان فعلها قبل ذلك للصلوة فقد عرفت سابقا كفاية الغسل للصلوة لكل عبادة مشروطة بالطهارة فضلا عن الوطي وان اراد
من مقتضى الاجماعات المنقولة توقفه على فعل تلك الافعال للصلوة ففيه انه ليس في الاخبار ما يدل عليه وقوله ع في موثقة زرارة فاذا
حلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها وقوله ع في رواية البصري وكل شيء استحلت به الصلوة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت لا دلالة
في شيء منهما على اعتبار ما عدا الغسل اما الثاني فلما تقدم من ان الطواف لا يكفي فيه ولا يشترط من الافعال التي فعلت للصلوة الا الغسل لا اعتبار تجديد
ما عداه لو عكف قدح تركها للصلوة في صحته بعد ان فعلت له فتعين ارادة الغسل فقط فهو المعتبر ايضا في حل الوطي واما الرواية الاولى فان
اريد من الشرط فيها حلية الصلوة فعلا من جهة جميع الامور اللازمة على المستحاضة فاللازم منه عدم جواز وطيها بعد الصلوة اذ لا يجوز
لها الصلوة ح فعلا لتوقفها على تجديد الوضوء والقطنة وغسل الفرج فتعين ان يراد بالشرطية اما توقف حل الوطي على حل الصلوة
من جهة الغسل فقط واما توقفه على حلية الصلوة فعلا من جميع الجهات في زمان ما ولو ارتفعت عند الوطي واما عدم جواز الوطي الا
بين الافعال والصلوة مع معاقبة الوطي لها لئلا يخرج الافعال عن قابلية الصلوة معها والثالث مع انه خلاف الاجماع مستلزم لخلاف العرف
اذ بمقدمات الوطي يخرج الافعال عن قابلية الصلوة بها لكونه اشتغالا بغير مقدمات الصلوة مع استلزامه الاخلال ببعضها كلزوم الصلوة
ووضع الخرقة الملازمين لخروج الدم فدار الامر بين احد الاولين والاول مستلزم لتقييد الحلية بكونها من جهة الغسل فقط والثاني مستلزم لعدم
مقارنة زماني الشرط والجزاء وهو خلاف الظاهر في مثل هذا التركيب فلو لم يترجح الاول بقرينة الرواية الثانية التي تقدم ان المراد بها حلية
الصلوة من حيث الغسل فقط فلا اقل من التساوي فيقتصر على المتيقن وهو التوقف على الغسل وينفي الباقي باطلاق الرواية الثانية في كفاية
الغسل فالاقوى توقف الوطي على الغسل فقط ثم قال بل يظهر من جامع المقاصد ان الخلاف فيه لا غير وان المراد بالافعال هي الاغسال

كتاب الطهارة

حيث قال في شرح قول المصنف ومع الافعال تصير بحكم الطاهرات المراد بالافعال جميع ما تقدم من الغسل والوضوء وغيرهما الى ان قال في
اللوح من فهم من عبارتنا انها بدون الافعال لا يباح لها زوجها وانما يراد بها الغسل خاصة اذ لا تعلق للوطي بالوضوء واختاره في المنتهى
واسنده الى ظاهر عبارات الاصحاب واستدل بالاخبار الدالة على الاذن في الغسل بعد الوطي انتهى وفيه اولا ان دعوى ان الطواف
لا يكفي فيه ما فعلته للصلوة ثم ما عدا الغسل فلان ما عند ارادته غسل الفرج وتغيير القطنة والوضوء فلا يكون ذلك الذي فعلته للصلوة
شرطا في طوافها ممنوعة ولا دليل عليه بل نقول ان الدليل على خلافه موجود وهو الاجماع المدعى في كلمات جماعة من ابن ادريس
ره والمصنف ره والعلامة ره والشهيد وصاحب ك ره على انها اذا فعلت الافعال صارت بحكم الطاهر وقد صرح بعضهم بطوافها بذلك
في التذكرة عند دعواه الاجماع على ذلك وح نقول انه اذا لم يختص شرط الطواف في الغسل لم يصلح افرانه بالوطي في الحديث قرينة
على توقف حله على الغسل دون غيره وثانيا ان ما ذكره في منع دلالة الرواية الاولى لا يخلو من نظر اذ لقائل ان يقول ان المراد بها
ليس شيئا من الاحتمالات التي ذكرها بل المراد بقوله وكل شيء استحلت به الصلوة هو ما ذكره الاصحاب بقولهم اذا فعلت ذلك
كانت بحكم الطاهر فالمراد به هو ان كل شيء صارت من جهته في ظاهر مستبيحة للصلوة فزوجها مأذون في اتيانها من جهته
فيكون حله مستمرا من اول الفراغ من الافعال الى اخر وقت الصلوة على قول من قال ببقاء اثر الغسل الى ذلك الوقت والى زمان
الغسل الاخر الذي وقته بعد وقته على القول الاخر واما ما ذكره المحقق المذكور ره من ان تقدم الوطي قبل فعل الصلوة مستلزم
لخلاف الفرض نظرا الى ان مقدمات الوطي يخرج الافعال من قابلية الصلوة بها لكونها اشتغالا بغير مقدمات الصلوة مع استلزام
الاخلال ببعضها كاخراج القطنة ورفع الخرقة الملازمين لخروج الدم فلا يتجه على هذا البيان الذي ذكرناه لعدم انحصار وقت الوطي
فيما قبل الصلوة حتى يلزم خلاف الفرض ولكون اخراج القطنة ورفع الخرقة من لوازم الوطي فلا ضير فيه اذا لم تخرج القطنة ولم ترفع
الخرقة قبل ذلك وعلى ما ذكرناه من البيان لا يرد ما ذكره من تخالف الشرط والجزاء بحسب الزمان ايضا لما عرفت من ان كونها بحكم الطاهر
مستمر من اول زمان الفراغ من الافعال الى اخر الوقت او الى الغسل الاخر والحاصل ان حل الصلوة كناية عن كونها بحكم الطاهر وهذا المعنى
يحصل على القول بعدم صحة الصلوات الاخر منها بعد ذلك الا بغسل جديد وافعال تحدثها لها لكن مع صحة سائر ما يشترط بالطهارة
منها كما يصح على القول بانها يصح لها بعد ذلك من الصلوة ايضا ما شاءت وبعبارة اخرى ليس المراد بحل الصلوة لها الشانية البعيدة
اعني الخلو عن الحيض ولا الفعلية من جميع الجهات وانما المراد به الشانية القريبة وهي صيرورتها بحكم الطاهر بحيث يصح منها ما يصح من الطاهر في
الجملة ولو كان حل الصلوة في بعض اوقاتها وحل ما عليها اعم من ذلك وثالثا ان ما استظهره من جامع المقاصد ليس في محله لانه صرح
فيه بتعميم الافعال في جانب المنطوق فلا يصح ان يكون المراد بها في المفهوم غير ذلك فالظاهر انه اراد ان المراد بانتفاء الجميع هو انتفاؤه
بانتفاء خصوص بعضها الذي هو الغسل وعلى تقدير كون مراد جامع المقاصد ما ذكره نقول ان توجه المنع اليه اوضح ثم ان ما ذكره المحقق
الثاني ره من انه لا تعلق للوطي بالوضوء اول الكلام لانه انما نظر الى غيرية دم الاستحاضة فوجد انها يجوز اتيانها اذا كانت بغير وضوء
ولا اغتسال نفاس حال ذات دم الاستحاضة على حال الخالية منه لان الاحكام تعبدية توقيفية ويجوز ان يكون صيرورة ذات الدم بحكم
الطاهر عند الشارع منوطة بالغسل والوضوء جميعا بل بانضمام تغيير القطنة ونزع الخرقة ولذا لنا الاحاطة باسرار احكام الشرع وقد
دل الدليل على ان كل ما تستبيح به الصلوة تستبيح به زوجها وطيها ومفهومه الانتفاء عند انتفاء شيء فالتحقيق في المقام هو ان
صحيحة عبد الرحمن وموثقة زرارة والفضيل الدالة على اعتبار جميع افعال المستحاضة في جواز الوطي وهما مع ذلك مؤيدتان بالشهرة فيما
بين القدماء بل ربما استظهر اتفاقهم من جملة من عبارات الاصحاب مثل ما في المعتبر من قوله وهل يحرم على زوجها وطؤها او ماء
الاصحاب الى ذلك وهو معنى ما قالوه ويجوز لزوجها وطؤها اذا فعلت ما تفعله المستحاضة انتهى وما في التذكرة من قوله الظاهر من
عبارات علمائنا اشتراط الطهارة كما بالحائض قالوا يجوز وطؤها اذا فعلت ما تفعله المستحاضة انتهى وما قاله في الذكرى من ان ظاهر
الاصحاب توقف حل الوطي على ما توقف عليه الصلوة والصوم من الوضوء والغسل لقولهم يجوز وطؤها اذا فعلت ما تفعله المستحاضة
انتهى وحكى مثل هذه العبارة عن شرح الجعفرية وما حكاه بعضهم عن كشف الالتباس من ان ظاهر الاصحاب المنع مع الاخلال
بالافعال انتهى وح نقول انهما مقيدتان لما دل على اعتبار الغسل والوضوء وما دل على اعتبار الغسل وحده وللاطلاقات الدالة على
بتجويز وطي المستحاضة او تجويز وطي الازواج بعد مضي ايام الحيض فالاقوى هو القول بتوقف حل الوطي على جميع افعال المستحاضة على

تغيير القطنة وهو حكم تعبدي لا بد فيه من اقتفاء مقتضى الدليل تنبيه قال بعض المحققين يمنع انها ان لم تكن مستمرة تعمل الصلوة كما
او سبقت الاستحاضة قبل الوقت فهل لها ان تغتسل لاجل الوطي الاقوى ذلك كما هو ظاهر رواية مالك بن اعين وقرب الاسناد
ثم قال ولو اغتسلت لعبادة مشروطة بالطهارة في غير وقت الصلوة كما مر من صحته اكتفى به للوطي بل الاحوط ان لا يوقع الغسل
لخصوص الوطي والاحوط منه ان لا يواقعها الا مستبيحا بالاغسال بل بجميع الافعال لاجل الصلوة والاحوط منه ان تجمع بين الافعال
للصلوة وبين الافعال لخصوص الوطي قلت ما قواه من الحكمين الاولين هو الاقوى وندب الاحتياط واضح لا سيما انه يشتمل على
مسئلتين الاولى انه صرح جماعة من المتأخرين بان غسل المستحاضة مثل غسل الحائض الا انه يجب فيه الموالاة وذكر بعضهم ان
الوجه في ذلك استمرار الحدث وخروجه في حال الاغتسال وقد عرفت انه مضر بالطهارة وناقض لها وقد شرع مبيحا للضرورة
فيقتدر بقدرها وكذا الحال في وضوئها وان لم نقل بوجوب الموالاة فيه للمعنى في مطلق الوضوء وهو جيد الثانية في انها تنوي
بطهارتها رفع الحدث او الاستباحة قال العلامة ره في المنتهى قال ابن حمزة سائر الاغسال لا بد فيه من تقدم الوضوء عليه
او تأخره عنه وتنوي في الغسل والوضوء معا رفع الحدث او استباحة الصلوة ان كان الغسل واجبا سوى غسل من سعى الى المصلوب بعد
ثلثة ايام وهذا يفهم منه ان المستحاضة تنوي رفع الحدث ايضا والوجه عندي انها تنوي الاستباحة لا رفع الحدث لنا ان دم
الاستحاضة حدث بالاجماع ولا يزول بالغسل والوضوء فيستحيل نية رفعه لان المراد بالنية تخليص بعض الافعال في الوجه الذي يقع عليه
وتمييز بعضها عن بعض بحيث يقع الفعل على الوجه الذي نواه وهذا انما يتحقق في فعل يصح وقوعه على الوجه الذي نوى ولم يبلغنا في الاخبار
الصحيحة انها مع الاغتسال او الوضوء تكون طاهرة وقضية في الباب انما تدل على الصلوة وغيرها من الافعال المشروطة بالطهارة ثم
قال اذا عرفت هذا فصاحب السلس والبطن والمتيمم ايضا لا ينوون رفع الحدث بل استباحة الصلوة فلو انقطع حدث احدهم وجب عليه
استيناف طهارة اخرى انتهى وقال المحقق الاردبيلي ره في شرح قوله في الارشاد وغسلها كالحائض بل يمكن كونه اجماعيا الا في نية
رفع الحدث ويمكن عدم الفرق بينهما ايضا لعدم اعتبار الدم الموجود شرعا وما نريد بالرفع الا هذا فتأمل انتهى ولكنك خبير بان ما ذكره
ليس الا معنى الاستباحة وانهم لا يريدون بالرفع ذلك وانما يريدون به ايجاب حالة مستمرة لا ترتفع الا بحدث اخر وليس الامر فيما نحن فيه
على هذا المنوال اذ لا اقل من ارتفاع استباحة الصلوة بدخول وقت صلوة اخرى ثم ان كلام العلامة ره في التذكرة يعطي وجوب القول
بالتفصيل بين وضوئها وغسلها لانه ذكر فيها ما صورته قال بعض علمائنا اذا اجتمع الوضوء والغسل نوت في الوضوء الاستباحة و
في الغسل رفع الحدث تقدم الوضوء او تأخر لان الحدث باق مع التقدم ومع التأخر يرتفع الحدث بالغسل والحق تساويهما في النية لاشتراكهما
في علية رفع الحدث انتهى وما ذكره من التساوي هو الحق الا ان كلامه ره موهم لكون التساوي في رفع الحدث والا كان اللازم ان يقول
لاشتراكهما في علية الاستباحة وكيف كان فالحق ما ذهب اليه في المنتهى من نية الاستباحة في الوضوء والغسل لعدم امكان رفع الحدث
باستمرار الدم الموجب له ولا ارتفاع الاثر باتمامه اه كما عرفت



الفصل الرابع في النفاس

قوله النفاس دم الولادة اعلم
ان النفاس بكسر النون في اللغة بمعنى الولادة ولهذا يقال للولد منفوس ومنه قول ابي صخر الهذلي اذا نفس المنفوس من آل خالد
بدا كرم للناظرين وطيب وفي الحديث لا يرث المنفوس حتى يستهل صائحا وهو اما مأخوذ من النفس بمعنى الدم كما يقال ذو نفس سائلة
او من تنفس الرحم بالدم اي قذفها به كما يقال تنفس الموج اذا قذف بالماء الى خارج البحر او من النفس التي هي الولد قال ابن الاثير في النهاية
يقال نفست المرأة ونفست فهي منفوسة ونفساء اذا ولدت فاما الحيض فلا يقال فيه الا نفست بالفتح ومنه الحديث ان اسماء ابنة
عميس نفست بمحمد بن ابي بكر انتهى والنفساء بضم النون وفتح الفاء وقد يفتح النون ويسكن الفاء والجمع نفاس بكسر النون مثل
عشراء وعشار وفي الصحاح انه ليس في كلام العرب فعلاء يجمع على فعال الا نفساء وعشراء ويجمعان على نفساوات وعشراوات
انتهى ثم انه قد صرح جماعة من الفقهاء بما صرح به المصنف ره من ان النفاس دم الولادة وهل هو حقيقة شرعية او من حقيقة المتشرعة
او من مصطلحات الفقهاء الظاهر من بعض الاعلام هو الاول لانه قال فيه صرح كثير من الاصحاب بان النفاس منقول في الاصطلاح الى
دم الولادة وظاهرهم انه من الاسماء الشرعية ويحتمل كلامهم انه من مصطلحات المتشرعة والاقرب الاحتمال الاول لبعد تصرف
المتشرعة بل الظاهر انهم تابعون للشارع في الاوضاع انتهى ولا يخفى غرابة مدعاه وما ذكره له من التعليل ولهذا قال في الجواهر انه من
عرف الفقهاء وحكاه عن نص غير واحد من الاصحاب ثم قال وفي اثبات كونه شرعا نظر انتهى وسبقه الى ذلك صاحب الحدائق

حيث قال بعد ذكر معناه اللغوي وكيف كان فقد نقله الفقهاء عن معناه اللغوي الى آخره وهو الدم الخارج في الولادة في الجملة انتهى و
الأظهر انه من الحقائق العرفية العامة من باب حذف المضاف والاستغناء عنه بالمضاف اليه كما يحذف المضاف في صلوة الجمعة
عند الفقهاء فيعبرون بالمضاف اليه عن المضاف الذي هو الصلوة وقد كثر الاستعمال في العرف حتى بلغ اللفظ مبلغ الحقيقة
قوله وليس لقليله حد بلا خلاف وعليه الاجماع في كلام جماعة كثيرة ويمكن تحصيل الاجماع عليه من ملاحظة كلماتهم مع عدم
الخلاف في المسئلة واستدل عليه مع ذلك بما رواه علي بن يقطين في الصحيح عن ابي الحسن ع انه سئله عن النفساء فقال تدع الصلوة ما
دامت ترى الدم العبيط نظرا الى انه يدخل فيه ما لو لم تره الا لحظة وروى الشيخ ره عن ليث المرادي عن الصادق ع عن النفساء كم حد نفاسها حتى
يجب عليها الصلوة وكيف تصنع قال ليس لها حد وظاهره انه لا حد للنفاس في شيء من الطرفين لكن حمله في [illegible] وغيرها على ان المراد
هو السؤال عن حده في جانب القلة حيث ان الاخبار قد تضمنت حده في جانب الكثرة فسئل الراوي عن حده في جانب القلة كما في
الحيض من وجود الحد بذلك فاجاب ع بانه لا حد له وعن الشيخ ره انه حمله على انه ليس له حد شرعي لا يزاد عنه ولا ينقص بل ترجع الى عاداتها او الى
الظاهر قوله ولو ولدت ولم تر دما لم يكن لها نفاس يعني انها لو لم تر الدم في الايام التي يحكم فيها بكون الدم الموجود نفاسا لم يكن لها نفاس ويحكم
عليها بالطهارة ووجوب الاتيان بما هو مشروط بها وهذا الحكم مما اجمع علماؤنا وليس موضوعه مجرد فرض لانه واقع وان كان نادرا
فقد ذكر العلامة ره في التذكرة ان امرأة ولدت في عهد رسول الله ص فسميت ذات الجفوف قوله ولو رأت قبل الولادة كان طهرا
اتفقوا ظاهرا على ان الدم الخارج قبل الولادة بان لم يبرز شيء من الولد ليس بنفاس وان الدم الخارج بعد الولادة بان خرج تمام الولد واما
المصاحب لخروج الولد وهو الذي خرج بعد خروج بعض الولد وقبل خروج بعضه الآخر فقد اختلفوا فيه على قولين احدهما انه نفاس
وهو الذي صرح به الشيخ ره في ط حيث قال وكل دم يخرج قبل الولادة لا يكون نفاسا لان ذلك لا يكون الا مع الولادة او بعدها سواء
كانت الولادة للتمام او النقصان او الاسقاط انتهى وقال في ف وما يخرج معه يعني الولد عندنا يكون نفاسا انتهى وهذا القول
هو المشهور وثانيهما انه ليس بنفاس وان النفاس مختص بما كان بعد خروج الولد بتمامه وهو المنقول عن مصباح السيد وجمل الشيخ ره
والوسيلة والغنية وربما احتمل في كلام المصنف في المعتبر انه رام الجمع بين القولين لانه قال فيه بعد نقلهما التحقيق ان ما تراه مع
الطلق ليس بنفاس وكذا ما تراه قبل خروج الولد اما ما يخرج بعد ظهور شيء من الولد فهو نفاس وقال في الحدائق بعد حكايته و
كانه اراد بذلك الجمع بين القولين المذكورين بحمل قول المرتضى عقيب الولادة على ما هو اعم من خروج الولد او شيء منه انتهى و
انت خبير بخفاء دلالة عبارة المعتبر على ذلك بل الظاهر انه اراد تحقيق الحكم وعلى تقدير دلالته على ذلك يتوجه المنع على انطباق
عبارة ارباب القول الثاني عليه فان المنقول عن عبارة المصباح ان النفاس هو الدم الذي تراه المرأة عقيب الولادة ومثله
عبارة الشيخ ره عن الجمل المحكية ومعلوم ان الولادة عبارة عن خروج الولد بتمامه واضافة لفظة عقيب اليها تصيرها نصا في كون
خروج الدم بعد خروج تمام الولد وقال العلامة ره في لف بعد نقل القولين والظاهر انه لا منافاة بينهما فان كلام الشيخ ره في الجمل
محمول على الغالب لان النفاس يجب ان يكون عقيب الولادة انتهى ولا يخفى ان تنزيل الحد على الغالب في غاية البعد حجة القول الاول
امور احدها ما ذكره الشيخ ره في ف من دليلنا ان اسم النفاس يتناوله لانه دم وقد خرج بخروج الولد اذا تناوله اللفظ حمل على عمومه وورد هذا
الباب ثانيها الاتفاق المنقول في كلام الشيخ ره في ف بقوله عندنا كما تقدم وهو اولى من الاجماعات التي يدعيها هو ره فيكون من قبيل
نقل الكاشف ثالثها ما عن مجالس الشيخ ره بسند معتبر عن زريق بن الزبير قال سأل رجل ابا عبد الله ع عن امرأة حامل رأت الدم فقال
تدع الصلوة قال فانها رأت الدم وقد اصابها الطلق فرأته وهي تمخض قال تصلي حتى يخرج راس الصبي فاذا خرج راسه لم يجب عليها الصلوة
وكلما تركته من الصلوة في تلك الحال لوجع او لما هي فيه من الشدة والجهد قضته اذا خرجت من نفاسها قلت جعلت فداك ما الفرق
بين دم الحامل ودم المخاض قال ان الحامل قذفت بدم الحيض وهذه قذفت بدم المخاض الى ان يخرج بعض الولد فعند ذلك يصير دم النفاس
فيجب ان تدع في النفاس والحيض واما ما لم يكن حيضا او نفاسا فانما ذلك من فتق في الرحم والدلالة فيه في الموضعين احدهما قوله عليه ع
تصلي حتى يخرج راس الصبي فاذا خرج راسه لم يجب عليها الصلوة وثانيهما قوله ع الى ان يخرج بعض الولد فعند ذلك يصير دم
النفاس فيجب ان تدع الصلوة ورابعها ما رواه السكوني عن الصادق ع عن ابيه ع عن النبي ص قال ما جعل الله حيضا مع حبل يعني اذا رأت الدم و
هي حامل لا تدع الصلوة الا ان ترى على راس الولد اذا ضربها الطلق ورأت الدم تركت الصلوة وضعف اسنادهما وبانهما [illegible]

نضمنه ثم إن بعض المحققين ره ذكر أن التفسير إن كان من النبي ص أو الإمام ع فالحديث دليل وأما إن يكون من الراوي فهو موقوف
لا يخفى بعد كون التفسير من النبي ص لكونه هو المتكلم بالكلام الأول ولا يناسبه الضمير الغائب في لفظة يعني فيبقى الأمر دائرا بين
كونه من الراوي وبين كونه من الإمام ع والثاني أظهر لأن الكلام الأول لا يحتمل التفسير المشتمل على الاستثناء فيبعد من شأن
الراوي فهم ذلك بتمامه من الكلام ويقرب كونه من الإمام لأنه من جملة حملة علم النبي ص ولعله إلى هذا أشار بعض أواخر الفقهاء
حيث إنه بعد أن أورد أنه ربما احتمل في خبر السكوني أن يكون قوله يعني إلى آخره من كلام الراوي وتفسيره لا من كلام المعصوم ولا أقل
من احتماله فلا يكون حجة قال ويدفعه أن ظهور كونه من المعصوم بقرينة المقام كاف في الاحتجاج به والاحتمال غير قادح فيه ثم إنه
قال ويمكن أيضا الاحتجاج به وإن كان من الراوي لأن قوله يعني أراد به الحكاية عن المعصوم فهو حاك عنه هذا المعنى وناسب إليه
وهو ثقة فيؤخذ بقوله من جهة النقل لا من جهة الفتوى فإنه إخبار عن حس ولا يجري فيه أصالة عدم الخطاء التي مدركها بناء
العقلاء والأدلة الدالة على تصديق العادل إنما تنفع عند تعمد الكذب لا الخطاء في حدس كما حققناه في محله ثم إن في المقام وجها آخر
وهو أن يكون قوله يعني إلى ما قبل الاستثناء من كلام الراوي ويكون الاستثناء من كلام المعصوم وتقريبه تعقيب الكلام الأول
بالاستثناء المذكور وهو أن دم النفاس دم حيض محتبس كما أشار إليه بعض الأخبار وصرح به بعض الأصحاب وإلا لم يكن للاستثناء وجه
على تقدير كونه من كلام الراوي أيضا حجة القول الثاني ما رواه ثقة الإسلام في الكافي في الموثق عن عمار بن موسى عن الصادق ع
في المرأة يصيبها الطلق أياما أو يوما أو يومين فترى الصفرة أو دما قال تصلي ما لم تلد فإن غلبها الوجع ففاتها صلاة لم تقدر أن تصليها
من الوجع فعليها قضاء تلك الصلاة بعد ما تطهر وما رواه الصدوق باسناده عن عمار بن موسى عن الصادق ع عن امرأة أصابها
الطلق اليوم واليومين وأكثر من ذلك ترى الصفرة أو دما كيف تصنع بالصلاة قال تصلي ما لم تلد فإن غلبها الوجع صلت إذا برئت
والتقريب فيهما أنه ع أوجب عليها الصلاة حتى تلد والمتبادر من الولادة خروج الولد كاملا وذلك يوجب الحكم بكون دمها قبل خروجه دم
استحاضة لا دم نفاس والتحقيق أن النصوص الدالة على القول الأول موافقة للشهرة معتضدة بها فترجح على النصوص الدالة على
القول الثاني مضافا إلى أن الطائفة الثانية وإن كانت ظاهرة إلا أن الطائفة الأولى أظهر فيحمل الظاهر على الأظهر بأن يقال
إن المراد بالولادة المنفية في الأولى من روايتي عمار والمجعولة غاية في الثانية هو ما يعم خروج بعض الولد وخروجه بتمامه لكن مع ذلك
يبقى الإشكال في شيء وهو أن رواية السكوني ضعيفة السند موافقة للتقية من جهة أن عدم اجتماع الحيض مع الحمل مذهب أكثر
العامة كما نقل عن العلامة ره في المنتهى وأما روايتا زريق وعمار وإن كانت مخالفة للعامة موافقة لما هو المختار من جواز اجتماع مع
الحمل إلا أنه قد استشكل فيها صاحب الذخيرة ره بأنها قد تضمنت أن الحامل إذا رأت الدم وهو ظاهر في اجتماع الحيض مع الحمل كما هو أصح
القولين وأشهرهما وتضمنت أنها إذا رأت الدم وقد أصابها الطلق وهي تمخض تصلي حتى يخرج رأس الصبي وهو ظاهر في كون هذا الدم
دم استحاضة والقائلون باجتماع الحمل مع الحيض لا يفرقون بين الدمين المذكورين بل الجميع عندهم حيض مع استكمال شرائط
الحيض وهو أيضا ظاهر الأخبار الدالة على الاجتماع ويمكن دفع الإشكال بأن الفرق بين دم المخاض ودم الحامل في الرواية المذكورة لا
محصل له إلا أن كون المخاض من المقدمات القريبة للولادة غالبا فدمه لا يصلح للحيضية لقربه من النفاس المستلزم لعدم وقوع
أقل الطهر بين الحيض والنفاس الذي هو في المعنى حيض بدلالة الأخبار وكلمات الأصحاب بخلاف الحامل الذي لم يتبين عليه
المخاض فإنه يجب عليها التحيض لعدم علمها بقرب الوضع فالأقوى أنه استحاضة ولا يستلزم ما اخترناه سابقا من اجتماع الحيض
مع الحمل وجوب الحكم بكونه حيضا هنا لما عرفته من معنى الرواية تنبيهان الأول أن العلامة ره في نهاية الأحكام بعد ما اختار
أن الدم المقارن للولادة نفاس حكى القول بأنه ليس بنفاس وفرع عليه أن الأقرب أن الخارج بما قبل الولادة وعلله بقوله لأنه قبل
انفصال كل الولد في حكم الحامل ولهذا جاز للزوج مراجعتها ثم قال ويحتمل الخارج بما يخرج بين التوأمين لخروج بعض الحمل انتهى و
الظاهر أنه أراد بالخارج بما قبل الولادة إجراء حكم الحيض أو الاستحاضة عليه بحسب اختلاف الأحوال من جهة وجود شرائط الحيض
وعدمها لأنه اختار في ذلك الكتاب جواز اجتماع الحيض والحمل وعلى هذا لا بد من ملاحظة حالها فإن اجتمع شرائط الحيض حكم به
وإلا حكم بالاستحاضة ولم يرد كون الدم المذكور استحاضة بقول مطلق كما زعم بعض أواخر الفقهاء كون ذلك هو المراد فيما قوله
ويحتمل الخارج بما يخرج بين التوأمين فالمراد به إجراء أحكام النفاس عليه لأنه صرح بعد ذلك بأن الدم المتخلل بين التوأمين

نفاس وبصير الحاصل من كلامه بعد الاحاطة باطرافه هو انه يحتمل ان يكون ذلك الدم مع خروجه عن موضوع النفاس ملحقا به حكما لكن
يتجه عليه انه بعد القول بان النفاس عبارة عما يخرج عقيب الولادة والالتزام بخروج الدم الخارج معه عن موضوعه لم يبق وجه لالحاقه به
في الحكم لانه يحتاج الى دليل تعبدي وهو مفقود ولو فرض ان النفاس عبارة عما يشمل ما يخرج بعد خروج جزء من الولد لم يكن للالتزام
بخروجه عن موضوعه وجه مضافا الى ما اورد عليه من انه صرح بعضهم بانتفاء لوازم كونه نفاسا وثبوت لوازم الاستحاضة تفريعا
على القول بانه ليس بنفاس والحاصل ان مؤدى العبارة المذكورة هو ان الدم المصاحب على القول بكونه ليس بنفاس يحكم عليه بانه حيض
تارة وبانه استحاضة اخرى على حسب اختلاف الاحوال وذكر بعض اولى الفقهاء ان الظاهر من القائلين بان الخارج مع الولد ليس بنفاس
هو الحكم عليه باستحاضة اما بناء منهم على ان الحامل لا تحيض او على اشتراط فصل اقل الطهر بين الحيض والنفاس كما يشترط ذلك بين
الحيضتين الثاني انه قال العلامة ره في نهاية الاحكام في مقام بيان الثمرة بين القول الذي اختاره من كون الدم المصاحب نفاسا و
بين القول بكونه ليس بنفاس ما نصه وعلى ما اخترناه يجب الغسل وان لم تر دما بعد الولادة ويبطل صومها وعلى الاخر لا يجب الغسل
ولا يبطل الصوم انتهى وحكى مثله عن غير واحد ولعل المراد بعدم وجوب الغسل هو عدم وجوبه على تقدير كون الاستحاضة قليلة او متوسطة
ولم تصادف وقت صلوة الغداة بناء على اشتراط ايجابها الغسل بذلك او تكون كثيرة ولم تصادف اوقات الصلوة وقلنا باشتراط
تاثيره بمصادفة وقت الصلوة والا فقد عرفت ان دم الاستحاضة قد يوجب الغسل بل قد يوجب اغسالا والظاهر ان المراد بعدم
بطلان الصوم على القول الاخر انما لو اتت بما يلزمها من اعمال المستحاضة او اذا كانت الاستحاضة قليلة والا فقد يبطل الصوم مع وجود
الاستحاضة اذا كانت غير قليلة واخلت بالاعمال كلا او بعضا على ما فصل سابقا هذا كله هو الكلام في الدم المصاحب للولد وبقي
في المقام شيء يتعلق بالدم الخارج قبل الولد وهو انهم بعد اتفاقهم على ان الدم الخارج قبل خروج شيء من الولد ليس نفاسا اختلفوا
في انه استحاضة او حيض قال في جامع المقاصد وفي المسئلة وجهان احدهما ما ذكره المصنف ره لان دم النفاس حيض من حيث المعنى
لانه دم احتبس فيشترط تخلل اقل الطهر بينه وبين الحيض ولاطلاق قولهم النفساء كالحائض الا في امور مخصوصة استثنوها وهو مقرب
الذكرى والثاني انه حيض لعدم ثبوت اشتراط تخلل اقل الطهر بين الحيض والنفاس وهو مختار المصنف ره في التذكرة وظاهر اختياره في
المنتهى وفي الاول قوة انتهى وتحرير المقال انه على القول بان الحيض لا يجامع الحمل كما هو خيرة المصنف ره لا اشكال في كون ذلك الدم استحاضة
ولهذا قال في ف الدم الذي يخرج قبل الولادة ليس بحيض عندنا الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة على ان الحامل المستبين حملها لا تحيض
واما على القول باجتماعه معه كما هو المختار فان استمر ثلثة فصاعدا الى العشرة ثم انقطع وحصل نقاء باقل الطهر بينه وبين دم النفاس
فهو حيض سواء صادف ايام العادة ام لا وسواء حصل فيه صفات الحيض ام لا عملا بقاعدة الامكان واخذا باطلاق اخبار حيض الحامل
او عمومها المستفاد من ترك الاستفصال وبالاجماع المركب فان الاصحاب بين ناف لحيض الحامل مطلقا او في حال الاستبانة او بعد مضي
عشرين يوما من عادتها وبين مثبت له مطلقا فالقول بما هو خارج عن هذه الاقوال طرح للاجماع المركب وان لم تر ثلثة ايام متوالية
فهو استحاضة وان رات ثلثة متوالية فصاعدا ثم لم يحصل نقاء بينه وبين دم النفاس اقل الطهر وان اتصل بدم النفاس او
انفصل بنقاء اقل من عشرة ايام ففيه قولان مآلهما الى انه هل يشترط تخلل اقل الطهر بالنقاء بين الحيض وبين النفاس ام لا احدهما
وهو الاشهر كما في المستند اشتراط ذلك وثانيهما وهو الذي عرفت حكايته عن التذكرة وظاهر المنتهى عدم اشتراطه وبه صرح في
حيث قال وفي اشتراط تخلل اقل الطهر بينه وبين النفاس قولان اظهرهما العدم وهو خيرة العلامة ره في التذكرة والمنتهى انتهى
وحكى هذا القول عن الكفاية ايضا حجة القول الاول امور الاول اطلاق ما دل على ان الطهر لا يكون اقل من عشرة كصحيحة محمد بن
مسلم عن ابي جعفر ع قال لا يكون القرء في اقل من عشرة ايام فما زاد اقل ما يكون عشرة من حين تطهر الى ان ترى الدم وفي مرسل يونس
عن بعض رجاله عن ابي عبد الله ع قال ادنى الطهر عشرة ايام ثم قال ولا يكون الطهر اقل من عشرة ايام الثاني ما دل على ان النفاس
حيض محتبس الثالث ما في بعض الاخبار من ان النفساء كالحائض سواء الرابع ما ذكره بعض المحققين ره من ان الفرق بين دم المخاض
وما تراه الحامل في رواية زريق لا يحصل الا بان كون المخاض من المقدمات القريبة للولادة غالبا فدمه لا يصلح للحيضية لقربه من
النفاس بخلاف الحامل الذي لم يتبين عليه المخاض فانه يجب عليها التحيض لعدم علمها غالبا بقرب الوضع الخامس صحيحة ابن المغيرة
في امراة نفست فتركت الصلوة ثلثين يوما ثم طهرت ثم رات الدم بعد ذلك قال تدع الصلوة لان ايامها ايام الطهر قد جاز مع

ايام النفاس حيث ان الظاهر هنا ان عدم مضي ايام الطهر مانع عن الحكم بحيضية الدم المرئي بعد النفاس وهذا هو الاقرب الى النصوص وفتاوى
الفتاوى وبان الدم المتكرر من اكثر ايام النفاس استحاضة فكذا المرئي قبله ولهذا القول بالفصل بين المتقدم والمتأخر كما حكي التصريح به عن بعض
الجمان السادس اطلاق روايتي زريق وعمار المتقدمتين حيث حكم فيهما بان ما تراه من الدم في حال الطلق لا تترك له الصلوة و
الجواب عن الاول انه بمجرده لا يدل لانه لا يزيد على ما هو محل البحث لانه موقوف على ثبوت اعتبار الطهر بين الحيض والنفاس حتى يحكم عليه
بانه لا يكون اقل من عشرة ولان القائل بان الدم المذكور حيض لا يقول بذلك بل هو الظاهر من اطلاق كلام الشامل لما اذا اقترن
الدم الخارج قبل الولادة بالدم الخارج في اثنائها او فيما بعدها هذا مضافا الى ان الظاهر المنساق من الروايتين انما هو بيان اقل الطهر
بين الحيضتين لا بين الحيض والنفاس واجيب عنه ايضا بحمله على عدم حصول الحيض اللاحق قبل انقضاء عشرة ايام من انقضاء الدم الاول
فهو تحديد للقرء وهو زمان اجتماع الدم في الرحم بعد خروجه في المرة السابقة ولهذا اتفقوا على اعتبار تقدم طهر كامل في الحيض
المسبوق في النفاس مع اختلافهم في الدم السابق على النفاس ولعل ذلك هو مراد العلامة في النهاية حيث قال لو ولدت قبل عشرة
ايام يعني من الدم الاول فالاقرب انه استحاضة مع احتمال كونه حيضا لتقدم طهر كامل عليه ونقصان الطهر انما يؤثر فيما بعده لا فيما قبله
وهنا لم يؤثر فيما بعده لان ما بعد الولد نفاس اجماعا فاولى ان لا يؤثر فيما قبله ويمنع اشتراط طهر كامل بين الدمين بل بين الحيضتين
ولو رات الدم الحامل على عادتها وولدت على الاتصال من غير تخلل نقاء اصلا فالوجهان اشهرهما الاتصاف فان هذا الجواب تأويل
وهو لا يضر في الاستدلال بالظهور واجيب عن الثاني اولا بان ما دل على التحديد باقل الطهر اذ اختص اعتباره على ما عرفت بالحيضة
الثانية فالظاهر منها الحيضة الغير المحتبسة التي يحتاج الى ان يجتمع في الرحم بعد خروج الدم في المرة السابقة ولهذا يعبر عما بينهما بالقرء
الذي هو بمعنى اجتماع الدم في الرحم فلا يجدي كون النفاس حيضا محتبسا في اشتراط مسبوقيته بطهر كامل ولهذا لا يعتبر ذلك بين
النفاسين اجماعا ويعتبر بين نفاس وحيض متاخر عنه اجماعا وثانيا بظهور الاخبار في اختصاص التحديد بما بين الحيضين وثالثا
بانها انما تنفي كون الاقل طهرا فلعله حيض او نفاس او حالة ثالثة بين الحالتين وعن الثالث بانه لم يثبت كليته على وجه يحكم فيما نحن
فيه لان ذلك قد وقع في رواية زرارة قلت له النفساء متى تصلي فقال تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت
واحتشت واستثفرت وصلت فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء
بغسل وان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد قلت فالحائض قال مثل ذلك سواء فان انقطع عنها الدم والا فهي مستحاضة تصنع
مثل النفساء سواء الحديث فان المنساق والمتبادر ظاهرا بل صريحا من السؤال والجواب هو كون التسوية ناظرة الى الحكم المذكور و
عن الخامس بان مضمون الصحيحة انما هو بيان حال الدم المرئي بعد النفاس وهو غير محل البحث ودعوى عدم الفصل بينه وبين المرئي
قبله ممنوعة ولكن الوجه الرابع والسادس مما لا غبار عليه فالعمدة في اختيار هذا القول هو رواية زريق المنجبرة بالشهرة وحجة القول
الثاني عدم الدليل على اشتراط مضي اقل الطهر بين الحيض وبين النفاس بعد ما عرفت من عدم وفاء ما عدا رواية زريق من الادلة
التي اقاموها على الاشتراط وضعف سند رواية زريق ولكنك قد عرفت انه مجبور بالشهرة تنبيه لا اشكال في ان الدم الخارج بعد
خروج تام الخلقة من الانسان ومعه على المشهور نفاس سواء ولد لوقت المعتاد او لاقل منه لو كان سقطا واما الخارج بعد المضغة
او معها فقد صرح جماعة فقال المصنف في المعتبر ولو وضعت مضغة كان كما لو وضعت جنينا لانه دم جاء عقيب حمل وفي المنتهى
وفي القواعد والتحرير والبيان والدروس وجامع المقاصد العالم التصريح بكفاية المضغة في الحكم بكون الدم نفاسا من دون تعرض
لما ذكره في المعتبر من التعليل وعن المنتهى ولو وضعت شيئا يتبين فيه خلق الانسان فرات الدم فهو نفاس اجماعا ولو كان مضغة فهو
كالولد لانه دم جاء عقيب حمل ولانه مبدأ خلق آدمي فكان نفاسا كما لو تبين فيه خلق آدمي انتهى ويستفاد من تعليله الثاني ان المدار
على وضع ما كان مبدأ خلق آدمي وان هذه العلة من المسلمات والا لم يصح الاستدلال به ثم ان مقتضى العبارات المذكورة اطلاق الحكم
بكون الدم الخارج مع المضغة او بعدها نفاسا وقيد الحكم في الذكرى باليقين وقال ويكفي المضغة مع اليقين وفي ذلك الروض
وعن الروض ايضا اعتبار العلم بانها مبدأ نشو آدمي ومثلها في الروح فنقول ان حمل كلام الاولين على التقييد بناء على ان تركه انما هو
لوضوحه ارتفع الخلاف والا كان الحكم خلافيا والاظهر هو الاول لانا نعلم قطعا انه اذا سرى في القطعة من اللحم الخارجة من الرحم
احتمال ان لا يكون مبدأ انسان لم يحكموا بكون الدم الخارج معها او بعدها دم ولادة فلا يكون نفاسا وانما اطلقوا الحكم لحصول

العلم غالبا بانها مبدأ انسان وقلة الاشتباه في ذلك بخلاف النطفة والعلقة فان الحكم بانها مبدأ نشوء انسان فهو جدير بمعرفة
الا الحذاق من اهل الخبرة ويشهد بما ذكرناه ما اراده بهم التقييد في التعليل في كلام جملة ممن قدمنا ذكر كلامهم ولكن خالف في ذلك
المحقق الاردبيلي ره فقال الظاهر ان النفاس دم خارج مع ما يسمى ادميا او جزئه لا مثل المضغة ولو علم انه مبدأ انسان لعدم
العلم بصدق الولادة والنفاس انتهى وحكي عن ظاهر الذخيرة وحاشية الروضة والحدائق وشرح المفاتيح التوقف في المسألة
ليستفاد من تعليل المحقق الاردبيلي ان المدار في دم النفاس على صدق الولادة وهو بحسب اصل وضع اللفظ حق لما عرفت سابقا
من ان معنى النفاس هي الولادة فيكون معنى دم النفاس دم الولادة ولا يصدق الولادة الا بوضع الولد ومن المعلوم ان المضغة
لا تسمى ولدا كما لا يسمى خروجها ولادة الا ان كلماتهم تعطي الاستناد في الحكم بكون الدم الخارج مع المضغة او بعدها دم
نفاس الى ان المفروض انها مبدأ خلق انسان فتكون المرأة معها حاملا وبخروجها تكون نفساء ودمها دم نفاس فيعلم من ذلك ان
المعيار عندهم في جريان حكم النفاس ذلك وان لم ينطبق على الاصل اللغوي وضعا مضافا الى دعوى الاجماع على كون المضغة سببا لكون
دمها دم نفاس وقد تضمن كلام العلامة في التذكرة الاستناد اليهما حيث قال لا يشترط الحيوة ولا التمامية فلو وضعت مضغة
او علقة بعد ان شهد القوابل انها لحم ولد ويتخلق منها الولد كان الدم نفاسا بالاجماع لانه دم جاء عقيب حمل اما النطفة
والعلقة المشتبهة فلا اعتبار بهما لعدم تيقن الحمل بهما فيكون حكمه حكم دم الحائل انتهى والظاهر ان شهادة القوابل قيد
للعلقة بدليل انه افرد العلقة في ذيل الكلام بوصفها بالاشتباه عن المضغة وحكي دعوى الاجماع ايضا عن شرح الجعفرية
مع التقييد بالعلم بكونها مبدأ نشوء ادمي ولا يخفى ان الاجماعين المحكيين مؤيدان بالشهرة بل عدم وجدان الخلاف الى زمان
المحقق الاردبيلي ره فيقوى الركون اليهما بل ايدهما بعض المحققين ره بان النفاس حيض محتبس ثم انه يتجه على المحقق الاردبيلي
ره اشكال وهو انه ان جعل المعيار صدق الولادة وعدم صدقها فكيف التزم بان الدم الخارج مع جزء الولد نفاس مع ان خروج
جزء الولد منفصلا لا يسمى ولادة تنبيه ربما يتراءى الاختلاف بين كلمات القائلين بكون الدم الخارج بعد المضغة او
معها نفاسا من جهة وهي ان ظاهر عبارة الذكرى وهي قوله ويكفي المضغة مع اليقين هو اليقين بكونها مضغة اي لحما موصوفا
بكونه كالممضوغ وهو ظاهر العلامة الطباطبائي ره حيث عبر بالمضغة المحققة ومقتضى عبارة الك وغيرهم مما تقدم الاشارة
اليه هو اعتبار العلم بكونها مبدأ نشوء ادمي والفرق بينهما واضح لان مقتضى الثاني هو الاعتبار بكون المضغة الموجودة مما حصل فيه
مقتضى الانتقال الى المراتب المتأخرة فيتحقق الانتقال ان لم يمنع منه مانع والاول اعم من ذلك فيكفي العلم بكونها لحما وان
لم يحصل العلم بحصول مقتضى الانتقال الى المراتب المتأخرة بل كان لحما فاسدا ليس له ذلك الاستعداد هذا ولكن التأمل فيما ذكره بعد
ذلك يعطي ان مراده ان اليقين بذلك يستلزم اليقين بكونها مبدأ نشوء انسان لانه قال وتكفي المضغة مع اليقين لصدق الولادة
اما العلقة فلا لعدم اليقين ولو فرض العلم بانه مبدأ نشوء انسان بقول اربع من القوابل كان نفاسا والنطفة ابعد انتهى ومما
ذكرنا يظهر الاشكال في الاجماعين المذكورين لاختلافهما بالاطلاق والتقييد الا ان يقال انه يؤخذ بالمتيقن منهما هذا ولكن
يتجه على الشهيد ره شيء وهو انه ان اعتبر وصف العلم فلا وجه لاشتراط اربع من القوابل وان اكتفى بالشهادة فلا وجه لاعتبار العلم
هذا هو الكلام في المضغة واما العلقة فقد اختلف فيها كلماتهم بحسب الظاهر فقال المصنف ره في المعتبر اما العلقة والنطفة
فلا يتعين معهما الحمل فيكون حكمه حكم دم الحائض انتهى وقد عرفت خلاف ذلك في عبارة التذكرة المتقدم ذكرها بل قد
عرفت دعواه الاجماع على ذلك لكن مقيدا بشهادة القوابل وحكي دعوى الاجماع على النفاس فيها عن شرح الجعفرية لكن مع
التقييد بالعلم بكونها مبدأ نشوء ادمي ويمكن رفع الخلاف فيه بعد استناد المانع الى عدم العلم كما عرفت من المعتبر وحكي مثله عن
المنتهى وغيره نعم لا يرتفع الخلاف بين هؤلاء وبين المحقق الثاني ره حيث قال في جامع المقاصد يتحقق النفاس بمقارنة الدم وضع كل
ما يعد ادميا او مبدأ خلق ادمي حتى المضغة دون العلقة لعدم اليقين ثم قال وفي الذكرى انه لو علم كونه مبدأ نشوء انسان بقول اربع من
القوابل كان نفاسا ثم قال وللتوقف فيه مجال لانتفاء التسمية انتهى ومن هنا انكر عليه فيما حكي عن روض الجنان حيث انه بعد ان نقل
عن الذكرى انه لو فرض العلم بانه مبدأ نشوء انسان بقول اربع من القوابل كان نفاسا وتوقف فيه بعض المحققين ره لانتفاء التسمية
ولا وجه له بعد فرض العلم وكذا ان اعتبر مبدأ النشوء فلا فرق بينها وبين المضغة انتهى لكن اورد عليه في ك بعد حكايته بقوله لعرضه

جاري ثم قد م بانه لا وجه للتوقف بعد فرض العلم وبيان ان منشأ التوقف عدم صدق الولادة عرفا وان علم انه علقة فالتوقف في محله انتهى
وانت خبير بسقوطه لانه انما كان يتجه لو لم يسلم المحقق الثاني ره ان النفاس مدار مبدأ خلق الآدمي وقد اعترف به في اول كلامه و
جعله معيارا فيتجه عليه ان المفروض انه علم كون العلقة مبدأ نشو آدمي وقد اعترف بكون ذلك هو المعيار فالمقدمة الثانية وهي تحقق
العلم بها من كلام المحقق المذكور واما قوله ره ولا ثالث اعتبرناه فهو اعتراض آخر من جهة الفرق بين المضغة والعلقة مع تساويهما
في العلة هذا واعلم ان صاحب [illegible] ره استشكل في اصل المعيار الذي ذكروه فقال يعني الكلام في ثبوت صدق الولادة والحكم بالنفاس
على ما ذكروه من مبدأ النشو مضغة كان او علقة فان غاية ما يفهم من الاخبار ترتب النفاس على الولادة والمتبادر من هذا اللفظ
باعتبار ما هو الشايع المتكرر والمتكثر هو خروج الولد الآدمي لما عرفت في غير مقام من تصريحهم بان اطلاقات الاخبار انما تحمل
على الافراد الشايعة المتكثرة دون الفروض النادرة ويؤيده التصريح بلفظ الولد في جملة من الاخبار والحكم بترك العبادة المفروضة
المعلومة بالادلة القطعية محتاج الى دليل واضح وليس في الاخبار ما يدل على ما ذكروه من صدق الولادة وحصول النفاس بخروج
ما كان مبدأ نشو آدمي والظاهر ان من ذكر ذلك هو المحقق ره في المعتبر والعلامة ره وتبعهما من تأخر عنهما وكلام المتقدمين خال
من ذلك كما لا يخفى على من راجعه فالحكم بذلك عندي موضع توقف لما عرفت انتهى وما ذكره من انصراف الولادة الى خروج
الولد الآدمي اكثري واستعمالها فيه مبني على وضعها المطلق وضع الحمل كما وقع في كلام بعض اهل اللغة من قولهم ولدت المرأة اذا
وضعت حملها مثل ما وقع في كلام ابن ادريس ره من قوله النفساء هي التي تضع الحمل ومثله كلام الشيخ ره في النهاية وان قلنا بوضعها
لخصوص وضع الولد كان واضحا في اثبات مدعاه واما ما ذكره من ان غاية ما يفهم من الاخبار ترتب النفاس على الولادة فهو حق
اذ ليس فيها الا مثل قوله ع تصلي ما لم تلد وهو يفيد ما ذكره واما ما ذكره من ان الظاهر ان كلام المتقدمين خال عن ذلك فهو ايضا
حق ظاهر اذ لم نجد في كلام من تقدم على المحقق ره ممن تيسر لنا العثور على كلامه الا ان النفاس دم الولادة كما في المراسم ومثل ما في الغنية
من قوله واما دم النفاس فهو الحادث عقيب الولادة وما في الوسيلة من قوله واما النفساء فهي المرأة التي ترى الدم عقيب الولادة ومعلوم
ان امثال ذلك مما يتجه عليه ما ذكره بالنسبة الى الاخبار من شيوع الاستعمال في خروج الولد الآدمي وليس في كلامهم تعرض لحكم الدم الخارج
مع المضغة او العلقة ونحوهما وح يسري الاشكال الى الاجماع الذي ادعاه العلامة ره وحكي عن شرح الجعفرية من جهة عدم الوثوق به
لسكوت السابقين عن مقتضاه وخلاف اللاحقين فيه ومن هنا يعلم ان ما ذكرناه سابقا من عدم الخلاف الى زمان المحقق الاردبيلي
ليس من جهة اتفاقهم على الفتوى بل من جهة سكوتهم فلا اثر له فالاقوى عدم جريان حكم دم النفاس على ما نراه مع المضغة او بعدها
وانما يرجع الى القواعد فان تحقق لها امكان الحيض جرى عليها احكام الحائض والا جرى عليها احكام المستحاضة وقد وقع في الرياض
هنا ما لا يخلو عن الخلل فانه قال ثم ان ظاهر الاخبار المقتضي للاصل حصر النفاس في الدم الخارج مع الولد التام او الناقص لا مثل المضغة
والعلقة والنطفة فالحاق الاول به كما في المعتبر والتحرير والمنتهى والنهاية وفي الروضة مط او مع العلم بكونه مبدأ نشو آدمي كما عن الذكرى
او الاكتفاء بشهادة القوابل انها لحم ولد كما عن التذكرة مع دعوى الاجماع على تحقق النفاس ح غير واضح الا للاجماع المزبور المعتضد
بالشهرة وهو الحجة فيه لا لصدق الولادة لعدم كفايته في الاطلاق مع عدم تبادر مثله منه ومثله في ضعف الحاق الاخيرين بهما
حيث لا اجماع محكيا هنا اوجب القطع بعدمه مط كما عن المعتبر والمنتهى او مع عدم العلم بكونه مبدأ نشو آدمي كما عن التذكرة ونهاية
الاحكام والذكرى والدروس والبيان ولا وجه للثاني فتعين الاول انتهى وذلك لما عرفت من سكوتهم عن الفتوى فكيف يتحقق
الشهرة مضافا الى انه انكر حكاية الاجماع في الاخيرين وليس في محله لما عرفت من حكاية الاجماع في كلام العلامة ره على كون الدم في العلقة
دم نفاس اذا شهدت القوابل بكونها لحمة آدمي فالحاصل ان الفرق بين المضغة والعلقة بالحكم بالنفاس في الاولى ونفيه في الثانية
حتى لو علم بانها مبدأ نشو آدمي لا وجه له كما ان ما صدر من صاحب المدارك من الحكم بالنفاس في الاولى والتوقف في الثانية ليس في محله تنبيهات
الاول ان الشهيد ره في الذكرى بعد ان حكم بانه لو فرض العلم بانه مبدأ نشو انسان بقول اربع من القوابل كان نفاسا قال والنطفة
ابعد ويستفاد منه ان النطفة ايضا ان علم كونها مبدأ نشو انسان حكم فيها بالنفاس لكن حصول العلم فيها ابعد من حصول العلم في
العلقة وانت ان كنت ممن له التفات الى لوازم ما قال يتبين لك الحال هنا بما قدمناه الثاني انه لا ريب في ان المراد بكون ما القته المرأة
من جهة مبدأ نشو آدمي ليس هو الشانية القريبة والا اختص بالمرتبة الاخيرة التي ينتقل منها الى مرتبة اكتساء صورة الانسان وانما

هو اعم من القريبة والبعيدة والا كان تقييده لغوا لحصول البعيدة في كل مرتبة حتى في كل فرد كان من جنس النطفة مثلا بل المراد به
حصول المقتضي فيها القريب بحيث لو لم يمنع مانع لانتقل الى المرتبة المتاخرة فيما بعدها الى ان يصل الى مرتبة الانسانية فالمني
الفاسد مثلا كمني الرجل الذي لا يلد او الذي استقر في رحم مرأة لا تلد ليس له استعداد لذلك وكذلك المني الواقع من الذكر في
رحم الوالدة قبل حصول النضج فيه بعد استقراره في الرحم ينشا من تربيته له واعداده اياه للارتقاء الى المراتب المتاخرة لكن مع عدم حصول
المقتضي في المراتب الدنيا في غاية الاشكال الثالث انه حكي عن الشهيد الثاني ره انه قال في روض الجنان انه يتحقق المعية بخروج
الجزء ولو كان منفصلا ولو تحقق الثاني كان كولادة التوامين فابتداء النفاس من الاول وغايته من الاخير انتهى وقال في الحدائق
بعد نقله ما صورته والتامل فيه مجال انتهى وهو في محله قوله واكثر النفاس عشرة ايام على الاظهر اختلف اصحابنا ره في المسئلة
اقوال احدها ما اختاره المصنف وعليه اكثر القدماء كما يعطيه كلام الشيخ ره في ط حيث قال فيه واكثر النفاس عند اكثر اصحابنا
مثل اكثر الحيض عشرة ايام انتهى وصرح جماعة من المتاخرين بانه المشهور وفي ف الاجماع عليه لكن صرح بان في اصحابنا من قال ثمانية
عشر يوما وفي الغنية ما نصه وهي يعني النفساء والحائض سواء في جميع الاحكام الا في حكم واحد وهو ان النفاس ليس لاقله حد و
ذلك بدليل الاجماع السالف انتهى وحكي عن موضع من الذكرى نسبة هذا القول الى الاصحاب ثانيها انه ثمانية عشر يوما وحكي عن
المرتضى ره وابن بابويه وابن الجنيد ره وسلار ره ثالثها انه احد وعشرون يوما وحكي هذا القول عن ابن ابي عقيل ره رابعها ما صار
اليه العلامة ره في المخ من ان الاكثر لذات العادة عادتها ولغيرها ثمانية عشر خامسها انه احد عشر يوما وحكي عن المفيد ره في كتاب
احكام النساء وسيحكى ايضا رجوعه عنه ان شاء الله تعالى هذا ولصاحب مجمع الاثام ره كلام لا يخلو ذكره عن افادة بصيرة في المقام قال
ره ومال في البحار الى التخيير بين تنفسها باكثر الحيض وثمانية عشر يوما وكذا في مجمع البرهان واكثر قال ره واعلم ان هنا اشتباها
على غير المتامل وهو ان الجعفي ره في الفاخر وابن طاوس على ما في الذكرى نقل عنهما الا بان ذات العادة تتنفس بعادتها وغيرها بالعشرة
وتبعهما على ذلك الفاضل في غير المخ من كتبه والشهيدان والمحقق الثاني ره وغيرهم فجعل بعضهم هذا قولا مغايرا للقول بان
اكثر النفاس عشرة وليس كما ظنوا بل هو عين ذلك القول للقطع بان منتهى عادة الحيض العشرة ولتصريح جماعة من اهل هذا القول
بان ذات العادة اذا تجاوز دمها العادة وانقطع على العشرة فالجميع نفاس وصرحوا ايضا بانه انما ترجع ذات العادة الى العادة عند
تجاوز العشرة وقد جمع في الدروس بين المتغايرين الحكم بان اكثر النفاس عشرة لذات العادة وغيرها مع التصريح بانه مع عبور العشرة
ترجع ذات العادة اليها وغيرها الى العشرة ولهذا جعلنا العلامة ره ومن وافقه من جملة القائلين بان اكثر النفاس عشرة مط عند
تعداد الاقوال انتهى حجة القول الاول امور الاول ما تمسك به بعض المحققين ره من ان المتيقن من النفاس المخالف للاصل موضوعا و
حكما ثم قال ولا يعارضه استصحاب موضوعه لمنع جريانه في التدريجيات ولا استصحاب احكامه لانه فرع بقاء موضوعها اعني النفاس عا
ثم قال مع ان الاستصحاب لا يجري في بعض الصور كما لو شك الدم بعد العشرة انتهى لكن الانصاف ان الاستصحاب يجري في التدريجيات
اذا كانت من قبيل الامر المستمر الواحد كالعيون والانهار التي ما نحن فيه نظيرها الثاني ان النفاس حيض محتبس ولكن الانصاف
انه لا دلالة له لان مجرد كونه حيضا محتبسا لا يستلزم جريان جميع احكام الحيض عليه ولهذا لم يوافقه في جانب القلة وليس فيه ما
ينزل الحكم حتى يحمل على العموم في وجه الشبه وانما هو بيان لحال الموضوع الثالث قوله ع الحائض كالنفساء سواء وقد عرفت انه لا يدل على
العموم لان المقصود منها انما في الحكم المذكور في الحديث الرابع ما ارسله المفيد ره عن الصادق ع قال ابن ادريس ره قبيل الشروع في كتاب
الطهارة ذكر الشيخ المفيد ره محمد بن محمد بن النعمان ره في جواب سائل سال فقال كم قدر ما تقعد النفساء عن الصلوة وكم مبلغ
ايام ذلك فقد رايت في كتابك كتاب احكام النساء احد عشر يوما وفي الرسالة المقنعة ثمانية عشر يوما وفي كتاب الاعلام احدا و
عشرين يوما فعلى ايها العمل دون صاحبها فاجاب بان قال الواجب على النفساء ان تقعد عشرة ايام وانما ذكرت في كتبي ما روي من قعودها
ثمانية عشر يوما وما روي في النوادر استظهارا باحد وعشرين يوما وعملي في ذلك على عشرة ايام لقول الصادق ع لا يكون دم نفاس
زمانه اكثر من زمان الحيض هذا اخر كلام الشيخ المفيد ره انتهى الخامس ما ارسله المفيد ره والشيخ ره على خلاف بين الاواخر في ذلك مثل
اختلاف نسخ المقنعة والتهذيب من قوله وقد جاءت اخبار معتمدة بان اقصى مدة النفاس مدة الحيض عشرة ايام وكيف كان فالمرسل
ثقة ويجبر ذلك ارسالها كارسال الفاضل منجبر بالشهرة والاجماع المنقول السادس رواية يونس بن يعقوب قال سالت ابا عبد الله ع عن

امرأة ولدت ورأت الدم اكثر مما كانت ترى قال فلتقعد ايام قرئها التي كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة ايام فان رأت دما صبيبا فلتغتسل عند وقت كل صلوة وان رأت صفرة فلتتوضأ ولتصلّ وتقريب الاستدلال ان الباء في قوله بعشرة بمعنى الى كما عن بعض لان حروف الصفات يقوم بعضها مقام بعض ويمكن ان يكون الباء باقية على معناها ولكن يلتزم بحذف المضاف والتقدير تستظهر باتمام عشرة ايام وهذا اظهر ويرجح بقول انه لولا ان الاكثر هي العشرة لم يكن للاستظهار اليها معنى ودعوى ان المراد تستظهر بعد العادة عشرة فيوافق روايات الثمانية عشر والسبعة عشر بعيدة من حيث السياق وان كانت ظاهرة من حيث اللفظ فالانسب ما قدمناه ثم ان ظاهر الرواية يعطي ان ذات العادة ايضا تستظهر الى العشرة لقوله ترى اكثر مما كانت ترى وذلك غير ضائر لاحتمال كون عادتها تسعة او ثمانية او سبعة فتستظهر على الاول بثلثة وعلى الثاني بيومين وعلى الثالث بيوم لثبوت الاستظهار في حق النفساء وكونه بتلك المقادير اما مبني على التخيير كما هو مذهب بعضهم او على اختلاف العادات بل يمكن القول بوجوب الصبر الى العشرة مطلقا بناء على ان الحائض مطلقا تستظهر الى العشرة والنفساء بحكمها التاسع الاخبار المستفيضة الدالة على رجوع النفساء المعتادة في الحيض الى عادتها وجعل ما عداها استحاضة مطلقا او بعد الاستظهار بما لا يزيد على تمام العشرة مثل صحيحة فضيل وزرارة عن احدهما قال النفساء تكف عن الصلوة ايام اقرائها التي كانت تمكث ثم تغتسل وتعمل كما تعمل المستحاضة وصحيحة زرارة المضمرة التي علم اسنادها الى احدهما من مقام آخر قال قلت له النفساء متى تصلي قال تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت وموثقة ابي بصير عن الصادق قال النفساء اذا ابتليت بايام كثيرة مكثت مثل ايامها التي كانت تجلس قبل ذلك واستظهرت بمثل ثلثي ايامها ثم تغتسل وتحتشي وتصنع كما تصنع المستحاضة الحديث وحمل بعض الاصحاب الاستظهار بمثل ثلثي ذلك على ما اذا كانت العادة ستة لئلا يزيد ايام العادة والاستظهار عن العشرة والاخبار كثيرة لقصرنا على اقل ما يحصل به الاستفاضة وتقريب الاستدلال انها تدل على امكان بلوغ النفاس عشرة لامكان بلوغ العادة اليها وامتناع الزائد عليها لامتناع تجاوز العادة عنها حتى بزيادة الاستظهار لما دل من النص والاجماع على ان الاستظهار لا يشرع مع بلوغ العادة بنفسها عشرة لكن قال بعض المحققين ره ان الروايات المشار اليها كما ترى لا تثبت الا كون الاكثر عشرة بالنسبة الى المعتادة بحيث يمكن بلوغ نفاسها اليها ويمتنع تجاوزه عنها ولا دلالة فيها على تحديد النفاس في حق المعتادة ايضا لان المراد من تحديد الاكثر هو جعل المجموع نفاسا عند انقطاع الدم عليه مطلقا وان تجاوز العادة والاستظهار ولا يستفاد هذا من تلك الروايات انتهى وذكر في نهج الانام في تقريب الاستدلال بالاخبار المذكورة انها بمنطوقها تدل على نفساوات العادة بعادتها ويلزم من ذلك ان يكون اكثر ما يحكم على ذات العادة بالنفاس هي العشرة انما هو لعدم امكان زيادة العادة على العشرة فيفيد هذه الاخبار ان اكثر النفاس في حق المعتادة هي العشرة ويومي ايضا الى ان ذلك اكثر النفاس في حق غيرها لافادتها ان دم النفاس بمنزلة الحيض والا لما تنفست ذات العادة بمقدار عادتها واكثر وجوه استفادتها لاحكام المتعددة لموضوع واحد هو اثبات بعضها له فيفهم ثبوت الباقي مما لم يترتب عليه بالتلازم المستفاد من قرائن اخر وقد مرت تلك الاخبار في المستحاضة وقد جعلت دليلا على تحيضها بايام العادة مع انها لم تتضمن جميع احكام التحيض بل ذكر فيها البعض كترك الصلوة والجماع ونحوهما ثم لم يتوقف فقيه في ان ايام العادة ايام الحيض لها مطلقا وقد ورد في احكام النجاسة الامر بغسل الثوب من بول ما لا يؤكل لحمه وقد فهم الفقهاء منه نجاسة البول واثبتوا له جميع احكام النجاسة وهذا ديدنهم وديدنهم لا ينكرونه في جميع ابواب الفقه انتهى ولكن خبير بما فيه اما اولا فلان محل البحث ليس من قبيل حكمين لموضوع واحد بل الامر فيه بالعكس لانه حكم واحد هو اكثرية العشرة لموضوعين وهما دم المعتادة وغيرها واما ثانيا فلانا لو سلمنا ذلك قلنا ان مجرد ثبوت حكم من الاحكام المترتبة على موضوع واحد لا يستلزم ثبوت الاحكام الاخر مطلقا بل هناك تفصيل وهو ان ذلك الحكم الذي علم ثبوته ان كان من خواص ذلك الموضوع لزم عند ثبوته ترتب الاحكام الاخر ايضا سواء كانت مختصة بذلك الموضوع ام مشتركة بينه وبين غيره وان لم يكن ذلك الحكم المعلوم ثبوته من خواص ذلك الموضوع فان كان بين ذلك الحكم وبين غيره من الاحكام ملازمة عقلية او عرفية او شرعية لزم الحكم بثبوت الاحكام الاخر عند ثبوته بحكم الملازمة والا لم يتحقق في المقام شيء من اقسامها وقد ادعى في مطالع الانوار العرفية بعد ذكر جملة من الاخبار التي ذكرناها وجملة اخرى موافقة لها في الدلالة تحقق اللزوم العرفي حيث قال ووجه شهادة هذه الروايات على المدعى انها نافية للقول بالثمانية عشر على الاطلاق كما هو مذهب المرتضى ره ومن وافقه وهذا هو العمدة في ايرادها في التهذيب لدلالتها على ان الاكثر عشرة وان عنيها اشعار بان ايام النفاس

للحيض بل يتعين كونه حيضا للامر بالرجوع الى عادة الحيض دون النفاس وغيرها فيفهم من ذلك مشاركة النفاس للحيض في الامر المحكا
عدلنا الخبر للدليل وهذا هو الموافق لفهم اكثر الاصحاب فجعل العادة هي الاكثر مطلقا حتى مع الانقطاع على العاشر عملا بهذه
الروايات جمودا على مدلولها المطابقي والعمل عندنا غير منحصر في المداليل المطابقية بل يشاركها الالتزامية في الحجية سيما اذا
كانت من اللوازم البينة العرفية انتهى كلامه ره وفيه منع انفهام مشاركة النفاس للحيض في جميع احكامه نعم يفهم من ذلك
مشاركته له في رجوع ذات العادة الى عادتها واما ما عدا ذلك فليس عليه دلالة ولا للعرف اليه سبيل لكون الاحكام الشرعية
مخفية عليهم وقد وقع التفكيك بين الحيض والنفاس في الاقل هنا وقد يسلك في تقريب الاستدلال بالاخبار المذكورة على
المدعى مسلك اخر قال في مطالع الانوار الغروية بعد العبارة المذكورة بلا فصل ما صورته مضافا الى اشتمال بعضها على الاستظهار
الذي هو بمعنى طلب ظهور الحال عند قيام الاحتمال فانه كالتصريح في ان مدة النفاس غير مقصورة على العادة مطلقا والا لما
كان للاستظهار محل ثم قال فاتضح من مجموع ذلك عذر الاصحاب في الاستدلال بهذه الروايات على المدعى وارتفع التنافي الذي
ادعاه في الذكرى بين شهادة الاخبار الصحيحة برجوعها الى العادة وفتوى الاصحاب بالعشرة انتهى وهذا المسلك قد قرره بعض
المحققين ره ثم قال لكن يرد عليه مضافا الى تمسك الشيخ ره وغيره بروايات المعتادة الخالية عن ذكر الاستظهار راسا وان ذكروا ما
اشتمل منها على الاستظهار ايضا ان ظهور الحال لا يحصل بالصبر يوما او يومين الا على وجه الظن والتخمين والا فمجرد تجاوز الدم
عن عادة الخمسة او الستة بيوم لا يظهر منه كونه استحاضة فجاز الاكتفاء بذلك في النفاس وان كان اكثره ازيد من العشرة ايضا مع ما
قد عرفت في مسئلة الاستظهار من احتمال كون المراد من الاستظهار الاحتياط من طرف من جهة احتمال بقاء النفاس ازيد من العادة
فان استعمال هذا اللفظ في الاحتياط كثير جدا انتهى وقد يقرر تقريب الاستدلال بوجه لعله يستفاد من بعض الاخبار المذكورة واشار
اليه الشهيد الثاني ره قال فيما حكي عن روض الجنان ما نصه واعلم ان الاخبار الصحيحة لم يصرح فيها برجوع المبتداة والمضطربة الى
العشرة بل صرح فيها برجوع المعتادة الى عادتها ولكن فيها اشعار بذلك لانه ورد في بعضها الاستظهار الى العشرة كالحائض فلو كان
اكثرها اقل منها لم تستظهر اليها انتهى وقال بعض المحققين ره بعد ذكره ما لفظه والانصاف ان ما دل على الاستظهار الى العشرة له
ظهور تام في المطلب سواء جعلنا الاستظهار بمعنى طلب الظهور ام جعلناه بمعنى الاحتياط فهو كاف مع ما قد عرفت من الشهرة المحققة
والاجماع المنقول في المسئلة الاولى المتقدمة عن المفيد ره ما شئت واقول الظاهر في الاخبار بعد الاستظهار بعد الوسع ما تضمن الاستظهار
الى العشرة سوى رواية يونس المتقدمة وقد عرفت ان دلالتها على المطلوب موقوفة على كون الباء بمعنى الى او اضمار لفظ الاتمام و
كلاهما خلاف الظاهر والعجب من المحقق المذكور حيث اضرب بعد كلامه المذكور في توهين سائر الادلة وقال في جملتها ان رواية يونس
المتقدمة لا تدل على المطلوب على وجه تطمئن به النفس حجة القول الثاني امور الاول الاصل بمعنى استصحاب بقاء النفاس
وربما يؤيد باصل البراءة من التكليف بالعبادات الثاني الاجماع المحكي في الانتصار بقوله انه مما انفردت به الامامية القول بان
اكثر النفاس مع الاستظهار التام ثمانية عشر يوما الثالث الاخبار المستفيضة كصحيحة محمد بن مسلم سألت ابا جعفر ع عن النفساء كم
تقعد قال ان اسماء بنت عميس نفست فامرها رسول الله ص ان تغتسل لثمانية عشر يوما ولا باس بان تستظهر بيوم او يومين وبمعناها
غيرها من الاخبار لكن من دون تعرض للاستظهار وحمل عليها رواية الاعمش المحكية عن الخصال والنفساء لا تقعد اكثر من عشرين
يوما وصحيحة ابن سنان قال تقعد النفساء تسع عشر يوما فان رات دما صنعت كما تصنع المستحاضة فان الرواية الاولى محمولة على
الاستظهار بيومين والثانية على الاستظهار بيوم واحد والجواب اما عن الروايات المشتملة على قصة اسماء فبمعارضتها بما دل على ان
رسول الله ص انما امر اسماء بنت عميس بالاغتسال لثمانية عشر لانه سألته في ذلك الوقت ولو سألته قبل ذلك لامرها بالاغتسال ففي
مرفوعة ابراهيم بن هاشم قال سألت امرأة ابا عبد الله ع فقالت اني كنت اقعد في نفاسي عشرين يوما حتى افتوني بثمانية عشر يوما قال
ابو عبد الله ع ولم افتوك بثمانية عشر يوما فقال رجل للحديث الذي روي عن رسول الله ص انه قال لاسماء بنت عميس حين نفست بمحمد بن
ابي بكر فقال ابو عبد الله ع ان اسماء سألت رسول الله ص وقد اتى لها ثمانية عشر يوما ولو سألته قبل ذلك لامرها ان تغتسل وتفعل
كما تفعل المستحاضة ومنها ما في الوسائل عن الشيخ حسن بن زين الدين في المنتقى نقلا عن كتاب الاغسال لاحمد بن محمد بن عياش الجوهري عن احمد بن
محمد بن يحيى عن سعد بن عبد الله عن ابراهيم بن هاشم عن عثمان بن عيسى عن عمر بن اذينة عن حمران بن اعين قال قالت امرأة محمد بن مسلم وكانت

ولو دا اقرءا اباجعفر عليه السلام وقلت له اني كنت اقعد في نفاسي اربعين يوما وان اصحابنا ضيقوا علي فجعلوها ثمانية عشر يوما فقال ابو جعفر ع من افتاها بثمانية عشر يوما فقال قلت الرواية التي رووها في اسماء بنت عميس انها نفست بمحمد بن ابي بكر بذي الحليفة فقالت يا رسول الله كيف اصنع فقال لها اغتسلي واحتشي واهلي بالحج فاغتسلت واحتشت ودخلت مكة ولم تطف ولم تسع حتى تقضي الحج فرجعت الى مكة فاتت رسول الله ص فقالت يا رسول الله احرمت ولم اطف ولم اسع فقال لها رسول الله ص وكم لك اليوم فقالت ثمانية عشر فقال اما الآن فاخرجي الساعة واغتسلي واحتشي وطوفي فاغتسلت وطافت وسعت واحلت فقال ابو جعفر ع انها لو سألت رسول الله ص قبل ذلك واخبرته لامرها بما امرها به قلت فما حد النفساء قال تقعد ايامها التي كانت تطمث فيهن ايام قرئها فان هي طهرت والا استظهرت وان لم ينقطع الدم فهي بمنزلة المستحاضة تغتسل لكل صلوتين وتصلي الحديث وعلى هذا فلا بد من حمل الروايات المتقدمة الظاهرة في اكتفاء الامام ع عن بيان حكم النفساء بذكر قصة اسماء على ما ذكره الشيخ ره في يب بحمله على وجه بسبب خاص او التقية وقال في محكي المنتقى ولو استبعد كون التفصيل المذكور من قصة اسماء بالمحمولة على التقية لامكن المصير الى انه لك لقد الذي يستبعد فيه منسوخ لانه متقدم والرجوع الى العادة متاخر فاذا تعذر الجمع تعين النسخ ويكون التقييد بالحكم بعد نسخه محمولا على التقية انتهى ثم ان المجيب قال انه ظهر مما ذكرنا سقوط التمسك بروايتي العشرين والتسعة عشر لابتنائهما على سلامة روايات الثمانية عشر لتكون الروايتان محمولتين على الاستظهار بيوم او يومين والا فالقول بهما خلاف الاجماع بل اتفاق المسلمين بل الاستظهار في غير العادة خلاف ما عليه غير شاذ من اصحابنا انتهى واقول يتجه على الجواب بالمعارضة بالروايتين المذكورتين وجهان احدهما ضعفهما لجبر السند وصحة سند رواية محمد بن مسلم وبعضها صحيح زرارة كما اعترف به المجيب عند ذكر اصل الاستدلال و بعضها رواية موثقة وقد اعترف بذلك هو ره ايضا فلا يكون للروايتين المذكورتين قوة المعارضة ووجه ضعف الاولى واضح لكونها مرفوعة واما وجه ضعف الثانية فهو انه قال العلامة الحلبي ره في الوجيزة ان احمد بن محمد بن عياش ضعيف وفيه مدح وقال ره في عثمان بن عيسى انه ثقة غير امامي وقال في حمران بن اعين انه ممدوح ومثل هذه الرواية لا تعارض روايتين صحيحتين يوافقهما رواية موثقة وثانيهما انهما معارضتان بما عن الصدوق ره في العلل عن حنان بن سدير قال قلت لابي عبد الله ع لاي علة اعطيت النفساء ثمانية عشر يوما ولم يعط اقل ولا اكثر قال لان الحيض اقله ثلثة ايام واوسطه خمسة و اكثره عشرة فاعطيت اقله واوسطه واكثره وما عن العيون فيما كتبه مولينا الرضا ع للمأمون قال والنفساء لا تقعد عن الصلوة اكثر من ثمانية عشر يوما ويمكن الجواب عن الوجهين بان المرفوعة ورواية المنتقى مؤيدان بالشهرة ولموافقتهما لها متقدمان على الروايات المتضمنة لقصة اسماء الظاهرة في التحديد بثمانية عشر يعني الكلام فيما اشار اليه في الجواب من حمل اخبار الثمانية عشر على التقية كما حكاه عن التهذيب والمنتقى ولا بد من تنقيحه فنقول قال في المستند بعد ذكر المرفوعة و رواية المنتقى ما نصه وفي هاتين الروايتين اشعار بل دلالة على كون الثمانية عشر قولا مشهورا بين العامة ويشعر به ايضا عدوله في الموثقة من الجواب الى الحكاية ويدل عليه حمل الشيخ ره هذه الاخبار على التقية انتهى ولا يخفى عليك ما فيه لان المذكور في الرواية الاولى هو انها كانت تقعد في نفاسها عشرين يوما حتى افتوها بثمانية والظاهر ان قعودها عشرين كان عن جهل و ان المفتين الذين اخذت بقولهم هم الذين كانوا من الشيعة والرواة اذ من البعيد رجوع من كان من اهل المذهب الى غيرهم ولا اقل من الاجمال واما الرواية الثانية فقد وقع التصريح فيها بانها كانت تقعد اربعين يوما وان اصحابنا ضيقوا عليها وافتوها بثمانية عشر ويؤيده ما ذكرنا ان الشيخ ره في ط نسب القول بالثمانية الى قوم من اصحابنا والسيد في الناصريات والشيخ ره في ف والعلامة ره في التذكرة لم ينقلوا عن العامة سوى القول بالستين والسبعين والخمسين والاربعين بل عبارة ف ظاهرة في عدم صيرورة احد من العامة اليه لانه قال اكثر النفاس عشرة ايام وما زاد عليه حكمه حكم الاستحاضة وفي اصحابنا من قال ثمانية عشر يوما ثم حكى اقوال العامة ولم يذكر الثمانية عشر بل هو صريح كلام السيد ره في الانتصار لانه قال فيه ومما انفردت به الامامية القول بان اكثر النفاس مع الاستظهار التام ثمانية عشر يوما لان باقي الفقهاء يقولون بخلاف ذلك فعند ابو حنيفة واصحابه والثوري والليث بن سعد الى ان اكثره اربعون يوما وذهب مالك والشافعي الى ان اكثره ستون وحكى الليث ان من الناس من يذهب الى انه سبعون يوما وحكى عن الحسن البصري ان اكثر النفاس خمسون يوما انتهى واما ما حكي عن المنتقى

يعني موثقة محمد بن مسلم الى عشرين عنها بالصحيح وهي المذكورة من اخبار هذا القول اولا منه رحمه الله

فكان الوجه فيه ان الفرار عن الخوف الحاصل من مخالفتهم يحصل بالعدول عن بيان الحكم الواقعي الى بيان قصة واقعة في الخارج
وقال في مطالع الانوار الشرقية ما لفظه والذي يظهر عندي في ورود هذه الاخبار مورد التقية وان لم يكن قائل بمضمونها من اهل الخلاف
الا ان الاختلاف صالح للتقية كما مر غير مرة والروايات الواردة في هذا الباب مختلفة اشد الاختلاف على وجه يتعذر الجمع بينها
انتهى ولا يخفى ان هذا النوع من التقية والقاء الخلاف بين الشيعة لئلا يعرفوا في مذهبهم ويحقن دماؤهم انما يصلح نكتة لمجرد وقوع الاختلاف
بين الاخبار ولا يتاتى منه تحتم تعيين صنف منها كاخبار الثمانية عشر للحمل على التقية فلا بد في تخصيصها بذلك من مرجح آخر كما لا
يخفى على من تدبر والذي اراه ان اخبار قصة اسماء انما اريد بها الرد على مذهب العامة نظرا الى انه ليس في مذاهبهم ما هو اقل من اربعين
يوما فلما اراد اهل العصمة (ع) الرد عليهم فلم يتمكنوا وكان امر النبي اسماء بالاغتسال لثمانية عشر يوما امرا معروفا عدلوا في جواب السؤال عن
الحكم الى ذكر قضيتها اشاعة لبطلان مذاهبهم ثم لما تمكنوا من بيان تفسير روايات الثمانية عشر وان امره اياها في ذلك الوقت انما كان
من جهة تأخرها في السؤال تعرضوا له فالتقية انما هي في ايراد القضية غير مفسرة لتكون ظاهرها المعروف حجة عليهم حجة القول الثالث ما اشار
اليه المصنف في المعتبر حيث قال قال ابن ابي عقيل في كتاب المتمسك بانها عند آل الرسول (ع) ايام حيضها واكثره احد وعشرون يوما فان انقطع
دمها في تمام حيضها صلت وصامت وان لم ينقطع صبرت ثمانية عشر يوما ثم استظهرت بيوم او يومين فان كانت كثيرة الدم صبرت ثلثة ايام
ثم اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت وقد روى ذلك البزنطي في كتابه عن جميل عن زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) انتهى وابدل في
التذكرة وقد روى ذلك البزنطي الخ بقوله لما رواه البزنطي في الصحيح عن الباقر (ع) لكن اعترف بعضهم بانه لم يجده في الاصول ولا باس به
بعد تصريحهما ثم انه اورد في الجواهر على ابن ابي عقيل (ره) بان عبارته لا تخلو عن تناف ظاهر اذ قوله ايام حيضها مناف لقوله احد و
عشرون ثم قال ولا يخفى ما في قوله صبرت ثمانية عشر مع انها الحد الاكثر عنده والا فلا وجه لقوله صبرت ثلثة فتامل انتهى ولكن الظاهر انه
لا منافاة لان نفاس ذات العادة عنده عادتها وغير ذات العادة تصبر ثمانية عشر ثم تستظهر كثيرة الدم ثلثة ايام فيصير الحاصل عملها
باحكام النفاس احدا وعشرين يوما وهذا هو اكثر نفاسها في مقام العمل والمراد بقوله صبرت ثلثة هو صبرها في الاستظهار حجة القول الرابع
ما ذكره في المختلف حيث قال والذي نختاره هنا انها ترجع الى عادتها في الحيض ان كانت ذات عادة وان كانت مبتدأة صبرت ثمانية عشر يوما
لنا على حكم العادة ما رواه الشيخ (ره) في الصحيح عن زرارة عن احدهما (ع) قال النفساء تكف عن الصلاة ايام اقرائها التي كانت تمكث فيها ثم
تغتسل كما تغتسل المستحاضة وفي الحسن عن الفضيل بن يسار وزرارة عن احدهما (ع) قال النفساء تكف عن الصلاة ايامها التي كانت
تمكث فيها ثم تغتسل وتعمل كما تعمل المستحاضة وفي الصحيح عن يونس بن يعقوب قال سمعت ابا عبد الله (ع) يقول النفساء تجلس ايام
حيضها التي كانت تحيض ثم تستظهر وتغتسل وتصلي الى غير ذلك من الاحاديث وقد ذكرناها في كتاب مصابيح الانوار وغيره ولان
النفاس في الحقيقة دم حيض فيقدر بقدره ولانها مأمورة بالعبادة وانما تخرج عن العهدة بفعلها او بما ثبت انه مسقط ولم يتحقق في
الزائد على ما قلنا فيبقى في عهدة التكليف بالمقتضي السالم عن معارضة المسقط القطعي ثم ذكر احتجاج القائلين بثمانية عشر بالاخبار
ثم قال والجواب انه محمول على المبتدأة في الحيض جمعا بين الادلة وهو الذي اخترناه في الحكم الثاني من ان المبتدأة تجلس ثمانية عشر
يوما انتهى حجة القول الخامس لعله ما رواه مالك بن اعين قال سألت ابا جعفر (ع) عن النفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها من
الدم قال نعم اذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر ايام عدة حيضها ثم تستظهر بيوم فلا باس بعد ان يغشاها زوجها يأمرها فتغتسل
ثم يغشاها ان احب وتقريب الدلالة انها ان كانت عادتها عشرة واستظهرت بيوم صار المجموع احد عشر يوما فيكون الاكثر ذلك هذا
والاقوى هو القول الاول للاخبار التي ذكرت في الاحتجاج عليه وهي مؤيدة بالشهرة فترجح على غيرها من الاخبار التي استند اليها
ارباب الاقوال الاخر مضافا الى ما عرفت من ان عمدة الاخبار الواردة في هذه المسألة انما هي روايات الثمانية عشر وهي مختلفة
متعارضة فلا يبقى مجال للركون اليها وان ما ذهب اليه في المختلف من القول الرابع ليس مستنده سوى الجمع بين الاخبار ولا حجة فيه لانه
مجرد اقتراح على حد سائر وجوه الجمع قال المحقق البهبهاني (ره) في حاشية ك ان الجمع بين هذه الاخبار يتحقق بوجوه احدها حمل الاخبار
الثمانية عشر على غير المعتادة وابقاء الاخبار المتضمنة للرجوع الى العادة على ظاهرها وثانيها الحمل على التخيير بين الاعداد وثالثها
حمل اخبار الثمانية عشر على ما اذا بقي الدم بصفة دم النفاس الى تلك الغاية واخبار الرجوع الى العادة على ما اذا تغير عن تلك
الصفة ثم قال والاول صحيح الا انه مستلزم لحمل الاخبار المتضمنة للثمانية عشر مطلقا على الفرد النادر وهو مشكل والثاني ليس

ببعيد عن الصواب انتهى وعندك ان جميع ذلك بعيد عن الصواب الا انها مستلزمة للعدول باللفظ عن ظاهره فيكون من المأولات
ولا حجة فيها ثم انه ينبغي التنبيه على امور الاول ان مراد ارباب القول الاول هل هو جعل جميع العشرة نفاسا اذا انتهى اليها رؤية
الدم مطلقا سواء انقطع عليها ام لا وسواء كانت المرأة ذات عادة او غيرها او ان مرادهم هو ان اكثر ما ينتهي اليه النفاس من المدة هي
العشرة وان كان يجري في المقام تفصيل وهي ان ذات العادة ترجع الى عادتها مع عبور الدم عن العشرة وتجعل العشرة نفاسا مطلقا
اذا استمر الدم اليها فنقول انهم بين فريقين منهم من ذهب الى الاول ومنهم من يختار الثاني اما الاول فهو الذي يظهر من الصدوق ره في الفقيه
حيث قال اذا ولدت المرأة قعدت عن الصلوة عشرة ايام الا ان تطهر قبل ذلك فان استمر بها الدم تركت الصلوة عشرة ايام فاذا كان
اليوم الحادي عشر اغتسلت واحتشت واستثفرت وعملت بما تعمل المستحاضة وقد روي انها تقعد ثمانية عشر يوما انتهى وهو صريح كلام
المصنف في المعتبر لانه قال وتعتبر حالها عند انقطاعه قبل العشرة فان خرجت القطنة نقية اغتسلت والا توقعت النقاء وانقضاء
العشرة ويدل على ذلك ان هذه المدة اكثر الحيض فيكون اكثر النفاس ثم اورد موثقة يونس المتضمنة لجلوس النفساء ايام حيضها التي
كانت تحيض واستظهر بعد ذلك وتغتسل ثم قال في آخر المسألة وضابطه البقاء على حكم النفاس ما دام الدم مستمرا حتى يمضي لها عشرة
ايام ثم تصير مستحاضة وذكر في آخر فروع المسألة ما هو اوضح من ذلك فقال لا ترجع النفساء مع تجاوز الدم الى عادتها في النفاس ولا الى
عادتها في الحيض ولا الى عادة نسائها بل تجعل عشرة نفاسا وما زاد استحاضة حتى تستوفي عشرة وهي اقل الطهر انتهى والى هذا نظر ما
اورد الشهيد ره في الذكرى بقوله الاخبار الصحيحة المشهورة تشهد برجوعها الى عادتها في الحيض والاصحاب يفتون بالعشرة وبينهما
تناف ظاهر ولعلهم ظفروا باخبار غيرها انتهى واما الثاني فهو الذي صرح به العلامة ره وكثير ممن تأخر عنه قال في التذكرة ولو ان
زاد الدم على الاكثر وهو عشرة عندنا فالاقوى عندي انها ان كانت ذات عادة في الحيض جعلت نفاسها عدد ايام حيضها والباقي
استحاضة وان لم تكن ذات عادة كان نفاسها عشرة ايام انتهى بل قد غلط في المنتهى من خالف الاول على ما حكي عنه فانه قال وبعض
المتأخرين غلط هيهنا فتوهم ان مع الاستمرار تصبر عشرة ولا نعرف عليه دليلا سوى ما رواه يونس عن ابي عبد الله ع من قوله تنتظر
عشرة ايام وذلك غير دال على محل النزاع اذ من المحتمل ان يكون عادتها ثمانية ايام او تسعة ويدل على ما اخترناه الاحاديث التي قدمنا
ها فانها دالة على احالة النفساء على الحائض في الايام والاستظهار بيوم او يومين انتهى وقال في التحرير لو انقطع الدم دون العشرة
ادخلت قطنة فان خرجت نقية فطاهر والا صبرت نفساء حتى تنقى او يمضي اكثر ايامها وهي عشرة ان كانت عادتها والا قعدت عادتها و
استظهرت بيوم او يومين وبعض المتأخرين غلط هنا انتهى ويشبه ان يكون تعريضا بالمصنف بل ربما استظهر من هذين الكلامين انفراد
المصنف ره بهذا الحكم ومن هنا حمل بعض اواخر الفقهاء كلام الساكتين عن البيان من اهل القول بكون الاكثر هو العشرة على ما ذكره العلامة ره
معللا بان الحكم بان اكثر النفاس عشرة مثلا غير مناف للحكم برجوع ذات العادة اليها عند التجاوز فانه مخصوص بان الاكثر عشرة
انما هو نفي ما زاد عليها فلا ينافيه ان تكون ايامه انقص من العشرة كايام العادة ومما يستأنس به لذلك انه قد حكي عنهم نظير ذلك
في الحيض فقالوا اكثره عشرة مع اطباقهم على رجوع ذات العادة الى عادتها عند تجاوز العشرة وحكم اكثرهم بالتمييز وان نقص عن
العشرة وكذا الى عادة النساء وعادة الاقران ولم يقل احد بان ذلك الحكم مناقض ويرشد الى ما ذكر من ارادتهم ما ذكره العلامة ره ايضا
استدلالهم على هذا المطلوب بالاخبار الدالة على الرجوع الى ايام العادة والى كون النفاس حيضا في المعنى وبالجملة ظاهر من عدا الصدوق ره
والمصنف ره ممن شاركهما في الحكم موافقة العلامة ره واتباعه وهذا هو الحق الذي تساعده النصوص مما دل على ان دم النفاس لا يزيد على العشرة
وما دل على ان المعتادة ترجع الى عادتها ومعلوم ان العادة قد تساوي العشرة فيصير نفاسها عشرة وقد لا تنتهي اليها فيصير نفاسها اقل
الثاني ان العادة التي تأخذ بها النفساء مع تجاوز الدم عن العشرة كما اشرنا اليه قلنا ان ذلك مذهب جل متأخري الاصحاب ومدلول الاخبار
انما هي عادة الحيض وقد وردت رواية شاذة ضعيفة السند مطلقة بانها تقعد كما كانت تقعد مع ما مضى من اولادها وهي مع معارضتها
بالروايات الصحيحة لم يعمل بمضمونها احد من الاصحاب كما حكي عن المنتهى ونقل عنه انه تأولها بمساواة ايام نفاسها لايام حيضها ولا
حاجة اليه الثالث ان ما اشرنا اليه من ان النفساء اذا لم تكن لها عادة في حيضها محفوظة لها وتجاوز الدم العشرة جعلت تمام العشرة
نفاسا انما هو على المشهور وعلى هذا لا نعول على التمييز وان حصل ولا الى عادة الاهل والاقران وان اتفقت ولا على الروايات
ولكن حكي عن العلامة ره انه قال في المنتهى لو كانت مبتدئة او مضطربة او ذات عادة منسية فان انقطع الدم على العشرة فما دون فهو

نفاس قطعا ولو تجاوز وفيه نظر فانه يمكن ان يقال انها تجلس ستة ايام او سبعة لان الحائض تفعل ذلك وكذلك النفساء
لانه حيض في الحقيقة ولان قوله تجلس ايام حيضها كما يتناول الماضي يتناول المستقبل وفيه ضعف ويمكن ان يقال انها
تجلس عشرة ايام لانه حيض في الحقيقة فلا يزيد على ايامه ولرواية يونس ولان العشرة ايام الحيض فيقيت بها ولان النفاس
قد ثبت بيقين فلا يزول الا بيقين وهو بلوغ العشرة بخلاف الحيض لانه لم يثبت في الابتداء بيقين ويمكن ان يقال تجلس ثمانية
عشر ثم اورد ما يدل على ذلك من الاخبار وكلامه هذا يدل على نوع تردد وعلى احتمال اخذها بالروايات وفي البيان نصها
ولو كانت مبتدأة وتجاوز العشرة فالاقرب الرجوع الى التمييز ثم النساء ثم العشرة والمضطربة الى العشرة مع فقد التمييز انتهى
وفي نهج الانام بعد نقله ما لفظه وهذا الحكم مما انفرد به الشهيد ره في هذا الكتاب لم نقف له على مشارك في ذلك من الاصحاب
انتهى ولكن حكي هو ره عن الفاضل الاصبهاني ره في المناهج انه قال بعد نقله عن البيان والاظهر عندي انها كالحائض لان
دمها حيض في الحقيقة ويمكن تعميم الروايات الناطقة على جلوسها بقدر ما كانت تجلس ايام حيضها لجميع الصور ولانها لما كانت
ترجع الى عادتها في الحيض علم ان دمها نفاسا تاما به الحيض فالظاهر ان حكمهما واحد ويمكن تاييد ذلك بروايتي الخثعمي وابي
المتقدمتين انتهى واقول قد عرفت سابقا ان ادلة ايام الحيض ناظرة الى الحيض المتعارف الذي هو غير دم النفاس فلا يبقى بعد
ذلك الا وجوه لا ينبغي للفقيه ان يعتمد عليها وقد اجاد صاحب مطلع الانوار الغروية حيث قال ره غير ذات العادة كالمبتدئة
والمضطربة مع التعدي فرضها الرجوع الى العشرة التي هي اكثر النفاس لما دل على انها اكثر وارجاعها الى التمييز او الى عادة الاهل و
الاقران او الروايات حملا لها على الحيض وقياس لما دل على الرجوع الى عادة الام والاخت من الاخبار هنا شاذ مطرح اذ لم نعرف به عاملا
من الاصحاب انتهى الرابع انك قد عرفت ان غير ذات العادة تجعل العشرة اذا استمر الدم اليها مطلقا سواء انقطع عليها ام استمر بعد ذلك
وان ذات العادة تجعل عادتها نفاسا اذا استمر الدم بعد العشرة واما اذا انقطع على العشرة فانها تجعل العشرة نفاسا وتوقف
صاحب الرياض ره في ذلك بل مال الى كون نفاسها خصوص ايام العادة وتجعل ما زاد عليها استحاضة وان لم يستمر الدم الى العشرة
واستند في ذلك الى اطلاق ما دل على تنفسها بايام اقرائها واطلاق فتوى القائلين بالرجوع الى العادة وربما وقع من بعضهم
مثل هذا التامل في باب الحيض ولكن لا وجه للتامل في شيء من المقامين لان الظاهر من اخبار الاخذ بالعادة انما هو ما لو
استمر الدم وتجاوز العشرة دون ما سوى ذلك الخامس انه قد تكرر ان ذات العادة في الحيض تجعل عادتها نفاسا وما زاد على
ذلك استحاضة بشرط تجاوز الدم عن العشرة ومن المعلوم ان العادة على قسمين وقتية وعددية فنقول انه لا ريب في انها تاخذ بعددها
واما الوقت فلا عبرة به كما صرح به بعض ولم الفقهاء المحققين حتى انها لو كانت ذات عادة وقتية وعددية كان العبرة بالعدد
دون الوقت وتوضيح المقام انه لو فرض نفاس ذات العادة من الجهتين قد صادف اول وقتها فلا اشكال فان لم يتفق تقدم النفاس
على وقتها كما لو كان عادتها خمسة ايام من اول الشهر فوضعت في اليوم السادس والعشرين من الشهر مثلا كان نفاسها تلك الخمسة
من اخر الشهر واما الخمسة الاولى من الشهر الذي يليه التي هي وقت عادتها فان استمر الدم اليها وانقطع اليها بحيث لم يزد المجموع
على عشرة كانت هي ايضا من النفاس لكن لا بحكم اعتبار الوقت بل من جهة ان الدم الخارج في العشرة يحكم عليه بالنفاس شرعا وان لم
ينقطع عليها بل تجاوز العشرة كانت الخمسة المتاخرة استحاضة ولا عبرة بكونها وقت العادة في الحيض والوجه في ذلك ان المنساق
من الاخبار الدالة على الاخذ بعادة الحيض انما هو عددها اذ قلما يتفق مصادفة الولادة لوقت الحيض وبما ذكر من الحكم تفترق
النفساء عن الحائض فانها لو رات الدم من اخر الشهر واستمر الى وقت العادة الوقتية ثم تجاوز العشرة فانها تجعل السابق استحاضة
وما صادف ايام العادة حيضا كما صرحوا به في باب الحيض وقد نبه المحقق المشار اليه على ان السر في ذلك ان الدم الذي يتصل بالولادة
يستحيل ان يكون استحاضة بل هو محكوم بانه نفاس قطعا فلا ينقضه العادة الظنية بخلاف الدم الذي تراه لغير الولادة فان الحكم بكونه
حيضا انما هو لقاعدة الامكان ولا يحكم به الا اذا توفرت الشرائط وانتفت الموانع والعادة المتاخرة مما يمنع ان يكون ذلك
السابق حيضا لقوتها فتجعل هي حيضا والسابق استحاضة ولو ولدت في اليوم السادس من الشهر اعتبرت العدد ايضا ولو فرض ولادتها
في اليوم السابع والعشرين اكملت العدد من ايام العادة وكذا لو ولدت في اليوم الثامن والعشرين او التاسع والعشرين او الثلثين
لو فرض انها ولدت فرات عشرة ايام دما متصلا بالولادة ثم استمر الدم الى عشرين يوما ١٤ ان نفاسها عشرة فلو عاودها الدم

ع الظ عاملا لم

نفاسا ظ

في الشهر الذي عليه فيه استمر فيجاوز العشرة حكم عليها في هذا الشهر بالحيض بعادتها القديمة في الحيض وهي الخمسة الاولى من الشهر ولا بعد
فيها لتخلل النفاس عشرة ايام ولا يكون ناسخا لحكم العادة الاولى لان تخلل الدم المخالف للعادة مرة واحدة لا يكون ناسخا لحكم العادة
ولو قلنا برجوع المبتدأة الى عادة الاهل والاقران كان وظيفتها الاخذ بالعدد من دون النقاء الى الزمان انتهى السادس انه ذكر
غير واحد من الاصحاب ره انها مع حصول الانقطاع تبادر الى الغسل والعبادة ويحل لزوجها وطؤها فان عاد الدم في العشرة تداركت
ما له قضاء في الشرع كالصوم ولا اثم عليها ولا على زوجها فيما فعلاه مما يحرم في حال النفاس لعدم التعمد في ذلك ولو كان الانقطاع
زمانا يسيرا نظر مع عادة الدم كما هو الغالب في النفساء والحائض فالذي استظهره بعض محققي اواخر المتفقهين هو عدم وجوب
الغسل بل عدم شرعيته والحال هذه وعلله بانها نفساء على الظاهر ثم قال ان اطلاق كلام الاصحاب منزل على ما عدا هذه
الصورة واقول ان ذلك لا يبتني على اعتبار الظن في الموضوعات واستصحاب عدم خروج الدم بعد ذلك ثم المجري الا ان يتمسك بان الظن
يقوم مقام العلم عند تعذره لكن مقتضى اطلاق كلام الاصحاب ومفهوم قوله تترك ما دامت ترى الدم هو عدم العبرة بظنها ثم ان
ذلك انما هو اذا انقطع الدم ظاهرا وباطنا واما اذا انقطع ظاهرا دون العشرة اعتبرته باحتمال القطنة والصبر عليها بمقدار
ما يمكن ان تتلوث لو كان هناك دم فان خرجت نقية اغتسلت وصلت وحل لزوجها وطؤها حتى لو كانت ذات عادة وكان
ذلك قبل انقضاء ايام العادة وقد عرفت الوجه في وجوب الاعتبار في باب الحيض والاستحاضة واما وجه وجوب الغسل والصلاة و
نحوهما مما يجب على الطاهر فهو توجه الخطاب بالتكاليف اليها والمانع ليس الا الدم وقد زال فيعمل السبب عمله وان خرجت ملوثة فهي
على قسمين احدهما ان لا تكون ذات عادة محفوظة وهذه تصبر وجوبا الى النقاء او مضي عشرة فان انقطع على العشرة فما دون فالكل
نفاس وان استمر فتجاوز العشرة فالعشرة نفاس وما عداه استحاضة وثانيهما ان تكون ذات عادة محفوظة وهذه مما وقع الخلاف
في حكمها على وجوه احدها وجوب الاستظهار عليها الى العشرة وهو ظاهر المصنف في النافع حيث قال وتعتبر حالها عند الانقطاع
قبل العشرة فان خرجت القطنة نقية اغتسلت والا توقعت النقاء او انقضاء العشرة وقال في المعتبر بعد ذكر هذه العبارة
يدل على ذلك ان هذه المدة هي اكثر الحيض فيكون اكثر النفاس لان النفاس حيضة ويؤيد ذلك ما رواه يونس بن يعقوب قال
سألت ابا عبد الله ع عن امرأة ولدت فرأت الدم اكثر مما كانت ترى قال فلتقعد ايام قرئها ثم تستظهر بعشرة ايام فان رأت دما
صبيبا فلتغتسل عند كل صلاة وان رأت صفرة فلتتوضأ ثم لتصل ثم قال ولو قيل قد روي انها تستظهر بيوم او يومين قلنا
هذا يختلف بحسب عوائد النساء فمن عادتها ان تستظهر في النفاس بيوم ومن عادتها ان تستظهر بيومين وضابطه البقاء
على حكم النفاس ما دام الدم مستمرا حتى يمضي لها العشرة ثم تصير مستحاضة انتهى وهو صريح في تنزيل اخبار الاستظهار بيوم او يومين
على العشرة وعلى هذا المنوال نسج العلامة ره في التذكرة الا انه قال بعد ذكر الرواية ما نصه وليس مراده الاستظهار بعشرة بل الى
عشرة بان تكون عادتها تسعة فتستظهر بيوم او ثمانية فتستظهر بيومين فلا ينافي ما ورد من الاستظهار بيوم او يومين انتهى وهو
يومي الى تنزيل رواية العشرة على اليوم او اليومين الا ان قوله ره في صدر الكلام توقعت النقاء او انقضاء العشرة ظاهر في كون
مراده ما تقدم من المصنف ره وهذا القول هو مقتضى عموم حكم الاصحاب بان النفساء تشارك الحائض في جميع الاحكام عدا ما
استثنوه ومنه الاستظهار وثانيها وجوب الاستظهار بيوم او يومين وحكي عن المنتهى فانه قال فيه وبعض المتأخرين غلط ههنا فتوهم انها
مع الاستمرار تصير عشرة ولا نعرف عليه دليلا سوى ما رواه يونس عن ابي عبد الله ع من قوله تستظهر بعشرة ايام وذلك غير دال
على محل النزاع اذ من المحتمل ان يكون عادتها ثمانية ايام او تسعة ويدل على ما اخترناه الاحاديث التي قدمناها في تعداد الترك على الحالة التي
على الحائض في الايام والاستظهار بيوم او يومين انتهى واستدل لهذا القول بقول الباقر ع في الصحيح تقعد قدر حيضها وتستظهر بيومين
وفي رواية مالك بن اعين اذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر ايام عدة حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس بعد ان يغشاها زوجها وقول الصادق ع
في رواية زرارة تقعد النفساء ايامها التي كانت تقعد في الحيض وتستظهر بيومين وغير ذلك من الاخبار وثالثها استحباب الاستظهار بيوم او
يومين قال العلامة ره في التحرير في البحث السادس من ابحاث النفاس لو انقطع الدم لدون عشرة ادخلت قطنة فان خرجت نقية فطاهر و
الا صبرت نفساء حتى تنقى او يمضي اكثر الايام وهي عشرة ان كانت عادتها والا قعدتها واستظهرت بيوم او يومين وبعض المتأخرين غلط
هنا انتهى وقال في البحث العاشر الاقرب ان الاستظهار بيوم او بيومين غير واجب انتهى وهذا القول هو الذي اختاره في جملة الا انه

علله الثانية بسقوط الصلاة

فقال في مفروض المقام وان كانت ذات عادة تحفظ لها تخيرت بين الصبر الى النقاء او مضي العشرة وبين اغتسالها عند وقت الحيض
وعملها عمل المستحاضة والصبر افضل واستدل على افضل رجحان الاستظهار بموثقة يونس وموثقة يونس بن يعقوب وصحيحة زرارة
المضمرة وموثقة زرارة وموثقة ابي بصير وعلى كون ذلك على جهة الاستحباب دون الايجاب بخبر مالك بن اعين وصحيح الفضيل
وزرارة لتضمن الاول جواز غشيان زوجها لها المضي ايام حيضها وتضمن الثاني الكف عن الصلوة ايام اقرائها ثم العمل على التمامية
بعد انقضائها واقول ان الامر هنا دائر بين الحمل على ظهور الجملة الخبرية المستعملة في الانشاء وبين تقييد المطلق والثاني اولى
لغلبته خصوصا مع كون الجملة الدالة على الاستظهار قد وقعت في مسلك الجمل الخبرية المقترنة بها المستعملة في الوجوب فيبعد انفرادها
عنها بالدلالة على الاستحباب وابعد منها التوقف فقد حكي عن عمار ابن القطان فانه لو تجاوز الدم ايام العادة ففي وجوب الاستظهار
توقف انتهى ويمكن ان يكون مراده بالتوقف في الوجوب هو تسليم جنس الرجحان مع التأمل في فصله الذي هو عدم جواز الترك ولعل
مستنده التأمل في صيرورة الخبرين المذكورين قرينتين على الاستحباب وقد علم مما ذكرنا ان الاظهر هو الوجوب السابع ان تعده
حيضا عدد ايام النفاس على كل قول من العشرة كما هو المختار او غيرها انما هو بعد الولادة دون رؤية الدم وقيل عليه رواية مالك بن
اعين عن النفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم قال نعم اذا امضى لها منذ يوم وضعت بقدر عدة ايام حيضها ورواية
الفضلاء ان اسماء بنت عميس سألت عن الطواف بالبيت والصلوة فقال منذ كم ولدت الثامن ان مقتضى كون النفاس عشرة
او ثمانية عشر هو وجوب الرجوع اليه مع امكانه وعلى الضابط وعدمه لما عرفت من ان النفاس والنفساء لغة وعرفا وقد حكي عن
السيد في بعض مسائله انه لا خلاف بين اهل اللغة في ان المرأة اذا رأت الدم بعد الوضع تصير نفساء وحينئذ فيجب على غير المعتادة التنفس
بالاكثر عند تجاوز الدم عنه من غير فرق بين امكان التمييز وعدمه لان ادلة التمييز والرجوع الى الصفات مختصة باختلاط الحيض والا
ستحاضة كما عرفت سابقا والظاهر ان المراد بالحيض ما يقابل النفاس لا ما يعم منه لان النفاس لا يختلط بالاستحاضة لكونه مقدرا
عليها فالشك انما هو في منتهى النفاس ومبدء الاستحاضة الا ان يقال انه لا ينافي الرجوع الى التمييز بنظر معتاد الوقت مضطربة العدد
فالتعدي اختصاص ادلة التمييز بالحيض بالمعنى الاخص ولا يجدي ما دل على ان النفاس حيض محتبس وان النفساء كالحائض لما عرفت في
اكثر النفاس ومن هنا حكم بعض المحققين بضعف ما عن ابي سلمان من رجوع المبتدأة الى التمييز ثم الى الروايات فهو الذي استظهره
من الذكرى ايضا التاسع انه اذا استحيضت النفساء بان يتجاوز دمها اكثر النفاس فلا اشكال في كون الزائد الى عشرة ايام استحاضة في
اقل الطهر سواء صادف عادة الحيض في المعتادة ام لم يصادف كما حكي التصريح به عن المنتهى ليتبع الحكم بالنفاس على مقدار العادة من
العشرة فيمتنع التحيض بعد ذلك بمبادي العادة مع عدم تحلل اقل الطهر واما الدم بعد عشرة الاستحاضة فيحتمل ان يحكم عليه بانه استحاضة
مطلقا الى ان تظهر لاطلاق ما ورد في النفساء من انها تعمل بعد العادة عمل المستحاضة وان بلغ الدم ما بلغ او صادف ايام العادة و
يحتمل ان يحكم عليها بالرجوع من اول الامر الى سنن المستحاضة من انتظار المعتادة للعادة واخذ غيرها بالتمييز او الروايات لعموم
ادلة المستحاضة مثل مرسلة يونس الطويلة وادلة الصفات وادلة العادة والروايات ويحتمل ان يحكم عليها بالرجوع الى ذلك بعد انقضاء
نقص المعتادة بعدد عادتها والمبتدأة والمضطربة الى العشرة وحكي شيخنا الامام المرتضى عن بعض معاصريه احتمال وجوب صبرها
بعد النفاس الى شهر ثم قال ولم اعرف له دليلا عدا ما يظهر من بعض الروايات من ان الله تعالى تعهد للنساء في كل شهر مرة ومقتضى
الاستدلال بالدليل المذكور وهو انه ربما فهم من مصيرها بعد النفاس الى شهر صبرها عن الحكم بالحيض وترتيب احكامه على ما تراه من
الدم وحكي عن روض الجنان في المقام تفصيل حيث انه قال فيه ومما يتفرع على كون النفساء كالحائض في الحكم الا ما خرج انه ان تحيضت
النفساء والمبتدأة والمضطربة يجعلان ما بعد عشرة النفاس استحاضة حتى يمضي اقل الطهر المتعقب للدم ولذا فيفرض رجعان في الدم الموجود في
الشهر الثاني الى التمييز ثم ترجع المبتدأة الى اهلها ثم ترجعان الى الروايات والمعتادة تجعل بقدر عادتها في الحيض نفاسا والباقي
استحاضة الى تمام طهرها المعتاد ثم ما بعده حيضا الا ان يتغير لون الدم بحيث تستفيد منه تمييزا لا يلائق ايام النفاس فتجعل ايام
التمييز حيضا لان ايام النفاس قائمة مقام ايام العادة في الحيض وقد اسلفنا ان العادة تتقدم على التمييز مع التنافي لا مع امكان
الجمع بينهما انتهى واذ قد عرفت ذلك فاعلم انه رجح شيخنا المتقدم ذكره الاحتمال الاول وقال والاظهر ان يقال انا
ان عملنا باطلاق ما تكون ما بعد النفاس استحاضة لم يكن مناص عن الاحتمال الاول غاية الامر ان يعارضها ادلة العادة او الصفات

بالمفهوم

بالمفهوم والنسبة عموم من وجه فيرجع الى اصالة عدم الحيض بل بقاء الاستحاضة ثم انه قد ايد ذلك بان تقييد تلك الاطلاقات و حملها
مختصة بمقدار العشرة بعيد العادة في غاية البعد مع ان الغالب بقاء الدم الى ازيد من العشرة بل العشرين بعد النفاس خصوصا
مثل الرواية المتقدمة عن المنتقى من ذكر امرأة محمد بن مسلم انها كانت تقعد قبل ذلك اربعين يوما ثم افتاها اصحابنا بثمانية
عشر و ردها الا الى مقدار عادتها وحمل الباقي على استحاضة فان ارادة الاستحاضة الى العشرة ثم الرجوع الى قواعد الحيض في
غاية البعد ثم انه قد يضرب عن ذلك فقال ومع ذلك فالانصاف يقتضي ان يقال ان الظاهر من تلك الاطلاقات اثبات
الاستحاضة في مقابل نفي النفاس فلا ينافي الحكم بالحيضية اذا وجد امارة الحيض كالعادة مثلا نعم الظاهر ورودها على قاعدة
الامكان فلا يحكم بعد عشرة الاستحاضة بالحيضية بمجرد الامكان وح فالمعتادة ان حضرت عادتها بعد عشرة الاستحاضة
تحيضت والا انتظرت عادتها والظاهر انه مراد الشهيد الثاني ره في روض الجنان من قوله ان المعتادة تجعل الزائد عن النفاس بين
استحاضة الى تمام طهرها المعتاد يعني الى ان يتم طهرها المعتاد وتحضر عادتها وبهذا البيان يندفع الاحتمال الاول والثاني
ومقتضى الجمود على الاطلاقات وان كان هو الاول الا ان التامل الصادق يقتضي ما ذكره واما الاحتمال الرابع اعني ما حكاه
شيخنا المشار اليه عن بعض معاصريه فقد اورد هو ره عليه بان هذا التحديد في مقابل الزائد على الشهر كما يشهد به ما في اخبار الخوان ما
جاز الشهر فهو ريبة لا في مقابل نفي الحيض في الشهر يعني ان المراد بالحديث نفي كون الزمان الذي تريان فيه طهرا زائدا على الشهر
لا نفي اجتماع حيضتين في شهر واشار ببعض الروايات الى رواية ابي ابراهيم الخزاز قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ان الله حد النساء في كل
شهر مرة و بالاخبار الاخرى الى رواية الحلبي عن ابي عبد الله ع عن قول الله عز وجل ان ارتبتم فقال ما جاز الشهر فهو ريبة وما ادري موثقتها
واما الاحتمال الخامس اعني ما حكي عن روض الجنان فقد اورد عليه بقوله ولعل ما استثناه بقوله الا ان يتغير لون الدم فيرد بملاحظة ان
مورد التمييز على ما يستفاد من ادلته كما تقدم صورة امتزاج الحيض بالاستحاضة والمفروض هنا عدم العلم بتحقق الحيض الا من باب
قاعدة الامكان وهي لا تصلح للورود على الاطلاقات الدالة على كون ما بعد ايام النفاس استحاضة كما عرفت واما المبتدأة والمضطربة
فحيث لا يجري فيهما الاطلاقات المتقدمة لاختصاصها بالمعتادة فلا بد من الاقتصار في الاستحاضة على القدر المتيقن وهي العشرة بعد
النفاس لانها اقل الطهر وبعد العشرة ترجع الى قاعدة الامكان فتحيض مطلقا او بشرط صفة الحيض فان انقطع على العشرة جعلت الكل
حيضا والا رجعت الى سنن المستحاضة فما ذكره في الروض من وجوب عمل المستحاضة الى الشهر المتعقب لا اعلم وجهه وانما ترجع الى التمييز وغيره
بعد تجاوز العشرة من زمن الحيض ولا ترجع المبتدأة من اول الامر مع تحقق الاستحاضة واستمرار الدم من اول الامر لان روايات سنن
المستحاضة انما تجري في المستمر دمها مع العلم الاجمالي بالحيض شرعا ولو بقاعدة الامكان وهذا العلم غير حاصل بمجرد انقضاء عشرة
الاستحاضة وان تحقق استمرار الدم ومما ذكرنا يعلم انه لا دخل لكون النفساء كالحائض في ثبوت الاحكام التي ذكرها في الروض لان كون
النفاس كالحيض لا يقتضي الا كونه كالحيض عرض المرأة في غير ايامها ان كانت معتادة وهو لا يقتضي الا كون ما بعد العشرة ايام طهر
ولعل حكم ما بعد العشرة فليس لكون النفاس كالحيض مدخل فيه انتهى قوله ولو كانت حاملا باثنين وتراخت ولادة احدهما كان ابتداء نفاسها
من الاول وعدد ايامها من وضع الاخير اعلم ان ولادة التوامين فصاعدا يتصور على وجوه احدها ان لا يتراخى ولادة احدهما عن الاخر
ولكن مع هذا يكون للبحث مجال لتمكين ان ترى الدم مع الاول و مصاحبا له لحظة و لا تراه مع الثاني اصلا بل تراه بعده وح يجري البحث
ويظهر الاثر في ابتداء النفاسين وجريان احكامه عليها كحرمة مس كتابة القران عليها في ذلك الحال ثانيها ان يتراخى ولادة احدهما عن
الاخر ولكن ترى الدم على وجه يختص باحدهما دون الاخر كما لو وضعت الثاني بعد الاول بيوم ولم ترى دما الا بعد الثاني بلا فصل او
في اليوم العاشر من وضعه ولا اشكال في كون ذلك هو النفاس فعد الايام العشرة من وضع ذلك الدم في الفرض الاول و يكون الدم
من النفاس في الثاني ثالثها ان يتراخى ولادة احدهما عن الاخر وترى الدم معهما على وجه يكون كل من الدمين جامعا لشرائط النفاس و
يكونا متصلين ولا يتجاوز الجميع اقصى النفاس فلا اشكال في كون الجميع نفاسا وان كان للبحث عن كونهما نفاسين او نفاسا واحدا
مجال الا انه لا يترتب على البحث اثر بعد فرض كون الجميع لم يتجاوز اقصى النفاس رابعها الفرض السابق بعينه الا في انفصال الدمين وهذا
هو الذي اراده المصنف بالعبارة وح نقول ان الدم الثاني نفاس قطعا كما عن المنتهى واجماعا كما استظهره بعض المحققين ره وكذا الاول
عند علمائنا كما عن المنتهى وقال في التذكرة لو ولدت توامين فابتداء النفاس مع الاول وعدد الايام من الثاني ذهب اليه علماؤنا اجمع و

اهل لها نفاسان او نفاس واحد قال المصرح في المعتبر لو ولدت توامين فما بعد الثاني ابتداء النفاس من الثاني والعدد منه لانه دم بعقب
ولادة وفيما ارانه بعد ولادة الاول تردد منشأه انها حامل ولا حيض ولا نفاس مع حبل والاشبه انه نفاس ايضا لانه دم بعد نفس
الرحم من بعد الولادة فيكون لها نفاسان وان استمر الثاني فعدت عشرة ولو كان ما بين الولادتين عشرة او اكثر انتهى فرتد
تردد اولا ثم رجح كونهما نفاسين وعدا فاد كلامه تردد الاستدلال على اصل الحكم بغير الاجماع حيث علله بقوله لحصول مسمى النفاس
وقد ذكر السيد في الانتصار ظاهرا او وضح منه فانه قال لا يمتنع كون احد الولدين باقيا في بطنها عن ان يكون نفاسا
ايضا فان اهل اللغة لا يختلفون في ان المرأة اذا ولدت وخرج الدم عقيب الولادة فانه يقال نفست ولا يعتبرون بقاء ولد في
بطنها انتهى فتحصل من ذلك كله انهما نفاسان وعلى هذا فلو فرض وضعها الثاني بعد الاول بيوم او يومين لحسبا من النفاس
الاول واستونف العدد من وضع الثاني ولا يعتبر الاكمال اكثر النفاس الاول عدد مستقل بل يتداخلان فيما يكمل الاول مما بعد
وضع الثاني وينفرد النفاس الثاني بالزائد فلو وضعت الثاني بعد وضع الاول لخمسة ايام واستمر بها الدم الى العشرة من وضع
الثاني كانت الخمسة التي بين الولادتين من النفاس الاول والخمسة الاخيرة من النفاس الاخير للثاني والخمسة الاولى منه مشتركة
بين النفاسين تكون متممة للعدتين ولو تراخت ولادة الثاني بقدر اكثر النفاس او بما زاد على ذلك احتسبا ما وافق الاكثر نفاسا وما سواه
استحاضة ما لم يكن فرض تخلل حيض بين النفاسين وان بعد الفرض وذلك في مثل ما لو وضعت الاول ولم تر الدم الى العشرة ثم مضى
مقدار اقل الطهر بصفة الاستحاضة ثم جاء بصفة الحيض جامعا للشرائط ثم وضعت الثاني واقرب منه ما لو رأت بعد وضع الاول
لحظة دما ثم مرت عشرة بياضا ثم جاءها الدم ثلثة متوالية فقف ما بالثاني الا انه مبنى على عدم اشتراط تخلل اقل الطهر بين الحيض
والنفاس كما صرح بعضهم بعدم اشتراطه كما يبنى على جواز اجتماع الحيض مع الحمل ثم انه على تقدير كون الجميع نفاسا واحدا يلزم ان
يكون النقاء المتخلل بين الولادتين نفاسا على حد النقاء المتخلل بين العشرة في وضع غير التوامين وقال في المستند ان لم يتصل النفي
الدمين فيحصل الاشكال في ايام النقاء فان جعلناهما نفاسا واحدا للاستصحاب وفقد اقل الطهر تكون فيها نفساء وان جعلناهما
نفاسين كما هو مقتضى مفهوم قوله تدع الصلوة ما دامت ترى الدم العبيط في صحيح ابن يقطين تكون فيها طاهرة والاقوى الاحتمال الاول
الا ان يدفع الاستصحاب بالمفهوم ويمنع اشتراط تخلل اقل الطهر بين النفاسين كما صرح به الفاضل الاصبهاني فيتعين الثاني ح ولكن
لا ارى دليلا تاما على التخصيص عموما اقل الطهر التي منها صحيح ابن مسلم الشاملة للنفاسين ايضا بغير ذلك المورد فلا ينبغي ترك الاحتياط
وان تجاوز المجموع عن الاقصى فمع تخلل اكثر النفاس بين اولهما وثانيهما وان كان بعيدا يكونان نفاسين لعدم امكان جعلهما نفاسا
واحدا وهو ظاهر ولا تخصيص احدهما بالنفاس لعموم التنفس بالولادة فيؤخذ الاقصى لكل منهما من اوله ويكون الزائد عن الاقصى
المتخلل بينهما طهرا وان نقص عن اقله اذ لا يمكن جعله نفاسا ولا اخراج الثاني عن النفاسية لمخالفتهما الاجماع وعموما اقصى
النفاس ونفاسية دم الولادة ومع عدم تخلله بين الاولين فيحتمل تعدد النفاس فيكون لكل منهما حكمه ووحدته فيسقط الزائد
عن الاقصى من الاخر وعن الناصريات وط وق والوسيلة والمهذب والجواهر والسرائر والاصباح والجامع والنافع جعل كل
منهما نفاسا على حدة فتبدء بالنفاس من الاول وتستوفي العدد من الثاني ولم اعثر له على دليل والاستناد الى العمل بالعلة جليل
انتهى وفيه مواقع للنظر اوليها التمسك بالاستصحاب لانه ان اراد باستصحاب النفاس استصحاب الموضوع اعني الدم فلا وجه له مع
انقطاعه بالوجدان كما لا وجه له مع عدم انقطاعه وان اراد استصحاب الحكم فان اراد حكم الولادة فانما الاحكام لها لانهم
صرحوا بانها ان وضعت ولم تر دما فلا نفاس لها وان اراد حكم الدم فلا يجرى لا استصحاب حكمه مع فرض حصول النقاء وانقطاع
الدم واما الحكم على كون النقاء الحاصل فيما بين عشرة النفاس او ايام العادة في الحيض نفاسا او حيضا فانما هو لدليل خاص
لا يجرى في غير الحيض او النفاس الواحد ثانيها ما ذكره من ان مفهوم قوله ع تدع الصلوة ما دامت ترى الدم العبيط يقتضى انها
اذا لم تر الدم العبيط صلت وهو معنى كونه طهرا ويلزمه ان يكون كل مما قبله ومما بعده من الدم نفاسا مستقلا وذلك لانه
يتجه عليه اولا ان ذلك انما هو في النفاس الواحد المعلوم وحدته وثانيا ان مفهومه غير مسلم في مورده لما ادعاه و
هو النفاس الواحد الا ترى انها لو اتفق لها نقاء فيما بين العشرة مع رؤية الدم في الطرفين لا يكون ذلك طهرا من جهة ان ترك
الصلوة ح لا يستلزم كونه طهرا الا انها اذا رأت الدم بعد ذلك انكشف كونه نفاسا غاية ما في الباب ان يكون الحال فيما نحن فيه

بلغ

في أحكام النفاس

على هذا المنوال وإذا المزيد على كونه طهر المزيد على كون كل من الدمين الواقعين في الطرفين نفاساً مستقلاً وثالثها التمسك
بصحيحة محمد بن مسلم وذلك لاختصاصها بالحيض كما لا يخفى على من تدبر فإن ما رواه عن أبي جعفر عليه السلام هو أنه قال لا يكون القرء في
أقل من عشرة أيام فما زاد وأقل ما يكون عشرة من حين تطهر إلى أن ترى الدم فإن مساقها مضافاً إلى كون القرء عبارة عن
النقاء من الحيض يعطي أنها وردت لبيان الطهر بين الحيضتين ومثلها مرسلة يونس عن أبي عبد الله عليه السلام حيث قال في صدرها أدنى
الطهر عشرة أيام وبيّنه بقوله عليه السلام وذلك أن المرأة أول ما تحيض ربما كانت كثيرة الدم إلى آخر ما قال ومثلها ما وقع في تضاعيفها
من قوله عليه السلام ولا يكون الطهر أقل من عشرة أيام وذلك لاحتفافه بأحكام الحيض على وجه يفيد اختصاص ذلك بالنقاء من الحيض
رابعها ما ذكره من أن الاستناد إلى العلة عليل وذلك لأن ما ذكر من العلة ليس إلا تحقيقاً لموضوع النفاس ومدلول لفظه
بحسب العرف واللغة ومن المعلوم أنه مع تحقق الموضوع لا يبقى إشكال في ترتب الحكم المعلق في النصوص على النفاس والنفساء
فإذا صدق العنوان على كل من الدمين اللذين رأتهما مع الولادتين وجب ترتيب الحكم عليه وهذا مما لا إشكال فيه نعم ذكر في الجواهر
وجهاً آخر للتردد في كونهما نفاسين فقال نعم قد يتردد في أصل الحكم بالنفاسين مع عدم تخلل أقل الطهر بينهما بأن النفاس
كالحيض عندهم في جميع الأحكام وخصوصاً في ذلك كما يشير إليه حكمهم بعدم حيضية الدم السابق على الولادة بدون تخلل أقل
الطهر حتى في المتصل منه الممكن الحكم بالحيضية كما أشرنا إليه سابقاً وكذا اللاحق بعد انتهاء مدة النفاس وإن صادف العادة
في كل منهما وما ذكره في كشف اللثام من أنه لا دليل على امتناع تعاقب النفاسين بلا تخلل أقل الطهر يدفعه أن التعاقب يحتاج إلى
الدليل لا امتناعه بعد المساواة المذكورة التي هي المستند لهم في كثير من أحكام الباب مضافاً إلى ما دل على عدم نقصان أقل الطهر عن
عشرة كما لو فرض وضع الثاني بعد مضي زمان بعد العشرة ينقص عن أقل الطهر ثم قال اللهم إلا أن يستند في دفع ذلك كله
بالإجماع وهو جيد لو تم كما هو ظاهر نسبته في المصابيح إلى المعروف من مذهب الأصحاب نافلاً عن ظاهر التذكرة إجماع علمائنا عليه
مع ذلك كله فيما يستند إلى الإجماع لا يخلو من إشكال بل قد يشعر في الانتصار بعدمه ثم قال لست أعرف لأصحابنا نصاً صريحاً في
هذه المسألة وفي السرائر حيث قال بعد أن ذكر المسألة فليلحظ ذلك ويحقق فقد شاهدت جماعة ممن عاصرت من أصحابنا
لا يحقق القول في ذلك وفي المعتبر من التردد المتقدم انتهى ما أفاده بعض المحققين ره فقال ويؤيد الإشكال حكمهم بأن النفساء
للفصل بين أيام النفاس في حكم النفاس ثم قال الكلام خبير بأنه لا وقع لهذا الإشكال لأن كون النفاس بمنزلة الحيض إن كان من جهة
التصريح بها في الفتاوى ولا يخفى أن من صرح بهذا العموم صرح بتخصيصه بذلك وإن كان من جهة ما دل على أن النفاس حيض احتبس فقد
عرفت غير مرة أنه لا يقع في ترتب أحكام الحيض بالمعنى الأخص لأن هذا ليس تنزيلاً شرعياً حتى يترتب عليه جميع أحكام ذي المنزلة
كقولهم عليهم السلام الطواف بالبيت صلاة بل هو إخبار عن الواقع بأن النفاس في الأصل هو دم الحيض احتبس لغذاء الولد وهذا لا يدل إلا على
ثبوت ما ثبت لمطلق الحيض من الأحكام لا ما ثبت للحيض المطلق الذي لا يراد به في الأخبار إلا المعنى الأخص المقابل للاستحاضة و
النفاس وأضعف من ذلك توهم عموم المنزلة بحيث لا يجدي في المقام من قوله عليه السلام في بعض الأخبار المثبتة لأحكام المستحاضة إن كان
كالنفساء لما عرفت سابقاً من أنه لا يجدي حتى في تنزيل النفاس منزلة الحيض مضافاً إلى عدم العموم سيما مع ملاحظة مورد ذلك النص وأما
حكمهم بوجوب تخلل أقل الطهر بين الحيض والنفاس فقد عرفت أنه منصوص مجمع عليه في الحيض المتأخر بل المتقدم أيضاً لما عرفت سابقاً
من الروايتين في دم المخاض مع حكاية الإجماع عن ق ودعوى عدم الفصل بينه وبين المتأخر في الروض وأما جعل النقاء المتخلل بين
أجزاء النفاس الواحد نفاساً فلما فيه وجهه ثم لو سلمنا ثبوت العموم في أدلة اعتبار كون أقل الطهر عشرة لكنها مخصصة بما دل على
كون الولادة أمارة ومعرفاً للنفاس وعلى أن أكثر النفاس عشرة أو ثمانية عشر فإذا فرضنا أنها رأت الدم عقيب الأول فانقطع على
مقدار عادتها كالتسعة ثم رأت البياض في التسعة ثم ولدت الثاني ورأت الدم فإما أن يرفع اليد عن عموم ما دل على تحيض النفساء بمقدار
عادتها فنخصصها بمن لم تر بعده وقبل أقل الطهر نفاساً آخر وإما أن يرفع اليد عن عموم جعل أكثر النفاس عشرة فيقال إن نفاسها
نفاس واحد وهو عشرون مثلاً أو يقال إن دم الولادة الثانية ليس بنفاس وإما أن يقال إن عموم ما دل على الطهر مخصص بما عدا ما
بين النفاسين ومن الظاهر عند التأمل المنصف أولوية التخصيص في العموم الأخير ومع التكافؤ فالمرجع إلى أصالة الطهر بناء على عدم
جريان استصحاب النفاس لا موضوعاً ولا حكماً ومن هنا ظهر أن ما ذكره كاشف اللثام من عدم الدليل على امتناع تعاقب النفاسين متين

لأن مقتضى رواياته أحكام الحائض على النفساء وأنها بعد انقضائها تكون نفساء يحرم عليها ما يحرم على الحائض ويجب عليها ما يجب على الحائض وهذا لا يقتضي أن يثبت للنفاس ما ثبت للحيض من وجوب تخلل أقل الطهر بينه وغير ذلك كما أن ما قبلها وأكثرها وقد ثبت الحكم بدليل آخر منه عنه

كتاب الطهارة

ان ما ورد عليه من ان جوازه يحتاج الى دليل بعد ما ثبت الحاق النفاس بالحيض في اعتبار اقل الطهر سقيم انتهى تنبيهات الاول ان عبارة المصنف وما ضاهاها كما ظاهرة في تعدد النفاس لان قوله وعدد ايامها من وضع الاخير بعد قوله كان ابتداء نفاسها من الاول دليل على ان كل واحد منهما نفاس مستقل والا فلا ازم وحد النفاس كون العدد من الاول وبهذا يبطل ما حكي عن بعضهم ان المراد بالعبارة ابتداء عدد ايام النفاس من الاول مع تكميلها من ايام وضع الثاني فلا يكون ح للثاني الا مقدار ما يكمل به الاول فقط وعلى هذا فلو فرض وضع الثاني بعد العشرة مثلا لم يكن له نفاس كما هو المنقول عن بعض العامة ووجه بطلانه هو ان معنى عدد ايامها انما هو عدد الايام المقررة لها شرعا وهي العشرة او ايام العادة فلا ينطبق على مقالة ذلك البعض لتوقفها على ارادة البعض من الايام او تقدير لفظ من وكذا يبطل ما استظهره بعضهم من ان المراد ان مجموع ايام نفاس الحامل باثنين انما هو من وضع الاخير وانه يقع التنافي ح بين جزئي الكلام من قوله وعدد ايامها من وضع الاخير وقوله كان ابتداء نفاسها من الاول وقد عرفت ان الجمع بين الجزئين يقتضي كون الجميع نفاسين الثاني انه حكي عن بعض الجهان انه قال في بيان ثمرة الخلاف في ان المجموع نفاس واحد او نفاسان انه يترتب على تعدد النفاس ما لو ولدت الثاني لدون عشرة من ولادة الاول ولم تر بعد ولادة الاول الا يوما او احدا وانقطع في تمام الايام المتخللة بينهما فانه يحكم بكونها طهرا وان رأت بعد ولادة الثاني في العشرة وانقطع عليها بخلاف ما لو كان نفاسا واحدا كما هو ظاهر عبارة المصنف هنا فانه يلزم كون الدمين والنقاء المتخلل بينهما نفاسا كما سيأتي انتهى وحكي مثله عن الذخيرة وتبع على منوالها جمال المحققين ره في حاشية الروضة ورده بعض المحققين ره بان ظاهر هؤلاء الجماعة ان اللازم من تعدد النفاس كون الدم بعد ولادة الثاني محسوبا من النفاس الثاني فقط وان رأته فيما دون العشرة من الاول فلا يجدي الدم الثاني في نفاسية النقاء الحاصل قبل ولادة الثاني وبعد ولادة الاول المتخلل بينه وبين الدم الاول فكان النفاس الاول قد انقطع ولعله خلاف مقتضى سببية الولادة التي هي المنشأ لحكمهم بالتعدد فان مقتضاها امتداد ايام كل واحد الى عشرة ويكون الدم في الايام المشتركة بين الولادتين معدودا من كل من النفاسين له حكم كل منهما فلو رأت الاول من الولادة الاولى الى الخامس من ولادة الثاني وكان خامسا من الاول والعاشر من الولادة الثانية كان كل من النقائين المتخللين نفاسا ولعل الظاهر من كاشف الغطاء حيث قال لو رأت مع كل من التوأمين الدم كان مبدأ النفاس من الدم الاول ثم ان تخلل بينه وبين الدم الثاني اقل الطهر عشرة ايام او اكثر كانا نفاسين مستقلين والا فان كان الدم الثاني و الاول وما بينهما من الزمان لا يزيد على عشرة ايام كان الجميع من الدمين والبياض وما بينهما نفاسا واحدا وان زاد الدم الثاني على العشرة من حين الدم الاول اخذت منه ما يكمل العادة او العشرة على قول والزائد استحاضة والاقوى جعله نفاسا مستقلا وطريق الاحتياط غير خفي انتهى الا ما ذكره من القول بتكميل العشرة من الدم الثاني وجعل الزائد استحاضة لم اجده لاحد من اصحابنا اذ الظاهر المصرح به في كلام جماعة اتفاقهم على ان عدد ايام النفاس من الولادة الثانية وكيف كان فيمكن الاستناد لما ذكره الجماعة بان الدم الثاني منسوب عرفا الى الولادة الثانية وان كان مستندا شرعا اليهما بناء على مقتضى السببية المتقدمة او يقال ان ما دل على امتناع تخلل اقل الطهر بين اجزاء النفاس الواحد مختص بالنفاس الذي اوجبته ولادة واحدة والا فلا ادري وجها لما ذكروه سيما مع اعتراف بعضهم كالمحقق الخوانساري في حاشية الروضة بتداخل ايام النفاسين فيما يتفقان فيه وطريق الاحتياط لا يخفى انتهى كلام المحقق المذكور واقول ما اعترف المحقق الخوانساري رحمه الله بما ذكره في عنوان المسئلة من قوله المشهور بين الاصحاب ان مع تعدد الولد يكون ابتداء نفاسها من الاول وعدد ايامها من وضع الاخير ولو زاد المجموع عن اكثر النفاس لكن هل يكون لكل نفاس على حدة ويتداخلان فيما اتفقا فيه او المجموع نفاس واحد الى آخر ما قال ثم اني اقول ان ما اورده من ان مقتضى سببية الولادة كون الدم في الايام المشتركة بين الولادتين معدودا من كل من النفاسين ممنوع لامتناع اجتماع سببين فعليين لمسبب واحد ففي الايام المتأخرة عن ولادة الثاني لا بد من ان يكون سببية احدهما فعلية وسببية الاخر شأنية فاما ان يكون سببية الاول فعلية وسببية الثاني شأنية او العكس لا سبيل الى الاول لان المفروض انه انقطع الدم الاول ثم رأت الدم بعد ولادة الثاني فيكون مستندا الى الثاني بالفعل ولهذا يراعى حكمه شرعا فيحتسب عشرة ايام بعده ويعتبر الدم عقيب الثاني للنفاس الثاني فلا يبقى ح الا امر تقديري وهو انه لو لم تلد الثاني وكانت قد رأت الدم في هذا الوقت الذي رأته فيه كان نفاسا للاول وهو معنى السببية الشأنية ومعلوم ان العبرة بالسببية الفعلية عند قيامها في مقابل الشأنية فيكون النفاس للثاني واما الاول فالمفروض انه قد انقطع وحصل النقاء ولم يحصل عقيبه خروج دم كي يكون محتسبا من النفاس الاول حتى يحكم بكونه من النفاس من الحمل الموافق

للاستصحاب ايضا ولم تضع الثاني الى ان ينقضي اكثر مدة النفاس لم تكن تردد فى ان الانقطاع المذكور واما التدليل الذي ذكره جمال المحققين
فلعل المراد به ما بيناه من الاجتماع على جهة الثانية والفعلية او ان مراده هو ان التداخل فى الجملة اعني حصول اسم الدم الاول الى حال وضع
الثاني فما بعده ولكن لا انصاف انه يمكن الجواب بان يقال ان اجتماع السببين الفعليين انما يمنع اذا كانا تامين مستقلين فى التاثير واما
اذا كانا ناقصين بان عاد كل منهما جزء سبب فلا مانع من ذلك الا ترى انه اذا وقع رحيل حجاج قبل الوطن بمقدار مسافة ثم انه شارك غيره
فيما بعد تلك المسافة مقدار مسافة اخرى كان كل منهما جزء سبب فى المسافة المتاخرة بعد ان كان الاول سببا تاما مستقلا فى التاثير
ثم ان ذلك الغير ان فارقه وترك رحيله وحده صار سببا مستقلا بعد ان كان جزء سبب فيما نحن فيه كذلك فانه يختص الولادة الاولى
بالنفاس الذي قبل الولادة الثانية ويشاركها الولادة الثانية الى ان ينقضي عشرة ايام من الاولى ثم تنفرد الثانية بما بعد ذلك الى
ان ينقضي عشرة ايام منها ويدل على اشتراكهما فى زمان الاجتماع انه يصدق على الدم المتوسط انه دم خرج عقيب الولادة الاولى
كما يصدق عليه انه دم خرج عقيب الولادة الثانية وكون خروج الدم عقيب الولادة هو عنوان كونه نفاسا وعلته فاذا صدق العنوان
اشتركا فى السببية وقد اجاب صاحب الرياض بما حاصله بعد ذكر القول المشهور لصدق اسم الولادة على كل منهما وثبوت ان اكثر النفاس
عشرة ايام او ثمانية عشر فحكم كل منهما ذلك ولا دليل على امتناع تعاقب النفاسين وتداخل تمام العدد الاول مع قدره من الثاني
انتهى فاشار بالتعليل الى ما شرحناه واما ما ذكرنا من دلالة انقطاع الدم الاول على كون النفاس الحاصل عقيب الولادة الاولى ليس من
النفاس الاول فيدفع بان الانقطاع اعم من ذلك لانه قد يتحقق فى ضمن الطهر وذلك اذا لم يعقبه الدم وقد يتحقق فى ضمن النفاس بان يعقبه
الدم ولا دلالة للعام على الخاص وكذا ما ذكرناه من احتساب عشرة ايام من حال الولادة الثانية فانه كما يلائم الاستقلال كذلك يلائم الاشتراك
فما ذكره المحقق المذكور وجه فالثمرة المذكورة ساقطة من جهة فساد مبنى احد طرفيها وهو اختصاص الدم المتعقب للولادة الثانية بها
ثم لا يتفاوت الحال بين ما لو قلنا بكون الدمين المتعقب احدهما للولادة الاولى والاخر للثانية نفاسا واحدا او نفاسين فان الذي ينبغي ان
يكون مرادهم بكونهما نفاسا واحدا هو كون الدم الذي تراه المراة بعد وضع الاول الى انقضاء عشرة ايام من وضع الثاني مستندا الى الاولى
على سبيل الاختصاص او الاشتراك بمعنى اشتراك الاول مع الثاني فيما تراه من الدم بعد وضع الثاني الى انقضاء عشرة ايام من الاول و يكون
ذلك مستثنى من كون اكثر ايام النفاس عشرة كما اشار اليه المحقق المذكور ومرادهم بكونهما نفاسين هو اختصاص الاول بما قبل الثاني و
اختصاص الثاني بما تاخر عنه وقد قلنا ان الذي يقتضيه السببية هو الاشتراك ووحدة النفاس لكن لا يخفى انه قد علم من هذا البيان ان ما
ذكره المحقق المذكور ره فى الحقيقة ترجيح لاحد القولين اللذين حاول الجامع بيان الثمرة بينهما وانه ما كان ينبغي له ره ان يورد بذلك على الثمرة بل
كان اللازم عليه ان يذكر القولين ويرجح القول بالاشتراك وحيث جر البحث الى هذا المقام نقول ان الحق هو الحكم بكونهما نفاسين بناء على
اشتراك السببين فان قلت كيف تلتزم بذلك ومقتضى القاعدة هو انه اذا اجتمع سببان كان المتقدم فعليا والمتاخر شانيا كما فى خروج البول
او المني بعد الطهارة دفعة مترتبة فان الخارج اولا سبب للحدث فعلا والخارج ثانيا يعد سببا شانيا قلت القاعدة المشار اليها مسلمة ولكن مورد هذا
الاسباب التي يحدث السابق منها اثرا مستمرا فانه لا ريب فى كون الاول مؤثرا فعلا وكون ما تاخر عنه مؤثرا شانيا وكذا الحال فى المعرفات نظرا الى
ان المعرف بوصف كونه معرفا علة تامة للتعريف واما الاسباب التي يحدث اثرا غير مستمر او يختلف حالها فى التاثير فقد يستمر اثرها وقد لا
يستمر فالقاعدة المذكورة ممنوعة فيها وح فيجوز ان يؤثر السابق اثرا منقطعا ثم يؤثر اللاحق بعد ذلك مثل الاثر الاول بل هذا ليس فى الحقيقة من
قبيل اجتماع السببين على مسبب واحد وانما هو من قبيل تعاقب السببين اللذين مسبب احدهما مشابه للاخر واذ قد عرفت ذلك نقول فيما
نحن فيه ان الولادة سبب لخروج الدم الى العشرة لكن لا على وجه الاستمرار بل قد يكون مستمرا وقد يكون غير مستمر ولهذا قالوا انه قد يكون لحظة فاذا
ولدت الثاني ورات الدم عقيبه يجري هناك احتمال انقطاع الاول وتجدد الدم للثاني واحتمال كون الاول والثاني مشتركين نظرا الى اتصال
سراية كل منهما بعد في الرحم لسبق من دم الحيض كاستعداد عروق الاشجار من الماء فيحتمل ان يكون الدم الخارج بعد انفصال الثاني من موضع
اتصال الثاني وحده ومنه ومن موضع اتصال الاول ايضا ولا تمييز فى العنوان الذي ورد من الشارع وهو كون الدم الذي يصدق عليه انه خرج
عقيب الولادة الاول كما يصدق عليه انه خرج عقيب الولادة الثاني فصدق العنوان المذكور يعطي مشاركتهما ولا عبرة باستصحاب بقاء الدم
فى صورة عدم انقطاعه ولا باستصحاب انقطاعه فى صورة انقطاعه قبل الولادة الثاني لوجود العنوان الشرعي وصدقه عليه فهو دليل اجتهادي
يرتفع العمل بالاصل عنده قيام الدليل الثالث انه لو خرج الولد قطعا متعددة مع التراخي بحسب الزمان وروت الدم فى ذلك الزمان الفاصل فهل

ويحتمل ان يكون مرادهم بكونه نفاسا واحدا او نفاسين هو البحث عن كون الدم الذي تراه بعد الاول الى انقضاء عشرة ايام من حصته نفاسا واحدا او نفاسين وح لا يمس الحاجة الى الاستثناء فيكون المراد بكونه نفاسا واحدا اختصاص الاول بالعشرة فيما قبله وانفراد الثاني بما بعد العشرة فلا اوكثر ويكون المراد بكونه نفاسين مشاركة الثاني للاول فيما راته بعد الثاني الى ان يتم عشرة من وضع الاول وح لا يتم الثمرة اصلا لان يدعى ان احتمال اختصاص الدم بالاول انما يصير سببا لكونه نفاسا واحدا وح اختصاصها بولد واحد دون صورة الاشتراك وهذا الاحتمال يلائم ظاهر قولهم باشتراك الاثنين فيما راته بعد الثاني الى انقضاء عشرة من الاول وح يحكم بالنفاسين عند زيادة عشرة

يلحق ذلك بولادة التوأمين ويكون لكل منهما نفاس او يحكم بنفاس واحد للمجموع متأخر عن الجزء الاخير قال العلامة في التذكرة
لو ولدت توأمين فابتداء النفاس من الاول وعدد الايام من الثاني ذهب اليه علماؤنا وهو احد اقوال الشافعي الى ان قال والثاني
ان النفاس من اولهما كله اوله واخره الى ان قال والثالث ان النفاس من الثاني الى ان قال وعلى هذا لو اسقطت عضوا من الولد وبقي
الولد في البطن فهل يجعل الدم نفاسا على الخلاف انتهى وقال في نهاية الاحكام ولو سقط عضو من الولد وتخلف الباقي ورأت الدم فهو
نفاس انتهى وقال في الذكرى لو سقط عضو من الولد وتخلف الباقي فالدم نفاس على الاقرب ولو وضعت الباقي بعد العشرة امكن
جعله نفاسا اخر كالتوأمين وعلى هذا لو انقطع بفترات تعدد النفاس ولم اقف فيه على كلام سابق انتهى وعن روض الجنان انه يصدق
المعية بخروج الجزء ولو كان منفصلا ولو لحقه الباقي كان كولادة التوأمين فابتداء النفاس من الاول وغايته من الاخير انتهى وفي
الرياض بعد بيان حكم التوأمين ومنه يظهر حكم ولادة القطعتين او القطع على المختار من ثبوت النفاس من الولادة على احتمال عن
الذكرى وتردد فتأمل انتهى وفي المستند وحكم الاجزاء المنقطعة من الولد الواحد حكم التوأمين فتأمل انتهى وذكر بعض المحققين في المسألة
وجوها فقال هل يلحق الولد المنقطع قطعا بالتوأمين فيكون كل منهما نفاسا او يحكم بنفاس واحد للمجموع ويكون مستثنى مما دل على تحديد
النفاس بعشرة فيجعل الابتداء من ظهور الجزء الاول وعدده من انفصال الجزء الاخير او انفصال الجزء الذي يصدق الولادة بسقوطه نظرا
لاشتماله على معظم اجزاء الولد او منضما الى ما سبق من الاجزاء او يحد النفاس من ظهور الجزء الاول وان انتهى الحد قبل الانفصال فيحكم
بالاستحاضة او من انفصال الجزء الاخير او مما يصدق بسقوطه الولادة كما تقدم فيكون السابق على الولادة استحاضة وجوه اختار اولها
جماعة انتهى وفي [illegible] بعد ذكر كلامي العلامة والشهيد ما صورته وكيف كان فكلامهما خال عن الدليل الواضح الذي تطمئن به
النفس فالاحتياط لا يترك فيجمع بين اعمال الطاهر والنفساء بخروج اول جزء وتكمل عدة اكثر النفاس بعد خروج الاخير مع الاحتياط
بالاتيان بافعال الطاهر وان كان الاقوى في النظر تحقق النفاس بخروج كل قطعة كبيرة يعتد بها انتهى وعندي ان الاوجه ابتناء الحكم في
هذه المسألة على حكم مسألة التوأمين لوضوح الفرق بينهما بصدق اسم الولادة ووضع الولد بخروج احد التوأمين بخلاف سقوط عضو
من الولد الواحد فانه لا يصدق عليه اسم الولادة ولا وضع الولد وعلى هذا فلا يبقى مجال للحكم بالنفاس بخروج العضو الاول كما لا مجال
للحكم بالنفاس بخروج الجزء المشتمل على معظم الاجزاء لان صدق اسم وضع الولد عليه مجاز مبني على التسامح العرفي فالاقوى اعتبار انفصال
الجزء الاخير وكون الدم المصاحب معه او المتأخر عنه نفاسا دون ما قبله ولا يتوهم انه قد تقدم انه يحكم بالنفاس على الدم المصاحب لخروج
رأس الولد كما تقدم ذكره في بعض النصوص لان ذلك انما هو في صورة صدق اسم وضع الولد وهي صورة خروج الولد التام غير منفصل
بعضه عن بعض كما هو المنساق من لفظ الحديث والمنصرف من اطلاقه وليس المراد فيه ان النفاس منوط بخروج الجزء الاخير من حيث هو بل
المراد انه بخروجه يتحقق خروج الكل فيصدق اسم الولادة ويكون الدم المصاحب له او المتأخر نفاسا لتحقق العنوان الذي هو وضع
الولد وقد اجاد صاحب مطالع الانوار الغروية حيث قال ولا يلحق بالولادة المتعددة خروج القطع من حين خروج القطعة الاولى
لكون المجموع وضعا واحدا انتهى وقد وقع لصاحب الجواهر في بعض الاهتداء الى المطلوب حيث قال بعد نقل عبارة الذكرى المتقدم
ذكرها ما نصه ولكن ذلك لا يخلو عن تأمل ويحتمل هنا توقف النفاس على خروج المجموع وان اكتفينا ببروز الجزء مع الاتصال
للفرق بينه وبين الانفصال فتأمل جيدا انتهى فانه اراد ما ذكرنا من ان الحكم بالنفاس يدور مدار صدق اسم وضع الولد فما
لم يتحقق العنوان لا يحكم عليه بحكمه الجاري عليه وهو لا يتحقق بخروج بعض الولد منفصلا فان قلت انه اذا صدق على خروج الكل
بخروج الجزء الاخير المنفصل اسم وضع الولد فقد صدق على خروج الجزء الاول المنفصل انه شروع في وضع الولادة وقد تقدم
في رواية زريق بن الزبير الخلقاني في جواب من سأل ابا عبد الله عليه السلام عن الفرق بين دم الحامل ودم المخاض انه عليه السلام قال ان الحامل قذفت
بدم الحيض وهذه قذفت بدم المخاض الى ان يخرج بعض الولد فعند ذلك يصير دم النفاس فيجب ان تدع في النفاس والحيض واما
ما لم يكن حيضا او نفاسا فانما ذلك من فتق في الرحم قلت ان الحديث وان كان معناه ظاهرا في الولد التام فيكون الشروع في وضع
الولد التام حكمه ذلك ولا يشمل الشروع في وضع الولد المنفصل فيبقى حكمه خاليا عن الدليل فيرجع الى القاعدة الاولية وهي
صدق اسم وضع الولد فان تحقق صدق دم نفاس والا فلا ومن المعلوم عدم صدق اسم وضع الولد بوضع جزء منفصل او اجزاء
منفصلة ما لم يتم المجموع وذكر بعض المحققين بعد ذكر ما حكيناه عنه من الوجوه في المسألة وبعد ذكر مصير العلامة في

النهاية الى الوجه الاول فالفطرة ولا اعرف له وجها مع عدم تحقق الولادة بسقوط القطعة كما لا وجه لتخصيص ابن الجنيد النفاس
ولا لعدم حده من انفصال الجزء الاخير مع كون الدم المصاحب نفاسا انتهى والظاهر انه قصد المعرض بصاحب الجواهر والتوقف
في المسألة وقد عرفت الجواب ثم انه قد وقع من بعض المعاصرين ره ما يعجبني نقله قال بعد حكاية كلام صاحب الجواهر وفيه
ان منع شمول الولادة لمسئلة في غير محله جدا لان العبرة بخروج الحمل فان لم يصدق على البارز اسم الولد قطعا والعبرة فيه
بالاشتغال بوضعه لا الفراغ منه قطعا ومعهما لا مجال لمنع الشمول المقام خصوصا مع ملاحظة ان دم النفاس حيض محتبس
لتربية الولد ينطلق حيث يستغنى عن التربية بل على تقدير عدم الصدق بانفصال العضو الواحد في المنقطع لا يتحقق الصدق بالخروج
منقطعا ولو مع خروج جميع الاجزاء فلا نفاس فيه اصلا وهو مقطوع البطلان الى ان قال وبعد الاحاطة بما قررناه من مقتضى
سببية الولادة في المسألة الاولى مع ما عرفته هنا من كون العبرة في السبب بالاشتغال بخروج الحمل كلا او بعضا يتبين توجه الحكم
هنا بتعدد النفاس وان بخروج كل عضو عشرة وكلما خرج عضو اخر قبل تمامية عشرة سابقة تداخل بقية السابق مع عشرة
اللاحق بعد ملاحظتها ما مر ثم قال وبالجملة جميع صور الولادة ووضع الحمل متساوية في الحكم المذكور سواء وضعت الحمل تماما متواصل الاعضاء
في زمان غير متطاول او في زمان متطاول او وضعت توأمين فصاعدا متعاقبا او متراخيا او وضعت اعضاء منقطعة من ولد
واحد او اولاد في زمان واحد غير متطاول او متطاول او في ازمنة متعددة متعاقبة او متواصلة ولا يختلف شيء من الصور عن اقتضاء
سببية مسمى وضع ما في البطن من الحمل العشرة ايام نفاسا وعن عدم زيادة النفاس عن العشرة انتهى وفيه اولا ان ما ذكره من
المقدمتين من كون العبرة بخروج الحمل وكون العبرة بالاشتغال في مرتبة الدعوى فهو مطالب باقامة الدليل عليهما فان تمسك في
اثبات الثانية برواية زريق بن الزبير فقد عرفت الجواب عن ذلك وثانيا ان ما ذكره من انه على تقدير عدم الصدق بانفصال العضو الواحد
في المنقطع لا يتحقق الصدق بالخروج منقطعا ولو مع خروج جميع الاجزاء واضح السقوط لان الفعل المتعلق بالمركب اذا كان حصوله على
سبيل التدريج لا يصدق حصوله الا بعد اتمام ذلك المركب الا ترى ان من نقل جزء من السرير من السوق الى داره ثم نقل الجزء الاخر
هكذا حتى انتهى الى الجزء الاخير منه لا يصدق عليه انه قد نقل السرير من السوق الى داره بنقل اول الجزء او غيره مما عدا الجزء الاخير وان صدق
عليه انه نقله بعد نقل الجزء الاخير وقد عرفت ان مناط الحكم بالنفاس بمجرد الاشتغال بوضع الولد لا دليل عليه فيما نحن فيه وثالثا
ان ما ذكره من تأييد مطلوبه بان دم النفاس حيض محتبس لتربية الولد ينطلق حيث يستغنى عن التربية يتجه عليه انه ان جعل معيارا
شرعيا كان اللازم ان يحكم على الدم الخارج قبل خروج الولد وبعد موته في بطن امه بانه نفاس وليس كذلك لدلالة الدليل على كون ما قبل
خروج الولد ليس نفاسا فنحن وان كنا لا ننكر اصل كون النفاس دم حيض محتبس الا انا لا نعرف ان زمان الاحتباس الى اي زمان وان توقف
انطلاقه الى اي وقت ومجرد ثبوت القضية المهملة لا يجدي في الاستنتاج ورابعا انه لا يعرف بان سقط جزء الولد المنفصل اشتغال بوضع
الولد وح نقول ان اراد بذلك انه اشتغال بوضع الولادة فهو خلاف البديهة وخلاف مقتضى تعبيره بالاشتغال بوضع الحمل بل كان
اللازم عليه انه وضع اولاد وان اراد انه اشتغال بوضع ولد واحد اتجه عليه ان وضع ولد يستلزم نفاسا واحدا لا نفاسين فصاعدا
فكيف التزم بان لكل جزء عشرة فوكل ولو لم تر دما ثم رات في العاشر كان ذلك نفاسا بحرير الكلام على وجه يتضح به هذه المسألة
وجملة من مسائل النفساء انك قد عرفت سابقا ان اكثر النفاس لا يزيد على العشرة بمعنى انها ان كانت مبتدأة او مضطربة او ناسية
العدد ترجع اليها على كل حال وان كانت مستقيمة الحيض محفوظا عددها سابقا لكنه اتفق انقطاعه على العشرة لزم عليها الرجوع اليها
وكذا فيما لو استمر الدم فتجاوز العشرة فانها تجعلها نفاسا دون ما زاد عليها وقد حصل مما ذكرنا صورة مما يتعلق بالعشرة وهي انه
ان استمر الدم الى العشرة وانقطع عليها فالجميع نفاس وهناك صورة اخرى وهي انها رات الدم عقيب الولادة ثم لم تره الا في اليوم العاشر
وهذه هي المسألة الاتية في عبارة المصنف ره ثم هناك صورة ثالثة وهي انها لم تر دما الى اليوم العاشر ثم رات فيه وهذه هي التي حكم عليها المصنف قده
في هذه العبارة بان ذلك الدم يكون نفاسا لكن لم يتبين ان الزمان السابق عليه يكون نفاسا ام لا كما لم يتبين انه لو استمر ذلك الدم بعد
العاشر ايضا كيف يكون حكمه لكنه بين الاول في المعتبر حيث قال ولو لم تر الا العاشر مثلا كان ذلك هو النفاس دون ما قبله من النقاء لان النفاس
مشتق من تنفس الرحم بالدم ولم يحصل انتهى وسبقه الى ذلك ابن ادريس ره في السرائر فقال وان وضعت ولم تر الدم الى اليوم التاسع او العاشر فهي
طاهر وحكمها حكم الطاهرات الى ان رات الدم وهي النفساء وحكمها حكم النفساء في اليوم التاسع او العاشر فحسب لانا قد بينا ان النفساء مشتقة

من النفس الذي هو الدم والاشتقاق غير حاصل في الايام الثمانية فيجب ان تكون غير نفساء وتعشا في الزمان الذي ان فيه الدم لها او وضع
الحمل وقبل خروج العشرة الايام التي هي اقصى مدة النفس والنفاس انتهى لكن العلامة قدس سره بين حكم الطرفين فانه قال في نهاية الاحكام و
لو ولدت ولم تر دما الا اليوم العاشر فهو النفاس خاصة وما قبله طهر وما بعده ان وجد استحاضة انتهى ثم انه بقي الكلام هيهنا في
امرين الاول في مستند الحكم ونحن نقول انه قد يستند فيه الى الاجماع المنقول المستفاد من كلام صاحب الذخيرة حيث قال واعلم ان هذا الحكم
مقطوع به في كلام الاصحاب ويشكل الاستناد اليه مع ملاحظة استشكاله في الحكم بعد ذلك بقوله وهو محل اشكال لعدم العلم
باستناد هذا الدم الى الولادة وعدم ثبوت الاضافة اليها عرفا انتهى فيعلم من ذلك ان مراده من الاصحاب انما هم من وقع عنوان المسألة
في كلامهم وهم ابن ادريس والمصنف والعلامة وحكي عن الجامع وتحصيل الاجماع من ذلك مقطوع البطلان وقد يستند فيه الى
ظهور الاجماع المحصل كما وقع في كلام بعض المحققين ره الا ان يقال انه يحصل ذلك بعد ارسالهم الحكم ارسال المسلمات ويأتي من
المحقق الثاني ره ما يوجب الوهن في هذا ايضا وقد يستند فيه الى ان النفاس هو الدم وحده عشرة ايام وحكي الاستناد اليه عن العلامة
ره في المنتهى وقد عرفت ما ذكره ابن ادريس ره والمصنف والجميع متوافقة في المؤدى وهو التمسك بقاعدة الامكان ويستفاد من ذلك
ثبوت قاعدة مسلمة وهي ان ما امكن ان يكون نفاسا فهو نفاس والا لم يصح ان يجعلوه علة للحكم وقد يستند فيه الى ان النفاس امر
طبيعي عادي فيجب الحكم به مع الاشتباه كما في الحيض وقد تمسك به في الجواهر ثم قال وعنه ينقدح امكان جريان قاعدة الامكان فيه يعني
في النفاس واقول ان رجع هذا الذي ذكره الى ما ذكره الجماعة فهو والا فلا لانهم لم يحصل لولا استفادته قاعدة الامكان وجهما الثاني
ان كلام المصنف مطلق يشمل المبتدئة والمضطربة وذات العادة المحفوظة والمنسية ولكن قال في جامع المقاصد في شرح قول العلامة ره
ولو لم تر الا في العاشر فهو النفاس خاصة والتحقيق ان يقال على اعتبار العادة انما يكون العاشر نفاسا اذا لم يتجاوز الدم العاشر او
كانت مبتدئة او مضطربة او ذات عادة هي عشرة لمصادفة جزء من العادة وكذا لو كانت اقل وصادف الدم جزء منها الا ان ذلك الجزء
هو النفاس خاصة مع التجاوز ويمكن ان لا يرد شيء على العبارة لان قوله ولو لم تر دما الا في العاشر يقتضي الانقطاع عليه ان كان المبتدئ
ان الحصر بالاضافة الى ما قبله انتهى ووافقه على هذا التفصيل في المسالك والروضة وفيما حكي عن روض الجنان وقال في ك في شرح العبارة
هذا التفريع جيد على ما ذهب اليه المصنف من اعتبار العشرة مطلقا والمتجه تفريعا على ما اخترناه تقييدها بما اذا كانت عادتها عشرة
او رؤيتها وانقطع على العاشر على ما ذكره المصنف وغيره انتهى وحكي مثله عن المناهج السوية والذخيرة ووافقهم في الحدائق والرياض والوجه
في هذا التقييد هو ان ايام العادة على القول بها اكثر نفاس المعتادة بمنزلة العشرة بالنسبة الى المبتدأة ونحوها وكما ان ما زاد على
العشرة استحاضة ولا يحكم بالنفاس في المبتدأة ونحوها الا فيما صادف العشرة فكذا في المعتادة بالنسبة الى ايام العادة فلا يحكم
بالنفاس الا على الدم الذي يصادف جزء من العادة وما خرج عنها فهو استحاضة واورد عليه في بعض الاتام بانا نمنع ان العادة بمنزلة العشرة
مطلقا بل كونها بمنزلتها منحصر فيما لو رأت الدم في العادة واستمر حتى تجاوز العشرة اما اذا كانت العادة خالية من الدم فليست كذلك
ويرشد الى ذلك انها لو رأت الدم في العادة واستمر لعدا عليها وانقطع على العشرة كان الكل نفاسا ولم تكن العادة ملحوظة ونحن نقول
فيما لو خلت العادة من الدم ثم حصل بعدها وتجاوز يحكم عليها بالنفاس فيما لم يتجاوز العشرة لاطلاق الادلة الدالة على ان الوالدة اذا
رأت دما بعد الولادة فهي نفساء خرجت من ذلك ما بعد العشرة بالاجماع فبقي ما سواه تحت العموم والحكم برجوع المعتادة الى العادة
غير مناف لذلك لانه انما ورد فيمن رأت الدم في جميع ايام عادتها او من هي في حكمها كالتي ترى الدم في طرفي العادة وان خلا وسطها او
يؤيد ذلك الصدق العرفي فان المرأة اذا ولدت فتسمى نفساء الى اكثر من العشرة من حين ولادتها ولولا الاجماع على نفي نفاس ما زاد على العشرة
لكنا نحكم بنفاسية الدم الى ان ينتفي الصدق العرفي فلا وجه لاطلاق الحكم كما هو في السرائر وكتب الفاضل ويؤيده او يدل عليه عموم قوله ع
تدع الصلوة ما دامت ترى الدم وقوله ع في خبر ابي بصير السابق عن الصادق ع عن النفساء كم حد نفاسها حتى يجب عليها الصلوة وكيف تصنع
قال ليس لها حد فانه عام مخصوص بما بعد العشرة انتهى وتبعه على ذلك جماعة ممن تأخر عنه وقال بعض المحققين ره بعد ذكر ما نقلناه عن جامع
المقاصد ويشكل بان المستند في هذا الحكم كما تقدم في الحيض هي الاخبار الدالة على رجوع المستحاضة الى عادتها وجعل ما عداها استحاضة
وهي وان كانت مختصة بما عدا الدورة الاولى للمستحاضة الا انك قد عرفت في تلك المسألة ثبوت الحكم في الدورة الاولى بتنقيح المناط وبيننا و
الدليل مفقود فيما نحن فيه لانها حيث لم تر الا العاشر وما بعده لم يصدق عليها المستحاضة حتى ترجع الى عادتها وتدع ما سواها وكون النفاس

حيضا لا يجدي لان الحكم بكون ما تراه الحائض المستحاضة بعد العادة مع تجاوزه عن العشرة انما هو لمن استمر بها الدم الى ما بعد العادة او العشرة لا من لم تر الا بعد العادة كما لا يخفى وح فلا يبعد جعل العاشر حيضا للصدق العرفي للتقدم وجعل ما عداه استحاضة لما دل على ان اكثرها عشرة انتهى ثم اعلم انه قال الشهيد ره في الذكرى ولو رأت العاشر لا غير فهو النفاس لانه في طرفه وعلى اعتبار العادة ينبغي ان يكون ما صادفها نفاسا دون ما زاد عليها ويحتمل اعتبار العشرة هنا اذا لم يتجاوز كما لو انقطع دم المعتادة على العشرة اما مع التجاوز فالرجوع الى العادة قوي انتهى ومحصله ان مراده ره بعد كلامه هو ان ما وقع من الدم في شيء من ايام العادة يكون نفاسا وما خرج عن العادة استحاضة وان انقطع الدم على العشرة لكنه ره لم يجزم بما ذكره وعقبه باحتمال اعتبار العشرة في الدم الصادف للعادة بمعنى ان المصادف وما بعده الى انقضاء العشرة يكون نفاسا اذا لم يتجاوز الدم العشرة واما اذا تجاوز فالرجوع الى العادة قوي فلا يجعل ح ما زاد عليها نفاسا وان وقع في العشرة واورد بعض المحققين ره على ما ذكره في صدر كلامه بان اعتبار عادة الحيض في نفاس المعتادة لم يستنبط الا من الاخبار الدالة على التنفس بقدر العادة وجعل ما عداها استحاضة بين الاستظهار او مطلق الامر في هذه الاخبار لا يخلو من وجهين احدهما ان تختص بمن استمر دمها الى العادة وتجاوز عنها كما هو ظاهرها سواء وجوابا وح نقول انه لا ريب في خروج المفروض عنها سواء انقطع الدم على العشرة ام تجاوزها فيجب الرجوع في حكمه الى قاعدة الامكان والصدق العرفي وادلة كون النفاس كالحيض في كون اكثره عشرة فلا وجه لما ذكره وثانيهما ان لا تختص بمن استمر دمها بل تكون شاملة للمفروض اما بالعموم اللفظي او بتنقيح المناط وح نقول انهم قد اعترفوا بان هذه الاخبار لا تنافي جعل ما بعد العادة نفاسا اذا استمر الدم من الولادة الى ما بعد الولادة وانقطع على العشرة وهذا ذكروا ان الزائد على العادة عند استمرار الدم اليها وانقطاعه على العشرة نفاس فهي ح لا تدل على كون خصوص العادة معتبرة الا في حق من تجاوز دمها العشرة اما المنقطع عليها فهو نفاس بحكم هذه الاخبار وان كان بعد العادة فافهم فمحصل ما يستفاد من الادلة هو انها متى رأت الدم قبل انقضاء ايام العادة متصل بالولادة او انفصل ثم استمر الى ما بعد العادة والعشرة فحكمها حكم المستحاضة في الحيض في وجوب جعل عادتها لا غير نفاسا وانما عممنا بالنسبة الى المتصل بالولادة والمنفصل عنها لان دعوى اختصاص الاخبار الواردة في المعتادة بمن اتصل دمها بالولادة او قرب منها وان كانت غير بعيدة الا ان الاعتناء بمثل هذه الانصراف بعيد فلا فرق بين من استمر دمها من حين الولادة الى ما بعد العشرة وبين من حدث دمها في الخامس مع كون عادتها الستة او السبعة فلو رأت معتادة السبعة الخامس الى ما بعد العشرة فنفاسها ثلثة ايام وهكذا واما لو لم تر الا ما بعد العادة ثم رأت ما عبر العشرة فالظاهر خروجه عن مورد الاخبار فمقتضى الصدق العرفي تحقق النفاس من زمان الرؤية الى العاشر ويتاتى الاشكال اذا كان عدده اكثر من العادة كما اذا اعتادت في الحيض ثلثة او اربعة فلم تر النفاس الا الخامس للولادة وعبر العشرة فهل تجعل الستة نفاسا لما عرفت من اختصاص الاخبار بمن رأت في العادة ثم استمر ويرجع في هذا الى عموم النفاس او يجعل النفاس بقدر عادتها الثلثة او الاربعة لان المستفاد من الاخبار على وجه الكلية ان النفساء المستحاضة كالحائض المستحاضة لا وقت لها الا ايامها سواء رأت من الولادة الى العادة او لم تر الا بعد العادة فهي كحائض لم تر الدم الا بعد ايامها وعبر عن عادتها وعن العشرة ولعل هذا هو الاقوى هذا كله عند من يقول بهذه الكلية في النفاس بمعنى كل دم تجاوز عن العشرة والمعتادة فالنفاس هي العادة اما على ما اخترناه من انه يجب على المعتادة زيادة تمام العشرة على العادة استظهارا فالمعتادة كالمبتداة والمضطربة فهذه الكلمات ساقطة راسا فالمتجه بناء عليه هو ما ذكره المصنف من الاطلاق وعلى اي تقدير فلا اشكال في انه لا يؤخذ بشيء مما بعد العشرة وان كان متمما للعادة لان اكثر النفاس عشرة وليس هذا التحديد نظير تحديد اكثر الحيض في ان المراد منه ان اكثر ايام الدم عشرة فيكون تحديدا لمقدار الدم فقط بل المراد منه تحديد الايام القابلة لوقوع النفاس فيها من يوم الولادة سواء وقع فيها مقدار العشرة ام لم يقع فيها الا مقدار يوم وهذا حكموا بانها لو لم تر الا الحادي عشر لم يكن نفاسا مستندين في ذلك الى ان اكثر النفاس عشرة والقرينة على ما ذكرنا من التفسير وان كان ظاهر العبارة تفسير المقدار الدم هو الاجماع على ان مبدء العشرة من حين الولادة وعلى انه لا يعتبر اتصال الدم بالولادة هذا كلامه ره بتغيير يسير ذكرناه بطوله لاشتماله على تحقيق المقام فاكتفينا به عن الاستبداد بالكلام

قوله ولو رأت عقيب الولادة ثم طهرت ثم رأت في العاشر او قبله كان الدمان وما بينهما نفاسا قال في جامع المقاصد عند قول العلامة ره ولو رأته مع يوم الولادة خاصة فالعشرة نفاس فالفطنة ان انقطع على العاشر كما هو مقتضى العبارة فلا بحث وان تجاوز اعتبر في ذات العادة كون عادتها عشرة كما تقدم والا فان صادف جزء من العادة فالعادة النفاس خاصة والا فالاول لا غير انتهى ويعلم جوابه مما

كتاب الطهارة

ذكرناه في المسألة السابقة لكن بقي الكلام في مستند الحكم فاستدل المحقق الاردبيلي ره بقوله لان الطرفين نفاس جزما بالاجماع على
ما افهم فكذا الوسط لعدم تحقق اقل الطهر بالاجماع انتهى واستظهر منه في الجواهر دعوى الاجماع على حكم المسألة ثم قال ولعل الامر
كما ذكره انتهى وانت خبير بانه استدلال بقضيته كلية مجمع عليها ولم يستدل بالاجماع على خصوص حكم المسألة فاستدلاله ره مؤلف
من مقدمتين ادعى عليهما الاجماع والظاهر انه لا خلاف في المقدمة الاولى اعني كون الدمين نفاسا واما الثانية فقد لحنها جماعة في نفاسنا
اليها منهم ابن ادريس ره في السرائر حيث قال فان رات الدم بعد وضعها الحمل بلا فصل مثلا يوما واحدا او يومين وانقطع الى تمام العشرة الايام
فهي نفساء في اليوم واليومين فحسب فان رات قبل مضي العشرة الايام لحظة واحدة فاليوم واليومان وما بعدهما الى تمام العشرة نفاس لانه
لم يمض لها بين الدمين طهر انتهى وقال في المعتبر ولو عاد قبل العاشر وفيه كان العائد نفاسا وما بينهما من النقاء نفاسا ايضا وتقضي
صومها ان كان واجبا لانه لا يكون الطهر اقل من عشرة انتهى ومثلهما ما في التذكرة والذكرى وغيرهما لكن في كشف اللثام بعد ما نقل
عنهم الاستدلال على دخول النقاء في النفاس بان الطهر لا ينقص عن عشرة اعترض عليهم بانه ينقص عنها في نقاء التوامين واجاب عنه بعض
المحققين بعموم النص والاجماع خرج النفاسان المفصولان بما دون العشرة والعام المخصص حجة فيما بقي ثم اعلم ان صاحب الحدائق ايضا منع من
هذه المقدمة استنادا الى ما ذكره في الحيض من ان الطهر فيه ينقص عن العشرة وانه يجوز تخلله بين الحيضة الواحدة وقد تقدم الكلام عليه
في محله واستدل بعض المحققين ره على اصل الحكم المذكور بقوله اما الدمان فلصدق النفاس عليهما واما النقاء فلكون المراة في ايامه نفساء
عرفا اذ لا يعتبر في مثل هذا المشتق تلبس الذات بالمبدء اعني الدم فيه ثم لا حكم كل ما دل على ان النفساء تكف عن الصلوة ايام اقرائها والتزام تقييدها
بمن رات الدم مستمرا غير مفصول بالنقاء بعيد جدا انتهى ولا يخفى ان هذا الوجه ان رجع الى الاستدلال السابق فلا اشكال فيه والا فهو محل
منع لانا لا نسلم صدق النفساء عليها في ايام النقاء كما لا يصدق عليها النفساء في ايام النقاء الغير المسبوق بروية الدم ودعوى عدم اعتبار تلبس
الذات بالمبدء في مثل هذا المشتق مما لا نفهم له وجها فافهم قوله ويحرم على النفساء ما يحرم على الحائض وكذا ما يكره لها قال في المعتبر وهو
مذهب اهل العلم لا اعلم فيه خلافا انتهى وفي التذكرة لا نعلم في ذلك خلافا انتهى واعلم انه قال في جامع المقاصد عند قول العلامة ره والنفساء
كالحائض في جميع الاحكام ما لفظه يستثنى امور ثم فصلها بقوله الاول الاقل قطعا فحصرنا ها الى ثمانية وسنذكرها ان شاء الله تعالى وفي
شرح العبارة ما لفظه ويوجد في كلام جمع من الاصحاب ان النفساء كالحائض في جميع الاحكام واستثني من ذلك امور احدها الاقل للاجماع على ان
اقل الحيض ثلثة ولا حد للنفاس في جانب القلة فيحصل بسيلان الدم ولو لحظة ثانيها الخلاف في اكثره دون الحيض فان اكثره عشرة اتفاقا
نصا وفتوى ثالثها ان الحيض دليل على سبق البلوغ بخلاف النفاس فان الدلالة حصلت بالحمل لانه اسبق من النفاس بستة اشهر فما زاد وحكي
عن روض الجنان انه نقل منه هذا الوجه عن نهاية الاحكام والذكرى ثم تنظر فيه بان دلالة الحمل عليه لا يمنع من دلالة النفاس ايضا لامكان اجتماع
دلالات كثيرة لان هذه الامور معرفات شرعية لا علل عقلية لا يمتنع اجتماعها كما ان الحيض غالبا لا يوجد الا بعد سبق العلم بالبلوغ بغيره
واورد بعض عليه ان المعرف بعنوان كونه معرفا علة تامة للتعريف عقلا وكما يمتنع اجتماع سائر العلل في التاثير فعلا كذلك يمتنع اجتماع
المعرفات في افادة التعريف فعلا وكما يعد المعرف الثاني شانيا بعد سبق الاول فكذلك سائر العلل فلا فرق بينهما اصلا مضافا الى ما
فيما ذكره من تنزيل الكلام من سبق العلم بالبلوغ بغير الحيض غالبا الا انه لم يريد وابدا الحيض الا دلالة حيث لم يسبق غيره فهو دليل عندهم
في الجملة كما اذا لم يعلم سنها ولا نبت العانة لنوى ولكن قال في مطالع الانوار الغروية واما عدم كونه علامة للبلوغ فان اريد منه عدم تحقق
البلوغ بتحققه فعلا فمسلم لانه ضرورة استدعائه سبق الحمل الموقوف على سبق البلوغ فكيف لا يكون علامة للبلوغ وان اريد انه مما لا يكشف
عن البلوغ اصلا فلا نسلم لانه مسبوق بعلامة اخرى وهي الحمل كما هو ظاهر تعليلهم ففيه ان ورود العلامة عقيب العلامة لا يخرجها عن كونها
علامة اذ المراد من العلامة ما من شانه الاستعلام به وان لم يقع الاستعلام به اصلا وقد يفرض استعلام البلوغ فعلا بالنفاس فليتامل انتهى
ولا انهم محصلا لشيء مما اورده من الوجهين رابعها ان العدة تنقضي بالحيض دون النفاس غالبا وذلك لان انقضاء العدة انما يحصل
بوضع الولد وان لم تر دما بالكلية ولو وضعت من غير نفاس خرجت من العدة فلا دخل للنفاس في انقضائها بخلاف الحيض وانما قيد بالغالب
لانه ربما اتفق انقضاء العدة بالنفاس تعبدا كما في الحامل من الزنا اذا طلقها زوجها فانه لو تقدم قرآن سابقان على الوضع بناء على مجامعة
الحيض للحمل ثم رات بعد الوضع نفاسا عد في الاقراء وانقضت به العدة ولو تقدم قرء ان عد في الاقراء ايضا ولكن قال في مطالع
الانوار الغروية ما لفظه واما ما ذكروه من الاقراء ... مدخلية في انقضاء العدة لان المقتضي للخروج عن العدة هو الوضع وعدم كونه

في احكام النفاس

علامة للبلوغ لسبقه بالحمل فلا يخفى ما فيه اذ عدم انقضاء العدة به بجعل الشارع اعتداد الحامل بالوضع دون الاقراء وليس في ذلك الحكم
كون النفاس بمنزلة القرء ولذا لو كان اعتدادها بالاقراء كالحامل من زنا فرأت قرءين في زمان الحمل احتسب النفاس قرءا آخر وانقضت
العدة ولو طلقها بعد الوضع وقبل النفاس احتسب النفاس قرءا ولو كان لحظة واكثر بحيضتين انتهى ومنها ان الحائض ترجع الى عادتها
في الحيض عند تجاوز العشرة بخلاف النفساء فانها لا ترجع الى عادة النفاس ان كان لها فيه عادة وانما ترجع الى عادة الحيض وقد ورد
برجوع النفساء الى عادتها في النفاس رواية لكنها غير معمول بها عند الاصحاب ومنها ان النفساء لا ترجع الى عادة نسائها في النفاس
في موثقة ابي بصير ان النفساء اذا ابتليت بايام كثيرة مكثت مثل ايامها التي كانت تجلس قبل ذلك وان كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت
جلست بمثل ايام امها او اختها او خالتها وعن المنتهى انه رده فيه بالشذوذ والضعف ومنها انه لا ترجع المبتدأة الى عادة نسائها في الحيض ولا هي
والمضطربة الى الروايات ولا هي وذات العادة الى التمييز ومنها انه قيل انه لا يشترط ان يكون بين الحيض والنفاس اقل الطهر بخلاف الحيضتين
هذا ما عثرت عليه من تفصيل المستثنيات في كلامهم ومن الاواخر من استحسن عدم استثناء المصنف هيهنا شيئا مما ذكر ومنهم من ذكر عبارة المصنف
ية في المعتبر ونبه على انه لم يستثن شيئا ثم قال ومن تامل فيما استثناه بعض الاصحاب من هذه الكلية وجد اكثرها راجعا الى ما يفترق فيه
موضوع النفاس عن الحيض وذلك غير الافتراق في الحكم والمدعى هو تسوية النفساء بعد تحقق النفاس للحائض فيما لهن من الاحكام
لا تسوية النفاس بالحيض ضرورة انهما موضوعان متغايران لا يصدق احدهما على الآخر فافتراق النفاس عن الحيض في حد الاقل وحد
الاكثر على راي وفي عدم مجامعته للحمل وعدم الرجوع فيه الى عادتها في النفاس ولا عادة الاهل ولا الاقران مطلقا وفي عدم اشتراط تخلل
الطهر بين الدمين كما في التوامين انما هو افتراق فيما امتاز به احد الموضوعين عن الآخر لا افتراق في الحكم بعد تحقق الموضوع انتهى و
لكن هذا الايراد لا يتجه على مثل عبارة الشهيد ره في الذكرى حيث قال فيما يفترق الحيض والنفاس في الاقل قطعا وفي الاكثر على ما قرر
في الدلالة على البلوغ وانقضاء العدة لحصولهما بالحمل انتهى وبما عرفت قال بعض المحققين ره في شرح قول العلامة ره في الارشاد و
حكمها كالحائض الا في الاقل ان النفاس لا يفارق الحيض في الخواص الا في امور بعضها متعلق بالفرق بين الحائض والنفساء ويمكن
ارجاع الكل الى الفرق بين الحيض والنفاس ومنه يعلم ان الاستثناء في كلام المصنف ره منقطع عند التحقيق فان احكام النفساء والحائض غير
احكام الحيض والنفاس انتهى قوله ولا يصح طلاقها وغسلها كغسل الحائض لا يخفى ان هذه العبارة من المصنف ره غير مستدرك كما
يوهمه بعض الشروح لانه لما قال ان حكمها حكم الحائض حتى يتوهم ان المذكور في هذه العبارة ايضا من جملة الاحكام فلا حاجة الى ذكره وثانيا
قال ويحرم على النفساء ما يحرم على الحائض وليس في العبارة من ذلك القبيل الا عدم صحة الطلاق فلانه حكم وضعي لا تكليفي ولو
لم يحمل ارجاعه الى الحكم التكليفي لم يرجع الا الى ما هو فعل الزوج دون الزوجة واما ما افاده بقوله وغسلها فليس المقصود منه الا بيان ان
كيفية غسلها مثل كيفية غسل الحائض واما اصل وجوبه فقد علم صريحا من قوله عند الشروع في مباحث الغسل فالواجب منه ستة اغسال
غسل الجنابة والحيض الخ ومن هنا يعلم سقوط ما في الجواهر في ذيل العبارة من تعميم حمل التشبيه بالنسبة الى الوجوب وكيفية الغسل وكذا البحث
في الاستغناء به عن الوضوء وعدمه ويعلم ايضا سقوط ما ذكره ره في ذيل العبارة من قوله هذا مذهب العلماء كافة قال في المعتبر اشارة الى ذلك
لان الذي ذكره في المعتبر هو ان غسلها واجب كغسل الحائض وهو مذهب العلماء كافة انتهى وهو لا يعطي الا التشبيه في اصل الوجوب **قوله**



الفصل الخامس في احكام الاموات وهي خمسة الاول الاحتضار لا يخفى ان ما هو من مباحث الطهارة انما هو الغسل والطهارة
استطرد ما عداه حذرا من الشتات وقصدا الى اجتماع الامور المذكورة في مقام واحد ليسهل للطالب تناولها اراد من تلك الامور ثم
ان الاحتضار مصدر مبني للمفعول كما هو مقتضى ما ذكره في القاموس من قوله احتضر بالضم اي حضره الموت انتهى ومن ذلك يتجه ما ذكره
الشهيد الثاني ره في الروضة من قوله سمي به لحضور الموت او الملائكة الموكلة به او اخوانه واهله انتهى اذ لولا كون الفعل مجهولا وكون المصدر
مبنيا للمفعول لم يستقم ما ذكره لانه كان اللازم اذن التعليل بحضور الميت بان يكون هو من اسند اليه الحضور ولا يتاتى ما ذكره من التعليل
تفسيرهم للاحتضار بمعنى السوق المفسر في القاموس بالشروع في نزع الروح لانه قال فيه ساق المريض سوقا وسياقا شرع في نزع الروح انتهى
ووجه توهم التنافي ان الشروع في نزع الروح مما اسند الى الميت والحضور مسند الى غيره مما عرفت والوجه في اندفاعه ان الاحتضار
بالمعنى المذكور لازم للسوق وقد عبر به عن الملزوم وحينئذ صار اسما له والذي يعطيه عبارة جامع المقاصد هو ان فيه احتمالين كون المصدر
مبنيا للمفعول كما تقدم وكونه مبنيا للفاعل لانه قال فيه الاحتضار افتعال من الحضور وهو اما حضور المريض الموت او حضور الملائكة عنده و

لقبض

لقبض روحه او حضور الناس عنده لتوفر دواعيهم على ذلك في هذا الوقت وكونه مطلوبا شرعا انتهى ولكن يبقى هنا شيء وهو ان
التعليل بحضور الملئكة يبتني على ان استعمال الاحتضار في السوق ونقله اليه مما هو من اهل الشرع او الشارع والا فعامة اهل العرف
من العرب لا معرفة لهم بحضور الملئكة عند الميت حتى يكون الاستعمال منهم لتلك المناسبة قوله ويجب فيه توجيه الميت الى القبلة
هذه العبارة تضمنت بيان حكم توجيه المشرفين على الموت الى القبلة وفيه قولان احدهما الوجوب والاخر الاستحباب وتوقف العلامة ره
في التذكرة كما هو الظاهر من اقتصاره على نقل القولين وهو الظاهر من المصنف ره في النافع ايضا فانه قال فيه والفرض فيه استقبال الميت
بالقبلة على احوط القولين انتهى اما الاول فقد ذهب اليه جماعة كثيرة منهم المفيد ره حيث قال في المقنعة واذا احضر العبد المسلم الوفاة
فالواجب على من يحضره من اهل الاسلام ان يوجهه الى القبلة فيجعل باطن قدميه اليها ووجهه تلقاءها انتهى ومنهم الشيخ ره في النهاية
فانه قال في باب القبلة معرفة القبلة واجب للتوجه اليها في الصلوات وللاستقبال بها عند الذبيحة وعند احتضار الاموات ودفنهم والتوجه
اليها واجب في جميع الصلوات فرائضها وسننها مع التمكن وعدم الاعذار انتهى وذكر هذه العبارة بعينها في فصل القبلة من ط الا انه زاد
هناك بعد احتضار الاموات غسلهم والصلوة عليهم ثم ذكر دفنهم وقد اقتفينا في نسبة هذا القول الى كتابي الشيخ ره اثر بعضهم ووجه
دلالة العبارة المذكورة على وجوب الاستقبال مع ان المذكور فيها اسناد الوجوب الى معرفتها دون استقبالها هو ان وجوب المعرفة ليس
نفسيا وانما هو من باب المقدمة للعمل ولا معنى لوجوب مقدمة المستحب فلو كان توجيه الميت الى القبلة مستحبا لم يعقل ان يكون مقدمته
واجبة ويمكن المناقشة في دلالة عبارته على ذلك بانه لا مانع من الوجوب الشرطي بالنسبة الى توجيه الميت الى القبلة فيكون المراد في
عبارته ره بالواجب الذي حكم به على معرفة القبلة ما هو اعم من الواجب الشرطي والواجب الشرعي ويؤيد ارادة هذا المعنى قوله في ذيل العبارة
والتوجه اليها واجب في جميع الصلوات فرائضها وسننها الا ان وجوب التوجه اليها في الصلوات المسنونة شرطي ويؤيده ايضا انه في ط ذكر
مثل العبارة المذكورة وعطف على احتضار الاموات غسلهم ومن المعلوم ان الاستقبال بهم في حال تغسيلهم ليس واجبا شرعيا فلا بد
من ان يراد ان الوجوب في كلامه اعم من الشرعي والشرطي وان المراد به اللزوم ويكون معرفة القبلة لازمة لا يصح التجاوز عنها لمن يريد الاستقبال
به في الاحوال المذكورة التي منها الغسل ومنهم سلار ابن عبد العزيز في المراسم وابن حمزة في الوسيلة والعلامة ره في صريح المنتهى والارشاد
وظاهر المختلف والشهيد في الدروس والذكرى واللمعة والفاضل المقداد في ظاهر كلامه في التنقيح فانه نقل اولا القول بالوجوب واستدل
عليه بمرسلة العقبة التي يأتي ذكرها ثم قال وقال المفيد في الغرية والشيخ ره في ف يستحب للاصل والاول احوط لان الاصل يعدل عنه للدليل
وقد بيناه انتهى ولم يذكر من الدليل سوى المرسلة المذكورة والشهيد الثاني ره في لك قال عند قول المصنف وهو فرض كفاية على جميع المكلفين
فيجب على من علم باحتضاره ذلك ويستوي فيه القرابة وغيره الى ان قال والاولى بقاء الاستقبال به على الحالة الاولى الى ان ينقل الى الغسل و
يسقط الاستقبال مع اشتباه القبلة انتهى بل قد وصف هذا القول بكونه اشهر قال في الذكرى ويجب فيه اي في الاحتضار ان يستقبل بوجهه
والمصنف ره في الاشهر خبرا وفتوى انتهى وفي جامع المقاصد الاشهر الوجوب وعليه الفتوى وفي الرياض انه اشهر القولين بل في الروضة ويجب
توجيهه اي المحتضر المدلول عليه بالمصدر الى القبلة في المشهور وفي ك عند قول المصنف ويجب فيه ما نصه هذا هو المشهور بين الاصحاب انتهى
وفي الذخيرة ما لفظه الحكم بوجوب الاستقبال هو المشهور بين الاصحاب انتهى وفي الحدائق ايضا وصف هذا القول بكونه مشهورا بين الاصحاب
وفي المستند ما صورته فيجب توجيهه الى القبلة على الحق المشهور كما هو في كلام جماعة مذكور وكتب في الحاشية كالشيخ علي وك والكفاية
والبحار واللوامع وغيرها انتهى واما الثاني فقد ذهب اليه الشيخ ره في ف قال اذا احضر الانسان الوفاة يستحب ان يستقبل به القبلة
فيجعل وجهه الى القبلة وباطن رجليه اليها وكذلك يفعل به في حال الغسل وقال الشافعي ان كان الموضع واسعا اضجع على جنبه الايمن و
جعل وجهه الى القبلة كما يفعل عند الصلوة وعند الدفن وان كان الموضع ضيقا فعل به كما قلناه دليلنا اجماع الفرقة وعملهم عليه
فانهم لا يختلفون في ذلك انتهى وتبعه الشيخ علاء الدين ابو المجد الحلبي في اشارة السبق قال ره وغسل الميت يتقدمه مستحبا توجيهه الى
القبلة عند الاحتضار والتلاوة عنده الى اخر ما قال وقد عرفت ان الفاضل المقداد حكاه عن المفيد ره في الغرية ونقله العلامة ره
صريحا في المنتهى عن علم الهدى ره وحكاه في ك عن جمع من الاصحاب منهم المصنف ره في المعتبر وعقبه بقوله وهو متجه وقال في الذخيرة بعد
نقل ذلك ان هذا القول للمصنف والظاهر ان غاية ما يستفاد من هذه الادلة هو الاستحباب انتهى وسبقهما في الميل الى هذا القول المحقق الاردبيلي ره
فانه قال في شرح الارشاد والاستحباب غير بعيد وان كان الوجوب احوط انتهى بقي هنا امران ينبغي الاشارة اليهما الاول انه نسب العلامة ره

في المنتهى والفاضل المقداد في التنقيح القول بالوجوب الى الشيخ ره في النهاية وقد منا لك ذكر عبارته فيها لكن قال في النهاية ايضا في باب
تغسيل الاموات وتحنيطهم وتكفينهم واسكانهم الاجداث ما لفظه اذا اردنا ان نبين غسل الاموات فالواجب ان نبين ما يتقدمه
من السنن والآداب وانه اذا حضر الانسان الوفاة يستقبل بوجهه القبلة ويجعل باطن قدميه اليها انتهى وهذه العبارة تعطي انه يقول
بالاستحباب الا ان يقال ان مراده بيان انه ليس هو مجرد السنن بل هي والآداب وهي غير منحصرة في المندوب فيكون وجوب الاستقبال بوجهه
القبلة من قبيل الآداب دون السنن ويكون ما عداه مما ذكره هناك كتلقين الشهادتين ونحو ذلك من قبيل السنن والانصاف انه
بعيد بل الظاهر ان عطف الآداب على السنن للتفسير وانه يراد بهما معنى واحد وهو المندوبات والا كان اللازم عطف السنن على
الآداب دون العكس كما وقع منه ره والاظهر ان مراده هو الحكم باستحباب التوجيه الى القبلة وان ما ذكره من وجوب معرفة القبلة في بابها
انما هو الوجوب الشرطي الذي لا ينافي كون المشروط مستحبا وبما ذكرناه يظهر انه لا وجه لحمل العبارتين على العدول عما اختاره
اولا في باب تغسيل الاموات الى ما صار اليه في باب القبلة كما يشعر به كلام المصنف ره حيث قال في نكت النهاية ما صورته قوله معرفة القبلة
واجبة للتوجه اليها في الصلوات وللاستقبال بها عند الذبيحة وعند احتضار الاموات ودفنهم وقال في باب تغسيل الاموات
اذا اردنا ان نبين غسل الاموات فالواجب ان نبين ما يتقدم ذلك من السنن والآداب فاذا حضر الانسان الوفاة يستقبل بوجهه
القبلة ويجعل باطن قدميه اليها الجواب للشيخ ره في هذا قولان وقد صرح في مسائل الخلاف بان استقبال الميت عند الاحتضار
مندوب والذي يقوى عندي الوجوب وهو اختيار ابن بابويه ره والشيخ المفيد ره انتهى الثاني انه اختلف النقل عن ابن ادريس ره ففي التنقيح
نقل عنه القول بالوجوب وكذا الفاضل شارح الجواهر وسبقهما الى ذلك العلامة ره في المختلف لكن قال في المنتهى ما لفظه وقال علم الهدى استقبال
القبلة حال الاحتضار مستحب واختاره الشيخ ره في ف وابن ادريس ره وهو قول اكثر الجمهور انتهى والنسخة السرائر الموجودة عندي مطابقة
للنقل الاخير فانه ره قال فيها ما نصه ويستحب ان يوجه الى القبلة بان يجعل باطن قدميه اليها بحيث لو جلس لكان مستقبلا اليها الى
ان اخذ في بيان تفصيله هنا قال هناك ويستحب ان يستقبل بوجهه الى القبلة على ما ذكرناه في حال الاحتضار انتهى واذ قد عرفت ذلك
كله لزم التعرض للاحتجاج على القولين فنقول حجة القول الاول طائفة من الاخبار منها رواية سليمان بن خالد التي وصفها العلامة ره
في المنتهى بالصحة وصاحب الذخيرة بكونها حسنة بابراهيم بن هاشم قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا مات لاحدكم ميت فسجوه تجاه
القبلة وكذلك اذا غسل يحفر له موضع المغتسل تجاه القبلة فيكون مستقبلا بباطن قدميه ووجهه الى القبلة واورد على الاستدلال
بها من جهة السند واخرى من جهة الدلالة اما الاول فمن وجهين احدهما ان في السند ابراهيم بن هاشم وهو ممن لم ينص علماؤنا على توثيقه
واجيب بان ابراهيم بن هاشم من مشايخ الاجازة ولم يجر دأب المتعرضين للجرح والتعديل على ذكر مشايخ الاجازة لوضوح حالهم فعدم
التعرض لتوثيقه انما هو لجلالة قدره ونباهته ووثاقته وبما حكاه النجاشي عن اصحابنا انهم كانوا يقولون ان ابراهيم بن هاشم هو الذي
نشر احاديث الكوفيين بقم بعد انتقاله من الكوفة فانه ظاهر ان لم يكن صريحا في كونه ثقة معتمدا عند ائمة الحديث من اصحابنا اذ
نشر الاحاديث لا يكون الا مع تلقي عامة الرواة وقبولهم منه ولا يتحقق هذا الا بعد وثوقهم وكفى بذلك توثيقا سيما بعد ما علم من
طريقة اهل قم من التضييق في امر العدالة وتسرعهم في جرح الرواة والطعن عليهم واخراجهم من بلد قم بادنى ريبة وتهمة حتى انهم غمزوا
في احمد بن محمد بن خالد البرقي مع ظهور عدالته وجلالته بروايته من الضعفاء واعتماده على المراسيل واخرجوه من قم فلولا ان ابراهيم
بن هاشم بمكان من الوثاقة والاعتماد عندهم لما سلم من طعنهم وغمزهم بمقتضى العادة ويؤيده زيادة على ذلك اعتماد اجلاء الاصحاب
وثقاتهم على رواياته واكثار الكليني ره من الرواية عنه وعدم استثناء محمد بن الحسن بن الوليد اياه من رجال نوادر الحكمة فيمن استثناه مع
كونه كثير الرواية جدا وقد قال الصادق ع اعرفوا منازل الرجال بقدر روايتهم عنا ومما يؤيد ذلك تصريح العلامة ره في الخلاصة بان
الارجح قبول روايته وتصحيحه جملة من طرق الصدوق المشتملة عليه كطريقه الى كردويه والى ياسر الخادم وقد عد بعض اصحابنا الاصطلاح
الجديد اخباره من الصحاح كالعلامة ره وثانيهما ان راويها وهو سليمان بن خالد لم يثبت توثيقه كذا هكذا اورد في ك واجاب
عنه في الحدائق بما محصله ان الاصحاب متفقون على عد روايات سليمان بن خالد من جملة الصحاح بل صاحب ك نفسه نظم حديثه في سلك
الصحيح في مواضع من كتابه منبها على عينه وزاد غيره ان العلامة ره في الخلاصة نص على توثيقه وعن الكشي انه روى عن شيخه ابي
الحسن حمدويه بن نصير بن شاهي انه قال سألت ابا الحسين ايوب بن نوح بن دراج النخعي عن سليمان بن خالد النخعي ثقة هو فقال كما

يكون

كتاب الطهارة

يكون التقية وعن الشهيد الثاني ره في حاشية الخلاصة بعد نقل هذه عن كشي فالاصل في توثيقه ايوب بن نوح وما هيك به وروى ابا
عن النجاشي انه قال حين كان فارضا فيها وجيها وانه توجه الصلوة لفقده وعى لولده واوصى اصحابه وانه رجع عمار محمد بن الوليد
كما عن بعض علمائنا التصريح به ويستفاد من النظر فيما سطر من احواله فالمناقشة في السند من جهته ضعيفة ومع الاغماض عنه نقول
نقول ان الراوي عنه ابن ابي عمير بواسطة هشام بن سالم وابن ابي عمير ممن اجمعوا على تصحيح ما يصح عنه فحصل من جميع ما ذكرناه ان الرواية
المذكورة صحيحة وقد يتخيل انها مجبورة بالشهرة قال الشهيد في الذكرى الاحتضار ويجب فيه ان يستقبل بوجهه والخمص القبلة في الاشهر
خبرا وفتوى واستدل بثلث روايات منها هذه الرواية ايضا رواية سليمان بن خالد ثم قال ره وفي التهذيب والخلاف في المعتبر ضعف السند
والدلالة على الوجوب قلنا يجبر بالشهرة وصيغة الامر للوجوب انتهى فاشار الى دفع ضعف السند بالانجبار كما اشار الى دفع ضعف الدلالة
بان الامر حقيقة في الوجوب فيكون ظاهرا فيه لكن لا يخفى انه بعد الاعتراف بضعف السند لا يبقى مجال للتشبث في جبره بما ذكره الشهيد
لانه معارض بما ذكره العلامة ره في التذكرة بقوله اختلف علمائنا في توجيههم الى القبلة عند الموت فقال المفيد ره وسلار ره
به لان عليا ع قال دخل رسول الله صلعم على رجل من ولد عبد المطلب وهو في السوق وقد وجه الى غير القبلة فقال وجهوه الى القبلة
فانكم اذا فعلتم ذلك اقبلت عليه الملئكة وقال الباقون بالاستحباب انتهى وظاهره ان جميع علمائنا ممن عدا المفيد ره وسلار ره
يقولون بالاستحباب وهذا ينافي كون الوجوب هو الاشهر او المشهور ومما كان في اقتصار المصنف ره في المعتبر على نسبة القول بالوجوب الى المفيد ره
وسلار اشعار بما ذكره العلامة ره وان لم يصرح بان الباقين قائلون بالاستحباب فيكون مؤيدا لما قاله العلامة ره واما الثاني فهو
من وجوه اولها ما اورده صاحب الذخيرة بناء على اصله الذي اقتفى فيه صاحب المعالم ره في قوله يستفاد من تتبع تضاعيف احاديثنا
المروية عن الائمة ع ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ
لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به منهم عليهم السلم وفيه انا قد ذكرنا
في الاصول تبعا للفاضل القمي ره ان تحقق المجاز الراجح في مثل ذلك غير معقول فالاوجه ان صيغة الامر حقيقة في الوجوب لا يعدل عنه
الا لصارف ثانيها ما اشار اليه المحقق الاردبيلي ره بقوله ولا يخفى ضعفه لان ما ظاهره في الميت لا في المحتضر وانه يكون حين الغسل
على المغتسل فانه في بيان الاداب التي هي اعم من الواجب والمستحب كما يفهم من قوله ع وكذلك اذا غسل يحفر له موضع المغتسل الخ انتهى و
توضيحه ان الرواية المذكورة لا تفيد الا حكم الاستقبال بعد الموت لانها قد تضمنت قوله ع اذا مات لاحدكم ميت وليس معنا الحقيقي
الا انه قد تحقق موته فلا يكون دالا على حكم المحتضر الا بعد ان يراد من لفظة مات معنى الاشراف على الموت وهو مجاز لا يحمل عليه اللفظ
الا بقرينة معينة وعلى هذا يكون الاستقبال بالميت على الوجه المذكور من السنن ووافقه بعض المحققين ره من مشايخنا في كون الرواية
المذكورة ناظرة الى ما بعد الموت الا انه خالفه في كون الاستقبال حينئذ من السنن فجعله من الاحكام وظاهره ارادة الالزامية فانه
ذكر ان ظاهرها يعني الرواية ترتب الحكم لما بعد الموت وارادة الاشراف على الموت من قوله مات ميت بعيد جدا لان المراد من الميت
هو المشرف على الموت لا من لفظة مات ومن هنا يكون قياسه على قوله في ذيل الرواية واذا غسل يحفر له موضع تجاه القبلة قياسا مع
الفارق مع ان هذا التجوز ليس باولى من ارادة الاستحباب من الامر انتهى والوجه فيما ذكره من كونه قياسا مع الفارق هو ان المراد
بقوله مات هو انه تحقق موته ووقع بدلالة القرينة التي اشار اليها مجازا في قوله اذا غسل لان المراد به هو انه اذا اريد تغسيله لانه المفهوم
الظاهر منه عرفا ولا صارف له عنه فيكون قياس قوله اذا مات على قوله اذا غسل في ارادة الاشراف منه والتقليل مع وجود المانع من ارادة
الاشراف من الاول وعدم وجود المانع عن ارادته من الثاني المستلزم لبقائه على ما يفهم منه في المتعارف قياسا مع الفارق وهذا
جعل مبنى منع ارادة الاشراف من لفظة مات هو مجرد دعوى ان المراد بالميت هو المشرف على الموت غير سديد لان الدعوى المذكورة
مع عدم قيام شاهد عليها معارضة باحتمال ان يكون المراد بقوله مات هو الاشراف على الموت فيكون المعنى اذا تحقق موت المشرف
على الموت اذ لم يقم دليل على ارادة الفعلية والقبلية من لفظة مات سوى دعوى ان المراد بالميت هو المشرف على الموت وهي غير مقترنة
بشاهد ولا دليل ثالثها ان الرواية انما تضمنت الامر بالتسجية وهي بمعنى التغطية كما عن اهل اللغة النص عليه والامر بالتغطية تجاه القبلة
لا يقتضي وجوب التوجيه لان التغطية ليست بواجبة بالاجماع فلا يجب التوجيه الذي قيدت به مع ان تغطية الميت انما تكون بعد
الموت ومدعى المستدل وجوب توجيههم الى القبلة قبل ذلك وممن نبه على هذا صاحب المستند ره حيث قال مع انه لا امر فيها بالتوجيه الا

بواسطة تعلقه بالتسجية المستحبة قطعاً فلا يجب متبوعه ومنه يظهر اختصاصها بما بعد الموت لاختصاص التسجية به بعضهم واجاب عنه في الجواهر بان الظاهر ان المراد بالتسجية تجاه القبلة هنا كناية عن التوجيه اليها لما عرفت وليست بمعنى التغطية لان استحباب التغطية مطلق وليس مقيداً بالاستقبال اجماعاً كما قيل انتهى وكانه اشار بقوله لما عرفت الى كون السيرة والاجماع قرينتين على وجوب التوجيه الى القبلة لانه ذكر سابقاً ما حاصله انه اذا كان المعهود المعروف بين الناس هو توجيه الميت الى القبلة في حال الاحتضار وجب حمل اللفظ اليه بل كان هو المنساق ولكنك خبير بان ما ادعى كونه قرينة انما يصلح لصيرورته قرينة على وجوب توجيهه الى القبلة بعد كون التسجية بمعنى التوجيه واما كون المادة بذلك المعنى فلا يتأتى من ذلك فيبقى دعوى كونها كناية عن التوجيه خالية عن الدليل بل نقول ان اللفظ الموضوع للتغطية غير صالح لان يكون كناية عن التوجيه الى القبلة لانتفاء اللزوم بينهما عقلاً وشرعاً وعرفاً ومن الواضح المقرر في محله ان الكناية لفظ اريد به لازم معناه فالتحقيق في هذا المقام يقتضي ان يقال ان الرواية المذكورة مسوقة لبيان استحباب تغطية الميت بعد موته وتوضيح ذلك ان ما وضع له لفظ التسجية انما هو معنى التغطية قال في الصحاح سجيت الميت تسجية اذا مددت عليه ثوباً انتهى ولفظة تجاه بمعنى المقابل قال ابن الاثير في النهاية فاضت وفي حديث صلوة الخوف وطائفة وجاه العدو اي مقابلهم و حذاهم وتكسر الواو وتضم وفي رواية تجاه العدو والتاء بدل من الواو ومثلها في تقاة وتخمة وقد تكرر في الحديث ولفظ الميت فيها مثل لفظ القتيل في قوله ص من قتل قتيلاً فله سلبه لجمع في ان اسناد القتل انما هو باعتبار حال التلبس الذي هو الزمان المستقبل كما ان اطلاق لفظ السلب فيه انما هو بهذا الاعتبار قال ابن الاثير في النهاية قد تكرر فيه يعني في الحديث ذكر السلب وهو ما ياخذه احد القرنين في الحرب من قرنه مما يكون عليه ومعه من سلاح وثياب ودابة وغيرها وهو فعل بمعنى مفعول اي مسلوب انتهى ويعلم بالتدبر فيما ذكرناه ان قوله تجاه القبلة في الرواية حال عن ضمير حضرتها على ما عرفت من البيان انه اذا مات من شانه الموت فغطوه اي بعد الموت حال كونه مواجهاً للقبلة ويستفاد منه تقدم الابتداء بالاستقبال به واقترانه به في الوجود كما في قولك لقيت زيداً راكباً مع ارادتك لقيته وهو راكب فالرواية مسوقة لبيان التغطية بعد الموت فهي نظيرة ما ذكره ابن الاثير في النهاية بقوله فيه انه لما مات النبي ص سجي ببرد حبرة اي غطي انتهى ولا يخفى على من اعطى النظر فيما حررنا حقه ان الرواية ساكتة عن كون الاستقبال به على وجه الوجوب او الندب ومنها ما اعتمد عليه في المستند للاستدلال به على الوجوب حيث قال مرسلة الفقيه المسندة في العلل المروية في ثواب الاعمال والدعائم ايضاً المنجبر ضعفها لو كان بالشهرة المحكية مستفيضاً المؤيدة بعمل المسلمين في جميع الاعصار قال امير المؤمنين ع دخل رسول الله ص على رجل من ولد عبد المطلب وهو في السوق وقد وجه الى غير القبلة فقال وجهوه الى القبلة فانكم اذا فعلتم ذلك اقبلت عليه الملائكة واقبل الله عليه بوجهه فلم يزل كذلك حتى يقبض ثم اورده قال وورودها في شخص خاص لا ينافي التعميم للاشتراك اجماعاً مع ان التعليل فيها يدل على التعميم والقول باشعاره بالاستحباب ايضاً ضعيف غايته مع انه لو كان لا يترك به ظاهر الامر ثم قال ويؤكده ايضاً المروي في الدعائم عن مولينا امير المؤمنين ع من الفطرة ان يستقبل بالعليل القبلة اذا احتضر قال دام ظله مع انه لو كان لا يترك به ظاهر الامر اشارة الى ان الاشعار لا يقاوم الظهور فلا يكون صالحاً للصرف اللفظ عن ظهوره الناشي من الحقيقة وهو في محله واما ما ذكره من انجبار ضعف سند الرواية بالشهرة المحكية مستفيضاً فقد عرفت ذلك سابقاً ما يوهنه من جهة صدور نقل الشهرة على طرز الخلاف واما ما ذكره من كون المروي عن الدعائم مؤكداً فانه بالنسبة الى كون وقت التوجيه الى القبلة ما قبل الموت في محله لوقوع التصريح بكونه اذا احتضر واما بالنسبة الى الوجوب فليس كذلك لان المراد بالفطرة انما هو الدين وهو اعم من الواجب والمندوب ولا دلالة للعام على الخاص ومنها موثقة معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله ع عن الميت فقال استقبل بباطن قدميه القبلة وجه الاستدلال ان الامر حقيقة في الوجوب فيحمل عليه وفيه ان السؤال عن توجيه الميت دون المحتضر ولا ينافيه ما قدمناه في الرواية السابقة لوضوح التفاوت بين مساق هذه وبين مساق تلك مضافاً الى ان الجواب ظاهر في ان المراد بالسؤال انما هو السؤال عن كيفية الاستقبال فيكون الامر للارشاد الى الكيفية فلا يفيد اصل وجوب الاستقبال ومنها ما رواه الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابن ابي عمير عن ابراهيم الشعيري وعن غير واحد عن ابي عبد الله ع في توجيه الميت قال تستقبل بوجهه القبلة وتجعل قدميه مما يلي القبلة فلا دلالة له فيها ايضاً حجة القول الثاني امران الاول اصالة البراءة من وجوب التوجيه واما رجحانه على وجه الاستحباب فيدل عليه ادلة التسامح في السنن بل قول النبي ص خير المجالس ما استقبل به القبلة الثاني ما عن ارشاد المفيد ره عن رواية ذكرها في وفاة النبي ص من انه قال ع في وصيته لعلي ع عند احتضاره فاذا فاضت نفسي فتناولها بيدك

فامسح بها وجهك ثم وجهني الى القبلة وتولّ امري الى ان قال ثم قبض صلوات الله عليه ويد امير المؤمنين اليمنى تحت حنكه ففاضت نفسه
فيها فرفعها الى وجهه فمسح بها ثم وجهه وغمّضه ومدّ عليه ازاره الحديث قال ابن الاثير في النهاية يقال فاضت نفسه اي لعابه الذي
يجتمع على شفتيه عند خروج روحه انتهى ووجه الدلالة ان الظاهر منه عدم وجوب التوجيه في حال الاحتضار الا انه اخّر التوجيه
عن قبض روحه ولو كان التوجيه حال الاحتضار واجبا لم يكن امير المؤمنين ع يتركه فيظهر من تركه انه لم يكن واجبا والجواب عن
الاول ان الاصل لا يقاوم الدليل وعن الثاني انه لم يتحقق فيه البلوغ الى مرتبة الحجية مضافا الى انه يوهن الرواية انه لا خلاف في
رجحان الاستقبال في حال الاحتضار فان لم نقل بوجوبه فلا اقل من رجحانه وكيف يترك النبي ص وامير المؤمنين ع ما هو الراجح وربما
يتوهم ان من اهل هذا القول من استدل بامر ثالث نظرا الى دعوى الشيخ ره الاجماع على الاستحباب وقد غلط هنالك عبارته في صدد
المسألة عند نقل القول الثاني الذي هو الاستحباب فان راجعها علمت ان الاجماع الذي هو على الاستحباب ادعاه انما هو بالنظر الى الكيفية
الاستقبال في مقابل قول الشافعي لا في مقابل اصل وجوب التوجيه وبما ذكرنا ظهر ان الاحوط انما هو القول الاول ولا اجمال الا ان
يقال انه هو المتعين لاستقرار السيرة على الالتزام بتوجيه الاموات الى القبلة وذلك لعدم العبرة بعملهم ولا باعتقادهم عند اختلاف
الفقهاء ره وانفراد جماعة منهم بالحكم بالاستحباب على خلاف عامة الناس تنبيهات الاول انه لا فرق في الحكم المذكور بين كون
الميت حرا او عبدا كبيرا او صغيرا بعد فرض الاسلام او حكمه وذلك بدلالة اطلاق جملة من الاخبار المتقدمة وقضاء السيرة المستمرة
بذلك فان اهل الشرع لا يفرقون بين الاصناف المذكورة وفي الجواهر انه قد يقال بعدم وجوبه بالنسبة الى المخالف وان قلنا باسلامه
كما هو الحق لما ورد من الادلة الدالة على الزامه بمذهبه وهو لا يرى وجوب الاستقبال ثم انه ره استشكل في شمول تلك الادلة لمثل
هذا المقام وان صرح به بعضهم والاستشكال في محله لعدم صدق الزام المخالف ح وقد مات وفات اختياره بل ليس هنالك الا مجرد
تكليف في حق الحي من دون مقابلة للميت ولا اشارة كرفيه الثاني ان وجوب توجيه الميت الى القبلة منوط بالقدرة على حد سائر التكاليف
فلو فرض عدم التمكن منه سقط ومما يتفرع على التمكن عدم معرفة القبلة وبهذا قال الشهيد ره في الذكرى يسقط الاستقبال مع اشتباه
القبلة ولا يستقبل الى الاربع لكنه عقب هذا المقال باحتمال وجوب استقبال الاربع ومعلوم ان هذا لا يتصور الا بتوجيهه الى الجهات
لحظة بعد لحظة ومن المعلوم ايضا انه لا عبرة بالاستقبال في غير حال خروج الروح وح فلا يحصل من استقبال الاربع الا مجرد
احتمال كونه في حال خروج الروح مواجها للقبلة وهذا الاحتمال حاصل مع ابقائه موجها الى الجهة التي هو مستقبل لها فيكون التكليف
به لغوا فلا يمكن استفادة مثل هذا من الامر بتوجيه الميت الى القبلة نظرا الى حال القدرة عليه هذا ومنهم من اورد على الشهيد ره بان ما
ذكره من استقبال الاربع مما لا يمكن تصوره ويعلم مما بيّنا سقوطه ثم ان ما ذكرناه انما هو لو جهل الجهات الاربع بان اشتبه الامر بينها او
لو اشتبه الامر بين جهتين فربما يفصل بين ما لو جهل المشرق والمغرب وبين ما لو علمهما فعلى الاول يسقط التكليف بالاستقبال واما
على الثاني فيحتمل قويا وجوب استقبال ما بينهما لما دل على انه قبلة وقد سلك هذا المسلك في الجواهر ولكنه على اطلاقه غير سديد فانه
كثيرا ما يتفق للمسافر كراكب البحر او التائه في الجزيرة انه لا يدري ان المشرق عن يمين المستقبل او عن يساره وح لا يجدي استقبال ما
بين المشرق والمغرب لانه لا يقع على وجه واحد بل يقع على وجهين الثالث انه قال في الذكرى ظاهر الاخبار سقوط الاستقبال بموته وان
الواجب هو ان يموت على القبلة ثم قال وفي بعضها احتمال دوام الاستقبال وينبه عليه ذكره في حال الغسل ووجوبه حال الصلوة والدفن
وان اختلفت الهيئة عندنا انتهى ووجه صاحب الجواهر ره استظهار ذلك من الاخبار بانه لعله فهم من الميت فيها ما قلناه سابقا من
المشرف على الموت انتهى لكن الظاهر من عبارة الشهيد ره هو ان المفهوم من الاخبار هو كون الغرض من التوجيه هو وقوع موته على القبلة
كما يعطيه قوله وان الواجب هو ان يموت على القبلة عطفا على قوله سقوط الاستقبال الذي هو خبر لقوله ظاهر الاخبار وكان ما
ذكره صاحب الجواهر ره مبني على كون ارادة المشرف على الموت لازما لما ذكره الشهيد ره واما ما اشار اليه الشهيد ره من الاحتمال فالظاهر
ان المراد به احتمال كون المراد من الميت في الاخبار هو من مات حقيقة كما يشعر به التعبير المذكور في حسنة سليمان بن خالد واما ما ذكره
من ان ذكر الاستقبال في حال الغسل وايجابه في حال الصلوة ينبه على وجوب دوام الاستقبال ففيه ان العكس اولى بالاذعان فان
تخصيص حال الغسل والصلوة والدفن بالاستقبال يشعر بعدم اعتباره فيما عداها خصوصا بعد ملاحظة اختلاف حكمه حال الغسل
وحال الصلوة والدفن بالاستحباب في الاول والوجوب في الاخيرين ومع ملاحظة مخالفة كيفية الاستقبال في حال الاحتضار لكيفيته في حال

الصلوة وكيفيته في حال الدفن وقال في المستند الظاهر وجوب ابقائه اي الاستقبال به الى ان يقبض للاجماع المركب بل الاستصحاب ثم
قال وفي سقوط الوجوب بالموت او بقائه بعد نقله الجملة او الى ان ينقل من موضعه او الى ان يدفن بهما امكن احتمالات اظهرها الثاني لعمومات
توجيه الميت الى القبلة بل الثالث لانه المنسوق الى الذهن منها واحوطها الرابع انتهى واورد على ما ذكره من وجوب ابقاء الاستقبال به الى ان
يقبض وتوهما الاجمال الا ارتياب فيه اذ من المعلوم من الشرع ان غرض الشارع قد تعلق بان يموت المسلم الى القبلة واما استدلاله
على الثاني بعمومات توجيه الميت الى القبلة فقد اشار به الى التمسك بمثل حسنة سليمان بن خالد نظرا الى ان المراد بالميت من وقع عليه
الموت لا من اشرف عليه كما دل على ذلك كلامه الذي ذكرها قبل ذلك وقد عرفت الحال في دلالة تلك الحسنة وغيرها من الاخبار
واما ما ذكره من ان الثالث هو الذي يسبق الى الذهن من العمومات التي اشار اليها فوجه المنع اليه جلي ضرورة عدم اشارة اليه
من اللفظ والظاهر انه قد سرى اليه الاشتباه مما هو المعهود في الخارج من ان اهل الميت لا يحولون وجهه عن القبلة بعد الموت لكن لا
يخفى ان عدم تحويلهم اياه مستند الى عدم الداعي الى التحويل فليس ذلك من جهة الاستناد الى الحكم الشرعي ولا الى دلالة اللفظية لشيء من
وجوهها هذا والحق عدم وجوب ابقاء الاستقبال وعدم وجوب احداثه بعد الموت ان لم يكن الميت مستقبلا به للاصل وقد عرفت ان
المراد بقوله في حسنة سليمان بن خالد هو بيان الغطية بعد الموت وربما استدل على عدم الوجوب باشعار التعليل في مرسلة الفقيه
المتقدمة والظاهر ان المستدل استشعر ذلك من قوله في ذيل التعليل فلم يزل كذلك حتى يقبض ومن هنا قال بعض المحققين ره وعلى
القول بالوجوب ففي وجوب ابقائه كذلك الى ما بعد الموت في اقل زمان او مطلقا او ما لم ينقل عن محله او سقوطه بالموت وجوه ظاهر المرسلة
وصريح الاخبار الاخير انتهى ثم ان صاحب الجواهر ره بعد ما قوى سقوط وجوب الاستقبال بالموت قال نعم لا يبعد القول بالاستحباب كما
عساه يشعر به بعض الاخبار مضافا الى ما سمعته من رواية المعتبر والى الامر به في حال الغسل والصلوة والدفن وان اختلف الكيفية
ولاحتمال كون المراد من الميت في الاخبار من مات حقيقة كما لعله يشعر به التعبير بناء على الاكتفاء بمثل هذا الاحتمال في ثبوت الاستحباب
لابتناء التسامح فيه على الاحتياط العقلي فلا ينافيه عدم ظهورها فيما قدمناه انتهى ولكن لا يخفى ان التسامح المبني على الاحتياط العقلي
لا يكون مستحبا شرعيا وان قلنا بان كل مورد من موارد قولهم من بلغه ثواب الخ من قبيل المستحب الشرعي ووجهه ظاهر نعم استحباب
الاستقبال به بعد تغسيله بان يوضع على هيئته ويجعل وجهه نحو القبلة شرعي بدلالة ما رواه الشيخ ره باسناده عن محمد بن
عيسى اليقطيني عن يعقوب بن يقطين قال سئلنا ابا الحسن الرضا عن الميت كيف يوضع على المغتسل موجها وجهه نحو القبلة او يوضع
على يمينه ووجهه نحو القبلة قال يوضع كيف تيسر فاذا طهر وضع كما يوضع في قبره تنبيه لا يخفى على من تدبر فيما ذكرناه ان ما وقع
الخلاف في وجوبه واستحبابه انما هو توجيه الميت الى القبلة بمعنى احداث الاستقبال به بعد ان لم يكن مستقبلا به وليس وجه على كل من
القولين الا من قبل خروج الروح ويدل على ذلك امران الاول ان المعروف والمعهود بين المسلمين في جميع الاعصار والامصار بحيث
استقرت عليه سيرتهم انما هو توجيه الميت الى القبلة حال الاحتضار لا بعد الموت ومعلوم انهم اخذوا ذلك عن ائمتهم الثاني ما عن المصابيح
من انه قد اطبق العلماء على ان زمان التوجيه قبل الموت وان اختلفوا في وجوبه واستحبابه انتهى قوله بان يلقى على ظهره ويجعل وجهه و
باطن رجليه الى القبلة قال في الذخيرة مشيرا الى ما ذكره العلامة ره في الارشاد من كيفية الاستقبال الموافقة لمؤدى العبارة ما نصه
واعلم انه لا خلاف بين اصحابنا في الكيفية المذكورة للتوجيه انتهى بل نقل الشيخ ره في الخلاف عليه الاجماع حيث قال اذا احضر الانسان الوفاة
يستحب ان يستقبل به الى القبلة فيجعل وجهه الى القبلة وباطن رجليه اليها وكذلك يفعل به في حال الغسل وقال الشافعي ان كان الموضع
واسعا اضجع على جنبه الايمن وجعل وجهه الى القبلة كما يفعل عند الصلوة وعند الدفن وان كان الموضع ضيقا فعل به كما قلنا
دليلنا اجماع الفرقة وعملهم عليه فانهم لا يختلفون فيه انتهى وقال في المعتبر كيفية الاستقبال ان يجعل باطن قدميه الى القبلة ويلقى
على ظهره وهو مذهب علمائنا اجمع انتهى وقال في التذكرة ما نصه وكيفيته ان يلقى على ظهره ويجعل باطن قدميه الى القبلة بحيث لو جلس
لكان مستقبلا ذهب اليه علمائنا اجمع وبه قال الشافعي لقول الصادق ع يستقبل بوجهه القبلة ويجعل باطن قدميه مما يلي القبلة
وقال ابو حنيفة يضجع على شقه الايمن ووجهه الى القبلة كما يفعل به في المدفن انتهى وهو مخالف لما نقله ره عن الشافعي والامر
سهل لانه لا يهمنا تحقيق اقوال العامة بعد تحقق ما يقتضيه مذهب الامامية هذا وقد استدلوا على الكيفية المذكورة بما رواه الشيخ ره
في الصحيح عن ذريح المحاربي عن الصادق ع قال في حديث واذا وجهت الميت الى القبلة فاستقبل بوجهه القبلة لا تجعله معترضا

كما يحمل الناس فاني رايت اصحابنا يفعلون ذلك وقد كان ابو بصير يأمر بالاعتراض من كلام الراوي ثم قال ويحتمل ان يكون من
كلام عمر ثم قال ولعل امر ابي بصير بذلك انما كان من حيث التقية انتهى ولا يخفى ان الاحتمال المذكور في غاية البعد عن شأنه وما
رواه في الكافي في الحسن الى ابراهيم الشعيري عن غير واحد عن الصادق ع قال في توجيه الميت تستقبل بوجهه الى القبلة وتجعل
قدميه مما يلي القبلة وما عن معوية بن عمار عن الص ع عن الميت فقال استقبل بباطن قدميه القبلة وانت اذا كنت على بصيرة من استفادة
الامور الشرعية من ادلتها لا يبقى لك اشكال فيما بينه المصنف والجماعة قوله وهو فرض على الكفاية لا ريب في ان الوجوب
انما يتعلق بالعالم بالحال المتمكن من الامتثال كما هو الشأن في جميع التكاليف الشرعية عند اهل العدل لكنه على سبيل الكفاية وقد
نص صاحب الجواهر ره بعدم الخلاف في كونه كفائيا وان كان وجوبه خلافيا قال ره وهو فرض على العالم بالحال المتمكن من الامتثال
لكنه على الكفاية كسائر الفروض المتعلقة به بعد موته من تغسيله ودفنه وتكفينه والصلوة عليه وغير ذلك بلا خلاف اجده فيه بل
ستعرف ان شاء الله تعالى في مباحثها ان دعوى الاجماع من جماعة عليه بالنسبة الى الغسل ونحوه وهو الحجة ان قلنا بالحاق باقيه به انتهى
وعلى هذا يستفاد منه ان القائل بالاستحباب ايضا يقول بكونه مستحبا كفائيا وهو كذلك وحيث لم يكن خلاف في انه كفائي لزم القائل
باختيار الوجوب ان يقول بكونه واجبا كفائيا ولزم القائل بالاستحباب ان يقول بكونه مستحبا كفائيا بل في الحدائق تعميم الكفائية
بالنسبة الى جميع احكام الميت نافلا عليه الشهرة والاجماع قال ره فيها المشهور بين الاصحاب رض بل ادعى عليه الاجماع جمع منهم ان
جميع احكام الميت من توجيهه الى القبلة وتكفينه وتغسيله وتحنيطه وحفر قبره واجبة كفاية على من علم بموته من المكلفين
انتهى وفي روض الجنان بعد الحكم بكون غسل الاموات واجبا على الكفاية ما نصه وكذا القول في باقي الاحكام المتعلقة بالميت
من توجيهه الى القبلة وتكفينه وتحنيطه وحفر قبره ونقله اليه لا بذل الكفن والحنوط وماء الغسل فانه مستحب كما سيأتي ثم انه ره
تعرض لتفسير الواجب الكفائي فقال والمراد بالواجب الكفائي هنا مخاطبة كل من علم بموته من المكلفين ممن يمكنه مباشرة ذلك الفعل
استقلالا او منضما الى غيره حتى يعلم تلبس من فيه الكفاية به فيسقط حينئذ سقوطا مراعى باستمرار الفاعل عليه حتى يفرغ و
لولا اعتبار المراعاة لزم عدم وجوب الفعل عند عروض مانع للفاعل عن الاكمال وهو باطل انتهى واسند هذا المقال في الحدائق الى
ضمير الجمع الراجع الى اصحابنا واذ قد عرفت ذلك فاعلم انهم استدلوا على اصل الحكم المذكور اعني كونه كفائيا بامرين احدهما ما تقدم
من الاجماع المنقول في كلام جمع على كون جميع احكام الميت كفائية وممن اعترف بنقل هذا الاجماع في كلامهم صاحب الحدائق ره وثانيهما
ما تقدم من الاخبار المعتبرة ونظرا الى الامر فيها مع القطع بعدم ارادة صدور الفعل من جميع المكلفين وعدم اشعارها بالاختصاص
بعضهم بل هي ظاهرة في ان مطلوب الشارع وجوده في الخارج ولو من غير المكلف فضلا عنه وذلك هو المراد بالكفائي هذا ولكن
قد نقل عن ان الاخبار المذكورة بين ضعيف السند وضعيف الدلالة نعم قد عرفت عدم وجدان الخلاف في ان الحكم المذكور انما هو على
طريق الكفاية الا انه صدر من صاحب الحدائق ره انكاره فانه قال ان الذي يظهر لي من الاخبار ان توجه الخطاب بجميع هذه الاحكام ونحوها
من المستحبات ايضا انما هو الى الولي كاخبار الغسل والصلوة والدفن والتلقين كما نقف عليها ان شاء الله تعالى في مواضعها واخبار
توجيه الميت الى القبلة وان لم يصرح فيها بالولي الا ان الخطاب فيها توجه الى اهل الميت دون كافة المسلمين فيمكن حمل اطلاقها على ما
دلت عليه تلك الاخبار ولا اعرف للاصحاب مستندا فيما صاروا اليه من الواجب الكفائي الا ما يظهر من دعوى الاتفاق وحيث لم ينقل
فيه خلاف لم يناقش فيه مناقش ثم قال ومما يؤكد ما ذكرناه ما صرح به في الروض في مسئلة ما يستحب ان يعمل بالميت حال الاحتضار حيث
قال واعلم ان الاستحباب في هذا الموضع كفائي فلا يختص بالولي وان كان الامر فيه اوكد وفي بعض الاخبار وروايات الاصحاب ما
يدل على الاختصاص بذلك ثم نقل في حاشية الكتاب عن العلامة ره في النهاية انه قال والاقوى ان اشتق الولي نزول الموت بالمريض ان
يوجهه الى القبلة انتهى ثم حكى حديثا يظهر منه ذلك انتهى ولا يخفى ما فيه من الخروج عن مقتضى الاخبار الدالة على الاختصاص كما اعترف
به ولا ريب ان الواجب هو العمل بمقتضى الدليل من الاخبار المشار اليها نعم لو اخل الولي بذلك ولم يكن ثمة حاكم شرعي يجبره على القيام
بذلك ولم يكن ثمة ولي فينتقل الحكم الى المسلمين بالادلة العامة كما يشير اليه اخبار العراة الذين راوا ميتا قد قذفه البحر عريانا ولم يكن
عندهم ما يكفنونه به وانه امروا بدفنه والصلوة عليه ثم قال وربما يقال ان الوجوب كفاية شامل للولي وغيره فان قام الولي بذلك
كان اولى فيكون هذه الاولوية اولوية استحبابا وفضل كما يفهم من عبارة الشرايع في مسئلة التغسيل وقوله انه فرض على الكفاية والاولى

الناس به او لاهم بميراثه وبه صرح في المنتهى حيث قال ويجب ان يتولى تغسيله اولى الناس به وفيه نظر لان ذلك فرع ثبوت الواجب الكفائي وقد عرفت انه لا مستند له من الاخبار بل ظاهرها خلافه وثانيا ان ظاهر كلامهم في مسئلة الصلوة على الميت اناطة الحكم بالولي او من يامره ولا يجوز التقدم في الصلوة بغير اذنه ومن الظاهر انه لا فرق بين الصلوة وغيرها بالنسبة الى ما يفهم من الاخبار فان الخطابات فيهما في جميع هذه المواضع على نهج واحد ان كان الاصحاب انما ذكروا ذلك في مسئلة الصلوة انتهى وانت خبير باشتمال الكلام على امور يتجه الاعتراض عليها فمنها ما ذكره في صدر كلامه من الخطاب في جميع الاخبار الواردة في احكام الميت من الواجبات والمستحبات انما وجه الى الولي ويلزمه انها تجب وتستحب في حقه عينا واورد عليه بعض المحققين ره من مشائخنا المعاصرين بقوله اما ما ذكره من ظهور الاخبار في الوجوب عينا على الولي ففيه انا لم نعثر على خبر ظاهر في ذلك عدا ما يتراءى مما ورد في الغسل والصلوة من انه يغسل الميت اولى الناس به وانه يصلي على الجنازة اولى الناس بها ولا يخفى على المتامل في تلك الاخبار ان المراد بها ثبوت كون الولي احق بذلك بمعنى انه حق له وهو حقيق به لا انه يجب على الولي ان يفعل فهي في مقام اثبات حق له لا في مقام اثبات تكليف والنفي في ارادة المعنى الاول مخالفة لظاهر الجملة الخبرية ويشهد بما ذكرنا قوله ع في ذيل الرواية الثانية يعني حسنة ابن ابي عمير عن ابراهيم بن هاشم عن بعض اصحابه عن الصادق ع قال يصلي على الجنازة اولى الناس بها او يامر من يحب فان التعبير عن الاذن بلفظ الامر من الماذون بمن احب قرينة عند الذوق السليم على ان المقام مقام اثبات حق ومنصب للولي لا الزامه بكلفة والا كان المناسب ان يقول او يلتمس واحدا ويشهد له ايضا ما ورد في الزوج من انه احق بزوجته من ابيها واخيها وولدها فان التعبير بالاحق ظاهر بل صريح في ان المقام مقام اثبات الحق واظهر من ذلك قوله ع في رواية طلحة بن زيد اذا حضر الامام الجنازة فهو احق الناس بالصلوة عليها وفي الاخرى فهو احق ان قدمه الولي والا فهو غاصب بمعنى ان الولي اذا لم يقدم امام الاصل فهو غاصب لحقه والحاصل ان المتامل في هذه الاخبار يتضح له ان مساقها ما ذكرناه انتهى ومنها انه ذكر ان الخطاب في اخبار توجيه الميت الى القبلة وان لم يوجه الى الولي الا انه وجه الى اهل الميت وهو مطلق يحمل على المقيد الذي هو موجود في تلك الاخبار الدالة على اخبار الغسل والصلوة والدفن والتلقين المشتملة على الولي فيقال ان المراد بالاهل الذي هو اعم من الولي انما هو خصوص الولي وفيه انه ليس في تلك الاخبار ما يصلح لان يدعى ان الخطاب فيه متوجه الى اهل الميت نعم مرسلة الصدوق ره المشتملة على حكاية فعل النبي ص وقوله الذي هو وجهوه الى القبلة ربما يتراءى منه في بادي النظر انه خطاب لاهل البيت لكن المتامل الصادق يشهد بخلافه لا اشعار فيه بما يفيد قصر الخطاب عليهم بل العادة قاضية بحضور غير الاهل ايضا في حال الاحتضار من الجيران والاحباب ولا اقل من قيام الاحتمال المساوي في المخاطبين بقوله ص وجهوه الموجب لاجمال اللفظ فهو من قبيل المجمل دون المطلق مضافا الى ان خطاب المشافهة بلفظ الجمع اذا عقب بالخطاب الواحد من الجماعة المخاطبين بخطاب الجمع ليس من قبيل المطلق كما انه اذا تعقبه ليس من قبيل المقيد في مصطلح اهل الصناعة الذين حكموا بوجوب حمل المطلق على المقيد فيكون التصريح بتوجيه الخطاب الى بعض افراد المخاطبين للتاكيد لا اهتمام بشانه ثم لو سلمنا كونهما من قبيل المطلق والمقيد قلنا انه يشترط في حمل الاول على الثاني اتحاد الموضوع والمحمول للموجب كما في قولهم ع ان ظاهرت فاعتق رقبة وقوله ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة وح يكون محل الاطلاق بعض متعلقات الكلام واين ذلك من قولنا يجب على ولي الميت تغسيله والصلوة عليه ودفنه ضرورة تغاير موضوعي القضيتين فان الصنفان من المخاطب المطلق واحدهما من قبيل المطلق والاخر من قبيل المقيد قلنا ما ذكرناه من اشتراط اتحاد موضوع القضيتين في حمل المطلق على المقيد يخرج عنه لاختلاف الموضوعين بالاطلاق والتقييد هذا كله في بيان عدم كون الخطاب في مرسلة الصدوق ره متوجها الى اهل الميت واما غيرها من الاخبار فقد سيقت على وجهين احدهما كون الخطاب بصيغة الجمع مع نسبة الميت الى الواحد منهم كما في حسنة سليمان بن خالد اذا مات لاحدكم ميت فسجوه الى القبلة وح نقول في عدم اختصاص الخطاب فيها باهل الميت ان التصريح بكون الميت لاحدهم مع كون الخطاب لجميعهم صريح في ان جميع المخاطبين ليسوا اهله والا لقال اذا مات لكم ميت فسجوه او اذا مات لاحدكم ميت فليسجه بان يراد الولي مثلا فهذه العبارة فيما ذكره من العبارة اوضح دليل على عدم اختصاص التوجيه والتغطية بولي الميت ولا باهله وثانيهما كون الخطاب بصيغة المفرد مثل ما في رواية ذريح المحاربي من قول الصادق ع واذا وجهت الميت الى القبلة فاستقبل بوجهه القبلة ومثله في رواية الشعيري من توجيه الميت الى القبلة تستقبل بوجهه الى القبلة وقوله ع في رواية معوية بن عمار حيث سئل عن الميت استقبل بباطن قدميه القبلة وليست هذه الاخبار الا بيانا للحكم توجيه الميت الى القبلة بقول مطلق شاملا لما اذا كان الميت عن العالم عليه

بناء على كونها كناية عن الولي وسبيل بركاته كلام بعضهم او بناء على ما اختاره من عدم الاختصاص بحث من كون الخطاب باحكام الميت عن الوجوب والاستحباب انما وجه الى الولي حيث

منه دام ظله

كتاب الطهارة

ولايته وما اذا لم يكن كذلك فيه شامل لما اذا كان المخاطب من جملة اهل الميت وما اذا لم يكن كذلك ويجري هذا الحكم على الوجه المذكور
في حق غير المخاطب من المكلفين بقاعدة الاشتراك في التكليف كما حرر في الاصول ومنها انه قال ولا اعرف للاصحاب مستندا فيما صاروا
اليه من الوجوب الكفائي الا ما يظهر من دعوى الاتفاق حيث لم ينقل فيه خلاف ولم يناقش مناقش وفيه ان الاتفاق الذي عبر
به وصرح بانه لم ينقل فيه خلاف ولم يناقش يكفي لاثبات الحكم وكيف يجترئ رجل على الانفراد في مخالفة هذا الاتفاق ومنها
انه ادعى انه يفهم من عبارة الشرايع في مسئلة التغسيل كون هذه الاولوية اولوية استحباب في فصل فقد اورد عليه بعض المحققين ره
عن شارحي المفاتيح فقال واما ما نسبه الى ظاهر الشرايع فلم يعلم وجهه ومن اي كلام منه يدل على ما ذكره فان اراد به التعبير بقوله واولى الناس
الخ فهذا التعبير قد صدر منه ومن غيره من الاكثر هنا وفي باب الصلوة على الميت نعم ما نسبه الى المنتهى تبعا للمحقق الاردبيلي ره ربما
يشهد له تأمل الحكم فيه بمرسلة الصدوق ره يغسل الميت اولى الناس به لان حمل كلامه على استحباب المباشرة ليس بذلك البعد انتهى وقد
ذكر صاحب ئق ره في باب غسل الاموات نظير ما ذكره هيهنا واستشهد بكلام الشهيد ره على ما صار اليه هو من نفي الوجوب الكفائي
واثبات الوجوب العيني على الولي فانه قال في المقام الاول من مقامات مبحث غسل الميت ما لفظه قد صرح الاصحاب بان الغسل واجب
كفائي وان اولى الناس به اولاهم بميراثه اما الاول فقد تقدم الكلام فيه في المقصد الاول الا ان بعض الاصحاب ربما صرحوا بان
اولى الناس به في جميع الاحكام اولاهم بميراثه قال في الذكرى واولى الناس به اولاهم بميراثه وكذا في باقي الاحكام لعموم واولوا
الارحام بعضهم اولى ببعض ولقول علي ع يغسل الميت اولاهم به وقول الصادق ع في خبر اسحق بن عمار الزوج احق بامرأته حتى يضعها في
قبرها انتهى كلام الشهيد ره فقال صاحب ئق ره بعد ذكره ربما اشعر هذا الكلام بعدم الوجوب على الكفاية كما هو المشهور وانما
الوجوب على الولي خاصة كما قدمنا ذكره في المقصد الاول وبينا انه هو المفهوم من الاخبار الواردة في احكام الميت ثم قال ويؤيده
قوله يعني الشهيد ره في الكتاب المذكور على اثر هذا الكلام ومع لو لم يكن ولي فالامام وليه مع حضوره ومع غيبته فالحاكم ومع عدمه
فالمسلمون ولو امتنع الولي ففي اجباره نظر من الشك في ان الولاية هل هي نظر له او للميت انتهى ثم قال وهذا كما ترى كالصريح في تعلق
الوجوب بالولي خاصة دون المسلمين المعبر عنه بالواجب الكفائي انتهى ما في الحدائق واعترضه بعض المحققين من شارحي المفاتيح بقوله وليت
شعري اي اشعار للكلام الاول باختصاص الوجوب بالولي سيما مع استدلاله بآية اولي الارحام الظاهرة بل الصريحة فيما ذكرنا وفي سائر
الاخبار من كونها في مقام اثبات الحق للولي لا الزام التكليف عليه واي صراحة وظهور في الفرع الذي ذكره الشهيد ره اخيرا فانه
لم يزد على ان الولاية تنتقل الى كافة المسلمين مع عدم الولي الخاص والعام بمعنى ان لمن شاء منهم ان يصلي ولهم ان يقدموا من شاؤا وهذا ترتيب
في مراتب الولاية لا في مراتب التكليف كما لا يخفى انتهى ويبقى في المقام شيء وهو انه ذكر صاحب الجواهر ره انتصارا له انه يشعر بما صار اليه زيادة
على الاخبار المتقدمة التي تعرض فيها لذكر الولي جملة من الاخبار مثل ما في رواية جابر عن ابي جعفر ع معاشر الناس لا الفين رجلا مات له ميت
ليلا فانتظر به الى الصبح ولا مات له ميت نهارا فانتظر به الى الليل وما في صحيحة عنه ع ايضا في المرأة تؤم النساء قال لا الا على الميت اذا لم
يكن احد اولى منها وما في صحيحة الاخرى عن الصادق ع انه سئل عن القبر كم يدخله قال ذاك الى الولي ان شاء ادخل وترا وان شاء شفعا
الى غير ذلك مما ظاهره توجيه الخطاب بذلك كله من الواجب والمستحب الى الولي انتهى وقد اشار صاحب ئق ره الى نحو ذلك في صدر كلامه
المتقدم وانت خبير بان هذه الاخبار لا تدل على تعيين اختصاص الخطاب بالولي اما الاخير فلانطباقه على كون امر الميت حقا للولي
فلا يتعين توجيه الخطاب اليه وكذا ما قبله فلانه ليس فيه الا ان الاولى اولى وانه مع وجوده لا يجوز للمرأة الامامة وهذا ينطبق على ثبوت الحق
للولي واين هذا من تعيين اختصاص الخطاب بالولي كما هو طريقة صاحب الحدائق ره واما الاول فلانه مسوق لمجرد بيان المنع عن
التأخير في امر الميت وحيث كان من يضاف اليه الميت لا بد من حضوره عند الميت غالبا في العادة فلذلك نسب اليه عدم كونه في سعة من التأخير
ومن يضاف اليه الميت اعم من الولي المفسر بالاولى بميراثه ثم ان صاحب الجواهر ره لم يتعرض للجواب عن هذه الاخبار وانما تعرض للجواب
عن اصل مدعى صاحب ئق ره فقال ما نشير اليه وانت خبير بان ذلك في محل من الشذوذ بحيث لا يلتفت اليه بعد ما سمعت من الاجماع محصل
ومنقوله على ذلك مضافا الى ما يظهر من ملاحظة الاخبار من ان مراد الشارع ابراز ذلك في الوجود الخارجي قوله كالتغسيل و
هو فرض على الكفاية وكذا تكفينه ودفنه والصلوة عليه قال العلامة ره في المنتهى بعد ذكر التغسيل ما صورته وهو فرض على الكفاية اذا
قام به بعض سقط عن الباقين بلا خلاف بين اهل العلم في ذلك انتهى وفي الجواهر وهو يعني الغسل فرض على ما ستسمع مما يأتي لجماعة او

سنته بل لعله من ضروريات المذهب بل الدين على كل مكلف عالم بالحال متمكن كسائر التكاليف مما ثل عليه ما ستعرف انتهى وقال المصنف ره
في المعتبر غسل الميت وتكفينه والصلوة عليه ودفنه من فروض الكفاية باجماع العلماء انتهى وفي الجواهر ان حكاية الاجماع في كلمات
اصحابنا متواترة فيها وهو الحجة ثم انه زاد على ذلك فقال مضافا الى الامر بذلك كله في المستفيض من الاخبار بل المتواتر من غير تعيين
للمباشر فالاصل مع العلم بعدم ارادة تكراره من كل مكلف ولا مشاركة الجميع فيه مما يثبت غيرنا ذلك ويشهد ثم قال مع ان المستفاد
من ملاحظة اخبار الباب بحيث يشرف الفقيه على القطع واليقين ان المراد ابراز هذه الامور في الوجود الخارجي لا من مباشر
بعينه انتهى قوله واولى الناس به اولاهم بميراثه الضمير المجرور بالباء راجع الى التغسيل قال في الحدائق واما الثاني وهو ان اولى الناس
به اولاهم بميراثه فهو مما لا خلاف فيه نصا وفتوى بل في [illegible] عند قول المصنف واولى الناس بالصلوة عليه اولاهم بميراثه ما صورته ان
هذا الحكم مقطوع به في كلام الاصحاب رض ثم ان صاحب الحدائق ره تعرض لذكر النصوص فقال وروى الشيخ ره في الصحيح الى غياث بن
ابراهيم عن جعفر عن ابيه عن علي ع انه قال يغسل الميت اولى الناس به وروى في النهاية مرسلا قال قال امير المؤمنين ع يغسل الميت اولى
الناس به او من يأمره الولي بذلك ثم قال ره والمراد باولى الناس به في هذه الاخبار هو الاولى بميراثه كما ذكره الاصحاب ويدل على ذلك صحيحة حفص
بن البختري عن الصادق ع في الرجل يموت وعليه صلوة او صيام قال يقضي عنه اولى الناس بميراثه قلت ان كان اولى الناس به امرأة قال لا الا الرجال ثم قال ولا
ريب ان الولي الذي جعل احكام الميت اليه هو الذي اوجب عليه الشارع قضاء ما فات الميت من صلوة وصيام ويؤيده مرسلة ابن ابي عمير عن رجاله عن الص ع
في الرجل يموت وعليه صلوة او صيام قال يقضيه اولى الناس به هذا ما افاده صاحب الحدائق ره والبحث فيه مجال واسع لان ما ورد في هذا الباب من لفظ
الاولى لم يذكر له متعلق وما ذكر له متعلق انما هو في مسئلة قضاء الصلوة عن الميت وثبوت التقييد في احد المسئلتين المتباينتين لا يصلح قرينة على
ثبوته في الاخرى كما لا يصلح موجبا لحمل المطلق على المقيد نعم لا ريب في كون الولي في احكام الميت عين الولي المأمور بقضاء ما فات الميت من صلوة وصيام
مع عدم ذكر مستند في دعوى الاتحاد انما ينفع المدعي ولا يصير حجة على غيره وعلى هذا ايضا يجال ما ذكره صاحب ك ره بقوله ولو قيل ان المراد بالاولى هنا
امس الناس بالميت رحما واشدهم به علاقة من غير اعتبار لجانب الميراث لم يكن بعيدا انتهى لكن اعترضه صاحب الحدائق ره بان كلامه هذا مبني على ان المراد
بقولهم ع في تلك الاخبار اولى الناس به معنى التفضيل فتوهم ان المتبادر من الاولوية على هذا التقدير الاولوية بالقرب وشدة العلاقة وليس كذلك
بل المراد بهذه اللفظة انما هو الكناية عن الولي المالك المتصرف والتعبير عنه بذلك قد وقع في جملة من اخبار الغدير الست اولى بكم من انفسكم قالوا
بلى يا رسول الله ص قال من كنت مولاه فعلي مولاه اي الست المالك المتصرف فيكم دون انفسكم ثم قال ره ويؤيده ما نقله الفاضل الشيخ علي بن الشيخ
محمد بن الشيخ حسن بن شيخنا الشهيد الثاني ره في كتاب الدر المنظوم والمنثور عن العلامة الفيلسوف الشيخ ميثم بن علي بن ميثم البحراني في كتاب النجاة
في القيمة في تحقيق امر الامامة من ان الاولى انما يطلق لغة على من يملك التدبير في الامر والتصرف فيه قال واهل اللغة لا يطلقون لفظ الاولى الا
فيمن ملك تدبير الامر والتصرف فيه انتهى كلام الشيخ ميثم وبذلك يظهر ان الاولى في جملة من اخبار الميت من اخبار الغسل واخبار الصلوة وغيرها
انما هو بمعنى المالك المتصرف في تدبير الامور وهو بمعنى الولي كما في ولي الطفل وولي البكر ونحو ذلك ففي حسنة ابن ابي عمير او ابراهيم بن هاشم
عن بعض اصحابه عن الصادق ع قال يصلي على الجنازة اولى الناس بها او يأمر من يحب ونحوها مرسلة احمد بن محمد بن ابي نصر ولا ريب ان المراد
باولى الناس في هذه الاخبار انما هو الولي الذي دلت الاخبار المتقدمة على ان عليه ما فات الميت من صلوة وصيام وقد عرفت في صحيحة
حفص انه الاولى بالميت المتصرف بميراثه قال صاحب ق وبذلك يظهر ما في كلام السيد السند [illegible] ومن تبعه في الغفلة وعدم اعطاء التأمل
حقه في اخبار المسئلة فانه مبني على ملاحظة التفضيل من الصيغة المذكورة وان المراد بقوله اولى الناس به بمعنى اولى الناس بميراثه وليس كذلك
اذ الاولوية بالميراث انما وقعت في كلام الاصحاب تعريفا للولي ومحمولة عليه لانه تفسير له وان معناهما واحد ويصير من قبيل الحذف و
الايصال الا ترى ان عبارة الشرايع ليس في هذا المقام حيث قال واولى الناس به اولاهم بميراثه ظاهرة في ان المراد انما هو ان الولي للميت
القائم باحكامه هو كل من كان احق بميراثه انتهى واقول لا ريب في ان لفظ الاولى من جملة صيغ اسم التفضيل وان تجريده عن معنى التفضيل يحتاج
مفتقر الى القرينة ولا ريب ايضا في ان معنى الاولى بحسب الوضع هو الاقوى لكن يختلف الحال من حيث لازم المراد بحسب خصوصية شيء
من المقامات فقد يكون لازم المراد بها الاولى بالتصرف في ذلك مثل قوله تع النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم فان مقتضى كونه ص اولى
بالمؤمنين من انفسهم من دون تقييد بجهة انما هو تفضيله ص عليهم انفسهم من كل جهة خصوصا مع كون التصرف اظهر جهات التفضيل خصوصا
مع كون نزول الاية في قضية زينب بنت جحش وزيد حيث انه تعلق خطبها الرضا الولي في ويكون هو اولى بالتصرف في امورهم منهم بانفسهم

من المتن عند من نذ تبران الاولوية بالتصرف انما هي من خواص هذا التركيب ولو ارض نظرا الى ان التفضيل انما وقع بالنظر الى حيثية التصرف
فتجري الاولوية بالنسبة اليه وذلك لان كل انسان له التصرف فيما يتعلق به من الامور وقد وقع منهم ارادة التصرف منهم في مقابلة امره
وتصرفه فانما تفضل هو عليهم من حيث التصرف استفيد منه كونه اولى بالتصرف وقد يكون لا يكون الامر المراد غير ذلك كما في مثل قوله تعالى
واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض لان المفضل عليه ليس هو من شانه التصرف وانما هو من عداهم ممن ليس بينه وبينهم رحم فالمعنى بعض
الارحام اقرب الى بعض من غيرهم ويلزمه بدلالة كون المقام مقام بيان التوارث ان يكون الوارث هو الاقرب دون الابعد ولا يبقى
ح مجال لاستفادة كون بعض اولى الارحام اولى بالتصرف في امور البعض الاخر فالحاصل ان اللازم المقصود انما يستفاد من الحيثية التي
وقع التفضيل بالنظر اليها فاذا مات احد الاخوين لم يكن الباقي اولى بالتصرف في اموره مط وانما كان له ارثه وهكذا غيرهما من المتوارثين
ممن عدا الولد والوالد او جده وح نقول ان اريد باولى الناس به في قولهم يغسل الميت اولى الناس به كما في صحيحة غياث ومرسلة البزنطي معنى
الاولى بالتصرف دون معنى الامس نسبا ولا معنى الاحق بالارث كان تعليق الحكم به ردا الى الجهالة الا في مثل الاب والجد وذلك لانه
لم يعلم ان المالك المتصرف من هو الا ان يلتزم بانه ليس فيما عدا المورد بن مالك متصرف يرجع اليه امر الميت وهذا مما لا يقولون به هذا ويمكن
ان يقال ان المراد باللفظ المذكور في اخبار المسألة انما هو معنى الاقرب الى الميت والامس وان كونه احق بالارث كاشف عن هذا المعنى وان
اعتبار الاصحاب رضه للاولوية بالميراث والاحقية به انما هو من هذا الباب لكن الانصاف ان المقدمة الاولى وان كانت مسلمة لتصريح جملة من
اهل اللغة بها ففي نهاية ابن الاثير في تفسير الحديث الحقوا المال بالفرائض فما ابقت السهام فلاولى رجل ذكر ما نصه اي ادنى واقرب في
النسب انتهى وقال في الصحاح الولي القرب والدنو يقال تباعد بعد ولي وكل مما يليك اي مما يقاربك انتهى وفي القاموس الولي القرب
الى ان قال ودار ولية قريبة الى ان قال وداره ولي داري قريبة منها انتهى وان المقدمة الثانية وان التزم به بعض مشايخنا المحققين ره
فقال انه يستكشف من اولوية الوارث بالارث كونه اولى بالميت في جميع الامور اذ لا يمكن فرض كون غيره كذلك والا لكان ذلك الغير وارثا
انتهى الا ان التحقيق خلافه كما نبه عليه في الجواهر بقوله ودعوى استكشاف ذلك بالارث فالوارث فضلا هو الاقرب دون غيره محل منع
انه لعل حكمة الارث مبنية على شيء اخر انتهى ويمكن تاييده بما ذكره بجملة من موارد الارث مثل ما لو اجتمع الاخوة من الكلالة الثلث فانهم
ذكروا ان كلالة الاب وحده يسقط بكلالة الابوين ولكلالة الام السدس ان كان واحدا او الثلث ان كان اكثر بالسوية ولكلالة الابوين او الاب في
فان توهم ان كلالة الاب استحقاق كلالة الام الا على وجه التعبد لان كلالة الاب لو لم تكن اقرب من كلالة الام فلا اقل من مساواتهما ثم ان
هذا كله انما هو بالنظر الى دلالة الاخبار من حيث هي والا فقد عرفت نفي الخلاف عن كون الاولى بالميراث اولى بالتغسيل من جماعة وقد
نقل غيره الاجماع قال في المستند المراد باولى الناس به اولاهم بميراثه كما عليه ظاهر الاجماع في شرح القواعد للكركي وصريحه في اللوامع ونفي
الخلاف في الحدائق في المسئلة والنسبة الى علمائنا في المنتهى وغيره في الاولى بالصلوة عليه المتحد معه في المقام اجماعا واليه يرشد تتبع الاخبار
كما يظهر لك مع سائر ما يتعلق بذلك في صلوة الميت مع ان كل ما فسر به الاولى بل يصح ان يفسر به يتحقق في الاولى بالميراث فاولويته قطعية
انتهى تنبيهات الاول ان المراد بالاولى بالارث هو من يرث ولا يكون مع وجوده لغيره نصيب فالطبقة الاولى من طبقات الارث
مقدمة على الثانية وهكذا وفي كنبعد اعتراضه بهذا المعنى انه يمكن ان يراد بالاولوية في الميراث كثرة النصيب فيه اي انه ينصرف الى الاكثر نصيبا
انه اولى بالميراث الا انه اتبعه بقوله لكن لم يعتبره الاصحاب ذلك انتهى ومقتضى ظاهر العبارة قيام الاتفاق على عدم العبرة بالكثرة النصيب
لكن يظهر مما يذكره في كتاب الصلوة خلاف ذلك فانه ره حكى هناك عن العلامة ره في المنتهى ان المراد بالاولى هنا المستحق للميراث ثم قال فيكون
المراد ان من يرث اولى بالصلوة ممن لا يرث ثم قال واما تقديم بعض الورثة على بعض فيستفاد من قوله يعني المصنف هناك بعد مثل عبارة
المتن المذكور هيهنا والاب اولى من الابن وذلك لان الاب له السدس والباقي للابن ومع هذا حكم بان الاب اولى اه الثاني انه قال الشهيد ره
في الذكرى اذا كان التقدم تابعا للارث انتفى مع عدمه وامكان اقرب كالقاتل ظلما او الرق والكافر ولو سلم الاولى الى غيره جاز الا في
تسليم الرجال الى النساء في الرجل وبالعكس في المرأة انتهى واعترضه في الحدائق فقال لقائل ان يقول ان المراد من الخبر الدال على ان الولي
هو الاولى بميراثه انما هو الكناية عن القرب المستلزم للارث لو لم يمنع منه مانع لان المراد الارث بالفعل اذ التقدم انما هو تابع للقرب الى الميت
لان مراتب الارث مترتبة بترتيب القرب فكل مرتبة اقرب تقدم على ابعدها وعلى هذا فالقريب الى الميت موجب للارث وموجب للولاية عليه
بعد موته ومنع القتل ظلما من الارث مثلا لا يوجب المنع من الاولوية وبالجملة فان ما ذكرناه من الاحتمال قريب في المقام انتهى الثالث انه

قال في الجواهر حيث ظهر ان المتجه هو ما ذكره الاصحاب رض من ترتب ذلك على طبقات الارث عدا ما استثني فهل المدار ح على استيذان
جميع اهل الطبقة حتى لو كان المتوفى بعضهم او يكتفي باذن احدهم مط او انه لما لم يمنع غيره وجوه احوطها الاول ان لم يكن اقواها وان كان
يمكن ان يؤيد ما بعده بصدق اسم الولي على كل واحد منهم فيكتفي باذنه لانه لا جرح حينئذ الا ان الترجيح على الثالث اي مع عدم منع غيره وانتهى الى ان قال
انه لو امتنع الولي قال في الذكرى ان في اجباره نظرا ينشأ من الشك في ان الولاية هل هي نظر له او للميت انتهى ح قال في الجواهر بعد حكاية
ما نصه قلت لا ريب في قوة العدم للاصل مع ما يستفاد من فحاوي الادلة ثم قال لكنه هل تنتقل ح الى غيره من الارحام او الى الحاكم الشرعي
ومع عدمه فالمسلمين او الى الولي او انها تسقط ولعل الاخير اولى للاصل مع عدم ثبوت المستند بنحوه لو كان غائبا او طفلا او قوله ولذا كان الاولياء
رجالا او نساء فالرجال اولى اطلاق العبارة يقتضي عدم الفرق في هذا الحكم الذي هو اولوية الرجال بين ما لو كان الميت رجلا وبين ما لو كانت
امرأة قال في ك وبهذا التعميم جزم المتأخرون وذكروا انه لو كان الميت امرأة لا يمكن الولي الذكر مباشرة تغسيلها اذن للمماثل فلا يصح فعله بدون
ذلك ونقل في روض الجنان قولا باختصاص ذلك بالرجل اما الانثى فالنساء اولى بغسلهن ثم رده بان ذلك لم يثبت وان امتناع المباشرة لا
يستلزم انتفاء الولاية انتهى ولا ريب انه يأذن لغيره ممن يجوز له المباشرة والى هذا اشار في ك بقوله ورده جدي قدس سره بعدم ثبوت مستند يعني
مستند التخصيص ثم انه اورد عليه فقال وقد يقال ان الرواية المتقدمة التي هي الاصل في هذا الحكم انما يتناول من يمكن وقوع الغسل منه ومعنى
اشعر دلالتها على العموم موجب الرجوع في غير ما تضمنته الى الاصل والعموم انتهى واشار بالرواية الى ما رواه غياث بن ابرهيم من قول امير المؤمنين ع
يغسل الميت اولى الناس به واعترضه صاحب ئق بعد نقل كلامه بان ما ذكره وان احتمل في الرواية المذكورة من حيث انها تشعر بمباشرة الولي للغسل
الا انه لا يتم فيما رواه في النهاية مرسلا قال قال امير المؤمنين ع يغسل الميت اولى الناس به او من يأمره الولي بذلك فهو اعم من مباشرة الولي فان
امكنه المباشرة والا امر غيره بل هو زاد على ذلك فقال بل الرواية التي نقلوها لا بد من تقدير هذا المعنى منها ايضا والا للزم انه لو تعذرت المباشرة
لمرض ونحوه يسقط دفنه بلا غسل وبالجملة فالرواية لا اختصاص لها بالمباشرة حتى يصير هذا الفرد خارجا عنها كما زعمه بل المراد من قوله يغسل الميت
اولى الناس به هو انه تكون ولاية الغسل لاولى الناس لا التغسيل بالفعل والا لجرى ذلك في اخبار الصلوة على الميت بقولهم ع يصلي على الميت اولى
الناس مع انه لا خلاف في جواز اذنه لغيره ولا سيما اذا لم يكن اهلا للامامة واورد عليه بان المراد جواز المباشرة وان اتفق امتناعها العارض يعني
ان الرواية مسوقة لبيان جواز الفعل من حيث هو مع قطع النظر عن اتفاق المانع ورده بمنع كون المستفاد من الادلة ذلك بل المستفاد اما
المباشرة او الاذن ويشعر به ايضا ما ستعرفه من الاتفاق على الظاهر وبعض الاخبار بان الزوج اولى بزوجته مع ان الاولى اجتناب المباشرة
منه على ما يأتي فعلم ح ان المراد بولايته انما هو اذنه حسب فتأمل انتهى واعلم ان صاحب ئق ره انكر في ذيل الكلام على هذه المسئلة قيام
الدليل على انه متى اجتمع الرجال والنساء في مرتبة الولاية فالرجال اولى وقوله والزوج اولى بالمرأة من كل احد في احكامها كلها فقد استظهر صاحب
الحدائق ره انه لا خلاف في اولوية الزوج بزوجته في تجهيزها من احكامها لانه قال الظاهر انه لا خلاف بين الاصحاب رض من ان الزوج اولى
بزوجته في جميع الاحكام وفي الجواهر نفى وجدان الخلاف فيه كما في المنتهى وفي المعتبر نقل الاتفاق عليه حيث انه ره ذكر رواية اسحق
بن عمار عن ابي عبد الله ع قال يغسل الميت اولى الناس به وقال الزوج احق بامرأته حتى يضعها في قبرها ثم قال ومضمون الرواية متفق عليه
قال صاحب ك بعد ذكر الرواية مستند الماتن الى المتن وحكاية ما نقلناه عن المعتبر ما صورته قلت ان كانت المسئلة اجماعية فلا بحث والا امكن
المناقشة فيها بضعف السند وبانه معارض بما رواه الشيخ ره في الصحيح عن حفص بن البختري عن ابي عبد الله ع في المرأة تموت ومعها اخوها
وزوجها ايهما يصلي عليها فقال اخوها احق بالصلوة ثم نقل عن الشيخ ره انه اجاب عن هذه الرواية بالحمل على التقية ثم اورد عليه بانه انما
يتم مع التكافؤ في السند كما لا يخفى انتهى ولا يخفى ان الرواية الاولى مؤيدة بالشهرة كما يكشف عنها عدم ظهور الخلاف في الحكم اعني اولوية
الثانية مما اعرض عنه الاصحاب وقال المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد واما اولوية الزوج مط فلرواية اسحق وان لم تكن صحيحة لعمل الاصحاب
عليه وعدم ظهور الخلاف على ما يقولون ولكنه ره استشكل في معنى الاولوية فقال متصلا بكلامه المذكور ما نصه ولكن معنى الاولوية غير ظاهر
بالمعنى المذكور انتهى ح اشار بالمعنى المذكور الى ما قدمه في شرح قول العلامة ره واولى الناس به اولاهم بميراثه من قوله كون الاولوية بمعنى عدم
جواز اشتغال الاجنبي باحكام الميت الا باذن الاقرب ولو مع عدم صلاحيته لما نرى له دليلا قويا ولا ادلة العقل والاجماع عليه صريحا وما
نفهم ولا يدل عليه خبر يغسل الميت اولى الناس به لعدم صراحته في الوجوب ومنع الغير منه ثم انه ره ايد ما ذكره بحمل العلامة ره في المنتهى قول
امير المؤمنين ع يغسله اولى الناس به على الاستحباب هذا وقد اشار بقوله في تفسير الاولوية بمعنى عدم جواز اشتغال الاجنبي باحكام الميت الا

باذن

كتاب الطهارة

بإذن لا يبعد الحكم بأن الأولوية أعم من المباشرة وأن المناط هو كونه ممن يلزم مراعاة أمره وإذنه ومن هنا يتضح وجه الجمع بين قضيتين في
كلام جماعة منهم العلامة أعلى الله مقامه في الإرشاد فإنه ره ذكر فيه أن الزوج أولى في كل أحكام الميت ثم ذكر أنه يجوز لكل من الزوجين تغسيل الآخر بل يقع
ما هو أعظم من ذلك فهو الإشكال بحسب بادي النظر في بادي النظر من جهة المنافاة بين إطلاقهم على أولوية الزوج بالزوجة واختلافهم في جواز
تغسيل كل من الزوجين الآخر على أقوال أحدها ما عن المرتضى ره في شرح الرسالة والشيخ ره في ف وابن الجنيد من أنه يجوز لكل من
الزوجين تغسيل الآخر مجردا مع إمكان وجود المحارم وعدمه ثانيها ما ذهب إليه الشيخ ره في النهاية وابن زهرة وجماعة من المتأخرين من جواز
تغسيل كل منهما اختيارا مقيدا بكونه من وراء الثياب ثالثها ما ذهب إليه الشيخ ره في كتابي الأخبار من أن ذلك مختص بحال الاضطرار دون
الاختيار ونبه على ذلك جماعة من الأصحاب كما قيل رابعها ما استظهره في ك من جواز تغسيل كل منهما الآخر مجردا وإن كان الأفضل كونه من وراء
القميص كما في مطلق التغسيل ويمكن أن يقال إن هذا القول ليس مغايرا للقول الأول حجة القول الأول أمور أحدها الأصل ثانيها العمومات
وثالثها الأخبار الخاصة فمنها ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن عبد الله بن سنان قال سألت أبا عبد الله ع عن الرجل أيصلح له أن ينظر إلى امرأته
حين تموت أو يغسلها إن لم يكن عنده من يغسلها وعن المرأة هل تنظر إلى مثل ذلك من زوجها حين يموت فقال لا بأس بذلك إنما يفعل ذلك
أهل المرأة كراهة أن ينظر زوجها إلى شيء يكرهونه ومنها الصحيح عن منصور قال سألت أبا عبد الله ع عن الرجل يخرج في السفر ومعه امرأته
فتموت أيغسلها قال نعم وأمه وأخته ونحو هذا يلقي على عورتها خرقة ومنها الحسن عن محمد بن مسلم قال سألته عن الرجل يغسل امرأته قال نعم
إنما يمنعها أهلها تعصبا وهذه الأخبار إنما دلت على جواز تغسيل الزوج زوجته ويدل على العكس أعني تغسيل الزوجة زوجها ما رواه الشيخ ره
عن زرارة في الصحيح عن أبي عبد الله ع في الرجل يموت وليس معه إلا النساء قال تغسله امرأته لأنها منه في عدة وإذا ماتت لم يغسلها لأنه ليس
منها في عدة ولكن الفقرة الأخيرة منه محمولة على التقية لموافقتها المذهب أبي حنيفة والثوري والأوزاعي على ما نقل عنهم وحملها الشيخ ره
على إرادة تغسيل الزوج لها مجردة قال في الذخيرة وهو حمل بعيد هذا وقد يبقى في المقام شيء وهو أن الصحيحة الأولى قد اشتملت على تقييد
الحكم بجواز تغسيل الرجل زوجته بقوله إن لم يكن عنده من يغسلها وح تنطبق الرواية على القول الثالث أعني الجواز في صورة الاضطرار دون
غيرها وأجيب بأن التقييد إنما هو في كلام السائل والجواب مطلق يسري إطلاقه إلى غير مورد السؤال أيضا وهذا الجواب لا يخلو عن تأمل لأن
الجواب إنما ينطبق على مورد السؤال ويبقى غيره مسكوتا عنه ويمكن توجيه الجواب المذكور بأن جوابه ع قد اشتمل على التعليل بقوله ع
إنما يفعل ذلك أهل المرأة إلخ وهو مما يستفاد منه التعميم لأن المراد بالتعليل هو أن أهل المرأة إنما يباشرون غسلها من جهة كراهتهم أن ينظر
زوجها إلى شيء يكرهونه وليس إلا من جهة كراهتهم ذلك من دون استناد إلى الشرع فلا مانع من تغسيله إياها شرعا سواء كانوا حاضرين أم غائبين
ومنها ما في كشف اللثام من الأخبار الناطقة بتغسيل أمير المؤمنين ع فاطمة ع ثم وإن علّلت بكونها صديقة لم يكن يغسلها إلا صديق ففيه
أن التعليل المذكور لا ينافي دلالتها على جواز تغسيل الزوج لزوجته لأن المورد من أفراد المبحوث عنه ولا يخلو عن نظر لأن الظاهر من سياق
التعليل هو أن كونها صديقة رافع لمقتضى عدم الجواز الذي من المحتمل بالظاهر كونه عبارة عن التخالف في الذكورة والأنوثة ومنها ما في
كشف اللثام أيضا من وصية زين العابدين ع وأشار بذلك إلى ما رواه في الوسائل مسندا عن إسحق بن عمار عن جعفر عن أبيه أن علي بن الحسين
عليهما السلام أوصى أن تغسله أم ولد ولا يخفى أن الاستدلال بهذه الرواية لا يخلو عن إشكال وقد نبه عليه في الوسائل فقال إن المروي في
أحاديث كثيرة أن الإمام لا يغسله إلا إمام فيحتمل الوصية هنا المساعدة على الغسل والمشاركة فيه كما مر في حديث أسماء أو بيان الجواز والتقية
وإن كان المتولي باطنا هو الباقر ع كما وقع التصريح به في الأخبار والله أعلم حجة القول الثاني روايات كثيرة منها ما رواه الكليني ره والشيخ ره
عن أبي الصباح الكناني في الصحيح عن أبي عبد الله ع في الرجل يموت في السفر في أرض ليس معه إلا النساء قال يدفن ولا يغسل والمرأة تكون
مع الرجال بتلك المنزلة تدفن ولا تغسل إلا أن يكون زوجها معها فإن كان معها غسلها من فوق الدرع ويسكب الماء عليها سكبا ولا ينظر إلى
عورتها وتغسله امرأته إن مات والمرأة ليست بمنزلة الرجال المرأة أسوأ منظرا إذا ماتت ومثله رواية داود بن سرحان وإن كان في سندها
ضعف عن أبي عبد الله ع ومنها ما رواه الكليني ره والشيخ ره عن الحلبي في الحسن عن أبي عبد الله ع أنه سئل عن الرجل يموت وليس عنده
من يغسله إلا النساء قال تغسله امرأته أو ذو قرابته إن كانت له وتصب النساء عليه الماء صبا وفي المرأة إذا ماتت يدخل زوجها يده تحت
قميصها فيغسلها ومنها ما رواه الشيخ ره والكليني ره عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله ع بإسنادين لا يبعد أن يعد موثقا قال سألت أبا عبد الله ع
عن الرجل يموت وليس عنده من يغسله إلا النساء قال تغسله امرأته أو ذات محرم وتصب عليه النساء الماء صبا من فوق الثياب وعن

في الموثق قال سألته عن المرأة اذا ماتت فقال يدخل زوجها يده تحت قميصها الى المرافق فيغسلها وعن الحلبي عن ابي عبد الله (ع) نحوه
ومنها ما رواه الشيخ (ره) عن الحلبي باسنادين احدهما الصحيح عن ابي عبد الله (ع) قال سئل عن الرجل يغسل امرأته قال نعم من وراء الثياب لا ينظر
الى شعرها ولا الى شيء منها والمرأة تغسل زوجها لانه اذا مات كانت في عدة منه واذا ماتت هي فقد انقضت عدتها ونحوها اورد في
هذا المقام بان مؤدى هذه الاخبار ليس على نسق واحد لان ما عدا الاولين الذين هما خبرا منصور ومحمد بن مسلم يعطي التقييد بكون الغسل
من وراء الثياب وهما يدلان على الجواز مطلقا من دون تقييد بكون الغسل من وراء الثياب قال في الذخيرة انه يمكن الجمع بين هذه الاخبار والخبرين
السابقين بوجهين احدهما تقييد الخبرين السابقين بناء على ان المطلق يحمل على المقيد عند التعارض وعليه عول من اشترط كون الغسل
من وراء الثياب ثم قال لكن هذا التأويل بعيد جدا في صحيحة منصور فانها كالصريحة في ان المعتبر ستر العورة حسب ثم قال والعجب ان
بعض الاصحاب استدل بالصحيحة المذكورة على الاشتراط المذكور وثانيهما حمل تلك الاخبار على الافضلية والاستحباب قال (ره) وهو
متجه انتهى قلت من هنا يعلم وجه اختياره للقول الاول وهو الجواز اختيارا من دون اشتراط كون الغسل من وراء الثياب حجة القول
الثالث ما رواه الشيخ (ره) عن ابي حمزة عن ابي جعفر (ع) قال لا يغسل الرجل المرأة الا ان لا توجد امرأة واجاب عنه العلامة (ره) فيما حكاه عنه صاحب
الذخيرة بالمنع من السند وبالحمل على الاستحباب او على الرجل الاجنبي قال ويكون الاستثناء اشارة الى ما روي من انه يغسل من الاجنبية وجهها
وكفيها انتهى ما في الذخيرة حجة القول الرابع ما ذكره في ك بعد قوله والاظهر جواز تغسيل كل منهما الآخر مجردا وان كان الافضل كونه من
وراء القميص كما في مطلق التغسيل من قولنا ما رواه الشيخ (ره) في الصحيح عن عبد الله بن سنان وساق متنه الذي تقدم في حجة القول
الاول ثم قال وفي الصحيح عن منصور وساق متنه المذكور هنا ايضا ثم قال وفي الحسن عن محمد بن مسلم وساق متنه المتقدم هناك ثم قال
ويدل على ان الافضل كونه من وراء الثياب روايات كثيرة منها صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله (ع) انه سئل عن الرجل يموت وليس عنده من
يغسله الا النساء قال تغسله امرأته او ذو قرابته ان كانت له وتصب النساء الماء عليه صبا وفي المرأة اذا ماتت يدخل زوجها يده في
قميصها فيغسلها وصحيحة محمد بن مسلم قال سألته عن الرجل يغسل امرأته قال نعم من وراء الثوب وصحيحة ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله (ع)
في الرجل يموت في السفر في ارض ليس معه الا النساء قال يدفن ولا يغسل والمرأة تكون مع الرجال بتلك المنزلة تدفن ولا تغسل الا ان يكون
زوجها معها فان كان زوجها معها غسلها من فوق الدرع ثم قال (ره) والجمع بين الاخبار وان امكن بتقييد الاخبار المطلقة بهذه
الاحاديث الا ان حمل هذه على الاستحباب اولى لظهور تلك الاخبار في الجواز مطلقا ولثبوت استحباب ذلك في مطلق التغسيل على ما سيجيء
انتهى واشار بذيل الكلام الى ما ذكره في شرح قول المصنف (ره) وان يغسل في قميصه يدرع من تحته من قوله وهل الافضل تجريده من القميص وتغسيله
عاريا مستور العورة او تغسيله في قميصه الاظهر الثاني لقوله (ع) في صحيحة ابن مسكان وان استطعت ان يكون عليه قميص فغسله من تحته
وفي حسنة سليمان بن خالد وان استطعت ان يكون عليه قميص تغسله من تحت القميص وفي صحيحة يعقوب بن يقطين ولا يغسله الا في
قميص وتوضيح المقام انه لا خلاف كما صرح به جماعة في جواز تغسيل كل من الزوجين الآخر في حال الاضطرار ويدل عليه صحيحة عبد الله
بن سنان المتقدمة في حجة القول الاول وموثقة عبد الرحمن بن ابي عبد الله البصري قال سألت ابا عبد الله (ع) عن الرجل يموت وليس عنده من
يغسله الا النساء هل تغسله النساء فقال تغسله امرأته او ذات محرمه وتصب عليه النساء الماء صبا من فوق الثياب ولا يلوح في الاسناد الا انها
اشكال من جهة عدم دلالتها على تخصيص جواز التغسيل في صورة الاضطرار حيث ان التقييد بعدم وجود الرجال قد وقع في كلام السائل كما
قيل وذلك لا ان السائل بصدد تخصيص الحكم المذكور بتلك الصورة بل المقصود هنا نفي الاشكال عن صورة الاضطرار في نفسها مضافا الى ان لنا ان نقول ان الجواب
في مثل هذا المقام انما يطبق على السؤال وليس من قبيل قوله (ع) خلق الله الماء طهورا في جواب سؤال من سأل عن بئر بضاعة كما لا يخفى على من
له خبرة باساليب الكلام ومع التنزل عن ذلك فصورة الاضطرار هو القدر المتيقن وهو كاف فيما نحن بصدده فهذا مما لا اشكال فيه وانما
الاشكال في صورة الاختيار ويمكن ان نقول قد افاد تخصيص الشيخ (ره) الجواز بصورة الاضطرار وعدمه في صورة الاختيار ويبقى في طرف الجواز
ح اقوال ثلثة الجواز مطلقا والجواز مقيدا بكون التغسيل من وراء الثياب والجواز مجردا مع كونه من وراء الثياب افضل واما الاخبار ففيها
ثلث طوائف احدها ما دل على الجواز في طرفي الزوج والزوجة غير مقيد بكون التغسيل من وراء الثياب ثانيها ما دل على الجواز في الطرفين
مقيدا بكون التغسيل من وراء الثياب ثالثها ما دل على الفرق بين الزوجين بالجواز في تغسيل الزوجة لزوجها وعدمه في العكس كصحيحة
زرارة المشتملة على التعليل في صورة موت الزوج بانها في عدة منه وفي صورة موت الزوجة بانه ليس في عدة منها وقد تقدمت في طي حجة القول

الاول اما الاخيرة فقد اجاب عنها في المستند بانها لا تصلح لمعارضة ما تقدم لمخالفتها للعمل من حيث الفصل بين الزوج والزوجة ثم
قال نعم على القول بالفصل مع الجواز الا حوط ليس باولى من ضمّه مع الاول مضافا الى كون هذا الفرق محكيا عن الحنفية مطلقا وعن
احمد في احد قولي سائر الاربعة فيكون الرواية موافقة لهم وبها تصير مرجوحة مع انها ظاهرة في الاضطرار الذي لم يقل فيه احد بعدم الجواز
وتخصيص جميع ما مر بالاخيرة بالاختيار ليس باولى من تخصيصها بحال التجرد كما فعله في التهذيب مع انه ليس صريحا في النهي فيمكن ان يكون
الجملة الخبرية تجوزا عن عدم وجوب تغسيل الزوج او عدم اولويته ولا ينافيه ولا يثبته لامكان الاذن حال الاختيار ثم قال ومنه
يظهر الجواب عن مفهوم رواية ابي بصير يغسل الزوج امرأته في السفر والمرأة زوجها في السفر اذا لم يكن معها رجل ورواية الشحام
المتقدمة يعني قوله المرأة اذا ماتت مع الرجال فلم يجدوا امرأة تغسلها غسلها بعض الرجال من وراء الثوب انتهى وقد عرفت ان ذلك فيما علم
انه يبقى في المقام دوران الامر بين حمل مطلقات الاخبار على المقيد حتى يلزم الحكم بالتغسيل من وراء الثياب كما هو مذهب الشيخ في
التهذيب وابن زهرة وجملة من المتأخرين وبين حمل التقييد بكون التغسيل من وراء الثياب على الاستحباب ومقتضى القاعدة انما هو
البناء على الاول ولكن ما ذكره صاحب ك ره من ان حمل الاخبار المقيدة على الاستحباب اولى يدل على انه ره اراد ان لخصوص هذه الاخبار
المطلقة مدخلا في الظهور في الدلالة على الجواز والظاهر انه ره اشار بذلك الى ان ما وقع في ذيل صحيحة عبد الله بن سنان من قوله
انما يفعل ذلك النساء لتغسيل اهل المرأة كراهة ان ينظر زوجها الى شيء يكرهونه يعطي ان فعلهم وكراهتهم نظر زوجها الى الشيء يكرهونه
ليس الا امرا ناشئا من هوى انفسهم وليس من جانب الشارع فيكون مؤكدا للجواز تغسيله اياها ونظره اليها وان ما وقع في ذيل
صحيحة منصور من قوله ع يلقي على عورتها خرقة يعطي جواز نظره الى غير عورتها فيكون مؤكدا للجواز تغسيله اياها مجردة وعلى هذا
يسري الضعف الى الاخبار المقيدة فيحمل على الاستحباب والانصاف انه لا يخلو عن وجاهة ملتبستها الاول انه ره قال في ك اعلم ان
اطلاق النص وكلام الاصحاب يقتضي عدم الفرق في الزوجة بين الحرة والامة ولا بين الدائم والمنقطع انتهى وفي الجواهر ما نصه ولا
فرق في الزوجة بين الحرة والامة ولا بين الدائم والمنقطع ولا بين المدخول بها وغيرها وكذا الزوج لاطلاق النصوص والفتاوى ثم
قال ولا يقدح سبق بعضها الى الذهن لعدم تحقق الندرة المانعة بمجرد ذلك انتهى ولا اشكال في صدق الزوجة على الامة التي تزوجها
غير مولاها باذنه والظاهر ان هذه هي التي ادعوا صدق اسم الزوجة عليها دون السرية وان كان لحوقها بالزوجة في الحكم من باب تنقيح
المناط القطعي مما لا اشكال فيه والندرة التي نفى صاحب الجواهر ره عدم تحققها ان اراد بنفيها عدمها بحسب الوجود الخارجي فهو مسلم
وان اراد بندرته اطلاق اسم الزوجة فهو ممنوع ومن المعلوم ان المناط في الانصراف وعدمه انما هو كون اللفظ بحيث ينساق منه
المعنى والا فالوجود الغير المؤثر في اللفظ وكذا الندرة كالعدم مما لا عبرة به وفيما نحن فيه قد ندر استعمال اللفظ موجود الثاني ان المطلقة
الرجعية زوجة كما صرح به جماعة من الاصحاب بل قد نفى صاحب الجواهر ره وجدان الخلاف فيه الا من العلامة ره في المنتهى فانه تامل فيه
فقال لو طلق امرأته فان كان رجعيا فالاقرب جواز تغسيل الآخر له نظرا ثم انه اشار في الجواهر الى منشاء النظر فقال ولعله لاحتمال المنافاة
بما ينصرف اما دل على كونها زوجة الى غير ذلك ثم قال ره وهو ضعيف فلها ان تغسله ح ان مات قبل خروج العدة اما اذا مات بعد خروجها
فهي اجنبية كالمطلقة بائنا وهو واضح ثم حكى عن الذكرى انه قال فيها ولا عبرة بانقضاء عدة المرأة عندنا بل لو نكحت جاز لها تغسيله وانكان
الفرض بعيدا انتهى قال في الروضة ما نصه والمطلقة رجعية زوجة بخلاف البائن ولا يقدح انقضاء العدة في جواز التغسيل عندنا
بل لو تزوجت جاز لها تغسيله وان بعد الفرض وقال جمال المحققين ره في توضيح كلامه لا يقدح انقضاء العدة اي بعد الموت في جواز التغسيل
بل يكفي كونها زوجة في العدة الرجعية حين الموت لانه لما كانت زوجة حينئذ يطلق عليها انها زوجته وان خرجت منها عند التغسيل ثم
قال ره قوله عندنا اشارة الى خلاف بعض العامة حيث منع من تغسيلها له بعد انقضاء عدتها ولو بعد الموت ثم قال ره يؤيده ما ذكره بعض
الاصحاب مضافا الى الاجماع من ان الظاهر من الزوجة في الاخبار الواردة بجواز تغسيل الزوجة هي الزوجة حين الموت لانه لما كانت زوجة
حينئذ يطلق عليها انها زوجته وان خرجت عن العدة بعده ومضت ما مضت لكن ما سبق في صحيحة زرارة وحسنة الحلبي من انه تغسله
امرأته لانها منه في عدته ظاهر في اعتبار العدة فلو لم يثبت الاجماع فللتوقف في الحكم مجال ويمكن حمل الخبرين على التقية كما اشرنا اليه
سابقا انتهى وكتب على قوله ره وان بعد الفرض ما صورته قيد في الذكرى بقوله عندنا ووجهه ان عدة الحامل وغيرها عندنا ابعد
الاجلين ففرض عدم تغسيل الزوج الى ان ينقضي اربعة اشهر وعشرا او الذي هو اقل عدة الوفاة عندنا ثم تزوج امرأته وتغسيلها له بعد ذلك غر

فنادر

نادر جدا واما على مذهب العامة فيكفي وضع الحمل في انقضاء عدتها فح يمكن وضع حملها قريبا من موت زوجها ثم تزوجها ثم
تغسيلها الزوج الميت ولا بعد فيه كثيرا انتهى وقال في الجواهر والظاهر ان مرادهم بالعدة عدة الوفاة وبعد الفرض ح لا استبعاد
الميت بغير غسل حتى تنقضي وتتزوج كما يشعر بذلك المنقول عن حاشية الروضة لصاحبها حيث قال انه يتحقق الفرض بدفن الميت بغير غسل
ثم تزوجت زوجته بعد مضي عدتها ثم اخرج الميت من قبره لغرض كالشهادة على حقه او اخرجه السيل ولم يتغير فيجوز لها او يجب
تغسيله انتهى وقال في الجواهر بعد ذكره ولعله لا يحتاج الى هذا التكلف في نحو عصرنا وقبل ذلك لانه قد تعارف فيه بقاء الميت مدة
طويلة جدا بسبب ابانته رغبة في احد المشاهد المشرفة الى ان قال ره وربما فرضت المسئلة في صورة اقرب مما ذكرناه وهي ما اذا كانت حاملا
ثم وضعت بعد موته فان عدتها تنقضي بالوضع فقط كما هو مذهب ابن ابي عقيل ره فاذا نكحت غيره وقبل تغسيله لم يمنع ذلك من
تغسيلها الا ان ذلك لا يتم بناء على ما هو المعروف من مذهب اصحابنا من الاعتداد بابعد الاجلين ثم قال لكن قد يظهر من الصحيح
المعتبر مشهورية القول بجواز التزويج لها بمجرد الوضع بين اصحابنا انتهى وعلى هذا القول الذي وصف بالشهرة للصحيحة لا يبعد الفرض
واقول لا يخفى ان ما وقع في كلام جماعة من الاصحاب بنحو ان المطلقة رجعيا زوجة ليس بتفسير للفظ الزوجة وهو واضح لعدم صحة
اطلاق اسمها عليها حقيقة من جهة انقضاء زمان التلبس فان اطلق عليها ذلك لم يكن صحيحا الا مبنيا على الاتصاف بالزوجية فيما
مضى وعلى هذا فلا بد من ان يكون مرادهم بذلك انها يجري عليها حكم الزوجة ويشهد بهذا انه قال الشهيد الثاني ره في كتاب النكاح
من الروضة ان اطلق ذو النصاب الذي لا يجوز تجاوزه واحدة او اكثر طلاقا رجعيا لم يجز له التزويج دائما حتى تخرج المطلقة من العدة لان
المطلقة رجعيا بمنزلة الزوجة فالنكاح الدائم في زمن العدة بمنزلة الجمع زائدا على النصاب وكذلك لا يجوز له تزويج الاخت اي اخت المطلقة
رجعيا دواما ومتعة وان كانت المطلقة واحدة لانه يكون جامعا بين الاختين ولو كان الطلاق بائنا جاز تزويج الزائدة على النصاب والاخت
لانقطاع العصمة بالبائن وصيرورتها كالاجنبية لكن على كراهة شديدة الى ان قال وقال في ميراث الازواج ما لفظه والطلاق
الرجعي لا يمنع من الارث من الطرفين اذا مات احدهما في العدة الرجعية لان المطلقة الرجعية بحكم الزوجة بخلاف البائن انتهى وفي
كتاب النكاح من الجواهر ان طلق واحدة من الاربع حرم عليه العقد على غيرها حتى تنقضي العدة ان كان الطلاق رجعيا بلا خلاف
اجده بل يمكن تحصيل الاجماع عليه لانها بحكم الزوجة نصا وفتوى الذي منه ذلك بل ظاهرهما انها كذلك وان الزوج بعد الرجوع بملزم شرعي
فانه لا يخرجها عن حكم المطلقة رجعيا التي هي بحكم الزوجة نعم لو كان الطلاق بائنا جاز له العقد على الاخرى في الحال لخروجها عن الزوجية
بالطلاق وعدم ما يدل على انها بحكمها في العدة فلا جمع ح بين خمس فيشمله ح دليل الاباحة هذا لما اهمنا من كلامه ره وقال في كتاب
الارث لو طلقت رجعية توارثا اذا مات احدهما في العدة لانها بحكم الزوجة بلا خلاف بل الاجماع بقسميه عليه وعلى انه لا ترث المطلقة
البائن ولا تورث كالمطلقة طلقة ثالثة والتي لم يدخل بها واليائسة وليس في سنها من تحيض للنص والمختلعة والمباراة لانتفاء
صدق الزوجة والزوج عليهما انتهى الثالث انك قد عرفت استحباب كون الغسل من وراء الثياب على قول ووجوبه على قول آخر فينبغي ان يعلم
ان الظاهر من كثير من اخبار المسئلة انما هو كون المراد بها الثياب المعهودة كما صرح به بعضهم لاشتمال جملة منها على القميص واخرى على
الدرع وثالثة على الثياب وعلى هذا فلا يجب تغطية الوجه والكفين والقدمين لكن في جامع المقاصد بعد ما حكى عن جمع من الاصحاب
التصريح بان التغسيل من وراء الثياب استنادا الى صحيحة محمد بن مسلم وذكر انه هو الاصح قال ولم اقف في كلام على تعيين ما يعتبر في
التغسيل من وراء الثياب والظاهر ان المعتبر هو ما يشمل جميع البدن وحمل الثياب على المعهود يقتضي استثناء الوجه والكفين والقدمين فيجوز
ان تكون مكشوفة انتهى وتامل فيه صاحب الجواهر ره ثم قال نعم قد يقال ان خلو الاخبار عن التعرض للراس مع حمل الاخبار على ما تقدم
يقتضي بجواز كونه مكشوفا ثم قال لكن الظاهر عدمه لما يحمل الثياب على ما يشمله او ان المراد بقاؤها في ثيابها التي كانت في حيوتها
والغالب فيها مستورية الراس وقد يؤيد ذلك بالنهي عن النظر الى شعرها في صحيح الحلبي فتامل انتهى وقال بعض المحققين ره من مشايخنا
ان قوله ع في رواية الحلبي المتقدمة ولا ينظر الى شعرها ولا الى شيء منها يدل على وجوب ستر جميع بدنها الا ان يجعل النهي كناية عن الزينة
الباطنة انتهى الرابع انه هل يطهر الثياب بعد اتمام الغسل من غير عصر نقل فيه بعض مشايخنا المحققين ره قولين احدهما طهرها
بمجرد اتمام الغسل من دون حاجة الى العصر وحكاه عن الذكرى وجامع المقاصد والروضة والحدائق وثانيهما توقف طهارة تلك
الثياب على عصرها وحكى هذا القول عن ظاهر روض الجنان ثم قال وربما ينسب الى المعتبر ثم قال الا ان كلامه في مسئلة تغسيل الميت

ثم نصه مخصوص بما اذا تنجس القميص بما يخرج عن الميت لا بملاقاة الميت حجة القول الاول اطلاق الامر بالتغسيل في الثياب وخلو
الاخبار عن التعرض لحالها فحالها حال الخرقة التي يستعملها الغاسل وفي الذكرى ان على طهارة القميص هنا يعني فيما لو لم يخرج
من الميت نجاسة كالدم والبول والغائط بالصب ممنوع وجاز ان يجري ما لا يمكن عصره حجة القول الثاني ان عدم تعرض الاخبار
لها انما يدل على عدم تنجس الميت بالثياب ما دامت ملاصقة لبدنه وهذا لا يستلزم طهارتها بعد تنجسها وربما احتمل في المقام وجه
ثالث وهو عدم تنجس الثياب الا بملاقاة بدن الميت لان ادلة تنجس الملاقي للنجاسة ليست اقوى من ادلة اعتبار العصر عند
غسل الثياب المتنجسة فتامل انتهى ولا يخفى ضعف هذا الاحتمال كما اعترف به من ذكره وذكر صاحب الجواهر ره في المقام وجوها
احدها حصول الطهارة بمجرد الصب من غير حاجة الى العصر وقد حكى هو ره هذا الوجه عن الذكرى وجامع المقاصد والروضة وغيرها
معللا بقوله لاطلاق الاخبار فجاز ان يجري مجرى ما لا يمكن عصره ويجري الخرقة الساترة للعورة فانها لا تحتاج الى عصر قطعا
على ما يشعر به عبارة الروضة ووجه الاشعار انه جعل الخرقة مشبها بها ومقيسا عليها في تلك العبارة لا فرق بينهما والمشهور انه من
وراء الثياب وان جاز النظر ويفتقر العصر هنا في الثوب كما يفتقر في الخرقة الساترة للعورة مطلقا لجريانهما مجرى ما لا يمكن عصره انتهى
ثانيها ان الحكم بطهارة الميت عند تمام الغسل حكم شرعي تعبدي فلا ينافي احتياج طهارة الثوب الى العصر ولا عدم تعدي
نجاسته الى الميت ثالثها عدم نجاسة الثوب اصلا وراسا وان قلنا بتعدي نجاسة الميت في غير ذلك ثم انه ره عقب ما ذكره من الوجوه
بالترتيب الذي تقدم بقوله ولعل الاقوى في النظر الاول لكن الاحتياط بالثاني كاللازم في المقام لامكان المناقشة فيه بعد تمحيص
الروايات شيئا من ذلك والقياس على خرقة الستر لا نقول به ولو سلم الحكم في المقيس عليه ثم قال الاحوط التغسيل من تحت الثياب من دون
نظر من الغاسل بان يغطي الميت بالثوب ويفعل عنه كان يقبض عليه من جانبيه او نحو ذلك قال ره ولولا اني عثرت على اسد محمل اخبار التغسيل
من وراء الثياب على ذلك لما كنت عدلت عنه الى غيره وان كان حمل بعض الاخبار عليه لا يخلو عن بعد كقوله فيصب الماء من فوق الدرع
مع انه قد يراد به انه يوضع الماء على بعض الدرع ثم منه الى الميت من غير مباشرة الميت نفس الدرع فتامل جيدا انتهى الخامس انك قد
عرفت حكم الزوجة وهل يلحق بها المملوكة الغير المزوجة ولا المعتدة ولا المكاتبة ولا المبعضة فيكون للمولى تغسيلها ويكون لها تغسيله
نقل بعض المحققين ره من مشايخنا فيه اقوالا احدها الجواز وهو الذي افتى به في القواعد حيث قال ولا يغسل الرجل الا رجل
او زوجته وكذا المرأة يغسلها زوجها او امرأة انتهى وحكي عن النهاية ايضا ثانيها عدم اللحوق مطلقا وقد حكى المحقق المذكور نسبته الى الاكثر وعليه
فالحكم هو عدم الجواز ثالثها انها ان كانت ام ولد لحقت بالزوجة فجاز التغسيل وان لم تكن ام ولد لم تلحق واستدل المحقق المذكور للقول
الاول باطلاقات التغسيل واصالة بقاء الزوجية بناء على جريانها فيما يشك في دخلها في العبادة واستصحاب الصحبة وان انتقل الملك الى غيره
او العتق وفي الجواهر ما نصه انه لعله لا خلاف فيه بالنسبة الى الثاني يعني تغسيله اياها كما استظهره بعضهم في مجمع البرهان وفي جامع المقاصد
ان تغسيله لها جائز قطعا اذا كان وطؤها جائزا ونحوه في ك وقد عرفت غير مرة ان ذلك ممن لا يعمل بالظنيات يجري مجرى الاجماع ثم ان
صاحب الجواهر ره استدل على الجواز باصالة جواز النظر واللمس واستصحابهما لكن ذلك هو المانع من جواز التغسيل على ما عساه
يظهر من مستند الخصم في بقاء علقة الملك من الكفن والمؤنة والاعتداد منه مع ما كان من الاستمتاع بين المتزاوجين وللقول الثاني زوال
الحرمية في ام الولد بالانعتاق وضعف الرواية التي استدلوا بها كما تعرف ذلك وللقول الثالث بزوال الحرمية في غير ام الولد
بانتقال ملكها الى غيره واما ام الولد فيدل على مغايرة حكمها لغيرها من الاماء وانه يجوز مباشرتها التغسيل للمولى رواية اسحق بن عمار عن
جعفر عن ابيه ان علي بن الحسين عليهما السلم اوصى ان يغسله ام ولد له واعترضه صاحب ك بضعف طريقها وصاحب الحدائق ره
بان الرواية المذكورة لا تخلو عن اشكال لما تقرر عندنا من ان الامام لا يغسله الا امام فلا بد من تأويل الخبر المذكور اما بحمله
على ان الوصية بذلك للتقية ودفع الضرر عن الامام الباقر ع كما ذكره بعض مشايخنا او بحملها على المعاونة كما يدل عليه ما في الفقه
الرضوي حيث قال ع يروى ان علي بن الحسين ع لما مات قال الباقر ع لقد كنت اكره ان انظر الى عورتك في حياتك فما انا بالذي انظر
اليها بعد موتك فادخل يده وغسل جسده ثم دعى ام ولد له فادخلت يدها فغسلت عورته مرتبة وكذلك فعلت انا بابي قوله ويجوز
ان يغسل الكافر المسلم اذا لم يحضره مسلم ولا مسلمة ذات رحم وكذا تغسل الكافرة المسلمة اذا لم تكن مسلمة ولا ذو رحم قال في الذكرى
اذا مات مسلم وثم مسلم ولا ذات رحم معه او مسلمة ولا مسلمة معها ولا ذو رحم فالمشهور تولي الكافر والكافرة الغسل بعد اغتسالهما ثم

استدل

استدل له برواية عمار الآتي ذكرها ثم قال ولا اعلم مخالفا لهذا من الاصحاب سوى المحقق ره في المعتبر الى ان قال فان الشيخين نصا عليه و
ابن الجنيد وسلار والصهرشتي وابن حمزة وهذا المحقق في غير المعتبر وابن عمه نجيب الدين يحيى بن سعيد نعم لم يذكره ابن ابي عقيل ولا
الجعفي ولا ابن البراج في كتابيه ولا ابن زهرة ولا ابن ادريس ولا الشيخ في ف وللتوقف فيه مجال لنجاسة الكافر في المشهور فكيف يفيد
غيره الطهارة انتهى وفي المستند انه المشهور كما صرح به جماعة ثم قال بل عن التذكرة نسبته الى علمائنا انتهى لكن عبارة التذكرة ليست
صريحة ولا ظاهرة فيما ذكر من النسبة لانه قال فيها لو مات ولا مسلم هناك ولا ذات رحم فان كان هناك كافر امر بعض النساء المسلمات
رجلا كافرا بالاغتسال وعلمته غسل اهل الاسلام ثم يغسل لكن لنا ما استدل عليه برواية عمار الآتية ثم قال ومنع الجمهور من ذلك
ان لم يكن احد من الكفار قال علماؤنا يدفن بغير غسل لان النظر اليه حرام انتهى وانت خبير بان ما نسبه الى علمائنا انما هو الدفن
بغير غسل عند عدم المماثل في الذكورية والانوثية وان كان كافرا وابن هذا من نسبة تغسيل الكافر الى علمائنا نعم انما ذكر ان الجمهور
يمنعون من تغسيل الكافر للمسلم حتى عند انتفاء المسلم وهو لا يستلزم اتفاق علمائنا على الجواز كما هو المدعى وبالجملة فكلماتهم في
دعوى الشهرة في المسألة مضطربة بل قد يستشكل كلام الشهيد ره على ما بيناه في الشهرة التي ادعاها حيث انه نقل عن جماعة من الاعاظم عدم
التعرض لذلك الا ان يقال ان السكوت عن البيان لا ينافي الشهرة وان الذي ينافيه انما هو تصريح الجماعة بالمخالفة وقد علم مما بيناه
ان مراد الشهيد بقوله لا اعلم مخالفا انما هو نفي العلم بمن صرح بالانكار هذا وقد استدلوا بما رواه المشايخ الثلثة في الموثق عن عمار
عن الصادق ع قال قلت فان مات رجل مسلم وليس معه رجل مسلم ولا امرأة مسلمة من ذوي قرابته ومعه رجال نصارى ونساء مسلمات
ليس بينه وبينهم قرابة قال يغتسل النصارى ثم يغسلونه فقد اضطر وعن المرأة المسلمة تموت وليس معها امرأة مسلمة ولا رجل مسلم من ذوي
قرابتها ومعها نصرانية ورجال مسلمون قال تغتسل النصرانية ثم تغسلها ورواية عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن ابائه عليهم السلام عن علي
قال اتى رسول الله صلى الله عليه وآله نفر فقالوا ان امرأة توفيت معنا وليس معها ذو محرم فقال كيف صنعتم قالوا صببنا عليها الماء صبا فقال اما
وجدتم امرأة من اهل الكتاب تغسلها قالوا لا قال افلا يممتموها قال في الحدائق ويدل عليه ما ذكره في الفقه الرضوي حيث قال وان مات
ميت بين رجال نصارى ونساء مسلمات غسله الرجال النصارى بعد ما يغتسلون وان كان الميت امرأة مسلمة بين رجال مسلمين ونسوة نصرانية
غسلتها قال في المعتبر بعد نقل الروايتين الاوليين وعندي في هذا توقف والاقرب دفنها من غير غسل لان غسل الميت يفتقر الى النية و
الكافر لا تصح منه نية التقرب ثم طعن في الحديث الاول بان السند كله فطحية وهو مناف للاصل وفي الحديث الثاني بان رجاله زيدية وحديثهم
مطرح بين الاصحاب واعترضه في الحدائق بان هذا الطعن مناف لما قرره هو ره في صدر كلامه من ان ضعف الخبر لا يوجب الطرح مع عمل الاصحاب
به واتفاقهم على القول بمضمونه والامر هنا كذلك فانه لم يظهر لهذا الحكم مخالف وان تعرض فيه من تبعه ومتى ثبت قبول الخبر فلا وجه لما
ذكره من الكلام في امر النية فانه متى دل الدليل على الجواز دل على صحة نية الكافر والطعن بما ذكره اجتهاد في مقابلة النص قلت يشهد بما حكي
عن المص ره انه قال في اوائل المعتبر بعد ذكر الاقوال في قبول الواحد ورد ما صورته والتوسط اصوب فما قبله الاصحاب او دلت القرائن
على صحته عمل به وما اعرض الاصحاب عنه او شذ يجب اطراحه انتهى فالنقل عنه مطابق للمنقول عنه والظاهر ان المص ره يكتفي في قبول الاصحاب
الذي جعله معيارا لوجوب العمل بخبر الواحد بقبولهم في مثل هذا المقام من حكم جماعة بمضمونه مع عدم ظهور مخالف لهم وعلى هذا فيتجه عليه ما
اورده صاحب الحدائق ره لكن كلامه مع وجاهة ايراده لا يخلو عن خلل لانه علل اثبات اتفاق الاصحاب بانه لم يظهر في الحكم مخالف ومن البين
ان عدم ظهور المخالف اعم من الاتفاق والعام لا يدل على الخاص وتحقيق المقام ان مناط البحث انما هو تحقيق ان الكفر بنفسه مانع
كالمخالفة في الذكورية والانوثية بين الاجنبيين وحيث يكون سراية النجاسة من الغاسل الى الميت مما لا مدخل له في المنع اذ ليس من
لوازم كون الغاسل كافرا سراية النجاسة اليه وذلك لانه يمكن ان يكون بيد الكافر اناء له عروة من خشب ونحوها فيمسكه من عروته
ويغترف به على وجه لا يصيب يده الماء ثم يصب على الميت ويقلبه بخشبة ونحوها كما انه ليس من لوازم كون الغاسل مسلما حصول
الغسل على وجه لا يصيب الميت او ماء الغسل نجاسة فالنسبة بين كفر الغاسل وتنجس الميت هو العموم من وجه بحسب المورد وعلى هذا
فلا يصح ان يجعل سراية نجاسة الغاسل الى الميت مانعا من جواز تغسيل الكافر للمسلم كما ان عدم صحة نية التقرب عن الكافر ليس مما
يصح ان يجعل مانعا لان الكفر بنفسه ليس مانعا من قصد القربة ضرورة ان القربة عبارة عن ان ينوي الفاعل بفعله الاتيان به لانه
مأمور به وهذا يتحقق من الكافر في صورة كونه معتقدا بالمعبود الحقيقي جل شانه مع كونه منكرا النبوة موسى او عيسى او نبينا عليه وعليهما

السلام مثلا لعدم لا يصح نية القربة ممن لا يقول بالمعبود الحقيقي فتعليل عدم جواز مباشرة الكافر للتغسيل بعدم صحة نية القربة منه
تعليل بالاعم المفارق للمعلل به وبما ذكرناه من التحقيق يتبين سقوط ما عرفته من الشهيد في ذيل كلامه حيث قال والمتوقف في نجاسة
نجاسة الكافر في المشهور فكيف يعتد بغيره طهارته وكذا يظهر سقوط ما ذكره المعترض فيما قدمناه من كلامه بقوله لان غسل الميت يفتقر
الى النية والكافر لا تصح منه نية التقرب انتهى ويعلم ايضا ان ما ذكره صاحب الحدائق ره بقوله لا يخفى ان الاخبار مختلفة في طهارة اهل
الكتاب ونجاستهم وهذه الاخبار يعني ما قدمناها من جملة ما يدل على الطهارة فمن ترجح عنده القول بالطهارة فلا اشكال عنده
في هذه المسألة من هذه الجهة ومن ترجح عنده القول بالنجاسة كما هو الاظهر فالتوقف في هذا الحكم عنده مجال وان كان الظاهر ان
الكل ممن قال بالطهارة او النجاسة قد حكموا بصحة هذا الحكم هنا وهو مشكل جدا انتهى وانت قد عرفت ذلك نقول ان اطلاقات
الامر بالتغسيل لم تقيد بكون الغاسل مسلما الهي كافية وان اعتضدا على الروايات المخصوصة بهذه المسألة لكن مع ذلك نقول ان
الروايتين الاولى موثقة فهي حجة ومع ذلك مؤيدة بالرواية الثانية وبما حكيناه عن الفقه الرضوي وبعدم ظهور الخلاف الى زمن الصدوق
فيتعين العمل بها ويكون اغتسال الغاسل قبل الغسل حكما تعبديا فرع قال في الذكرى لو وجد بعد الغسل الاضطراري فاعل
الاختياري فلا اعادة في غير من غسله كافر للامتثال والاقرب الاعادة في الكافر لعدم الطهارة الحقيقية انتهى واعترضه
صاحب المدارك بعد ذكره فقال هذا الاقربية انما تتم على القول بنجاسة اهل الكتاب كما اشرنا اليه انفا واما على القول بطهارتهم فيصير الحكم
فيه كسائر الافراد الاضطرارية من عدم وجوب الاعادة بل يبعد القول بتعين الاعادة على القول بالنجاسة وبالجملة فان من حكم
بالاخبار المذكورة اوجب الغسل في الصورة المشار اليها من غير توقف عنده لان المامور به في تلك الحال هو الغسل على هذه الكيفية
وامتثال الامر يقتضي الاجزاء ولما من توقف في العمل بالاخبار وحصل له الاشكال بما ذكرناه في هذا المجال فلا ريب في تحتم الاعادة
عنده لعدم حصول يقين البراءة عنده لان المامور به في تلك الحال هو الغسل على هذه الكيفية وامتثال الامر يقتضي الاجزاء بذلك
الغسل ثم انه اورد على صاحب الذخيرة بانه وقع في كلامه تفكيك اللازم والملزوم لانه قال بعد ذكر الخبرين المذكورين ما لفظه
الظاهر عدم العدول عن الخبرين لما اشرنا اليه انفا من ان الظاهر جواز العمل بالاخبار الموثقة خصوصا مع اعتضادها بغيرها والشهرة
بين الاصحاب وسلامتها عن المعارض وتايدها بالعمومات ثم قال هل يجب اعادة الغسل لو وجد من يجوز له تغسيله من المسلمين فيه قولان
اقربهما نعم لان المامور به لم يوجد لتعذره فاذا ارتفع العذر لم يكن هنا معدل عن وجوبه وتوجيه الايراد ان مقتضى الكلام الاول
الاخذ بالخبرين والعمل بهما ومقتضاهما عدم وجوب الاعادة وهو مناف القوله في الكلام الثاني لم يوجد لان المامور به وذلك لان
المامور به في تلك الحالة بحكم الخبرين انما هو تغسيل الكافر لا غيره وقد وجد وتغسيل المسلم حينئذ غير مامور به لتعذره والا لزم التكليف بما
لا يطاق هذا ولا يخفى انا لو لم نعمل بالاخبار المذكورة في المسألة كان المورد من قبيل ما يجب فيه دفن الميت بدون الغسل ثم اذا وجد من
يصح منه تغسيل المسلم جرى البحث في ان هذا الفرض هل يدخل في عنوان البحث عن كونه مستثنى من حرمة النبش كما هو مقتضى اطلاق
كلام العلامة ره في التذكرة لانه قال فيها عند ذكر مستثنيات حرمة النبش ما صورته لو دفن ولم يغسل قال الشيخ ره لا ينبش وبه قال ابو
حنيفة وهو الوجه لانه مثلة وقال الشافعي ينبش ويغسل ويصلى عليه ان لم يخف فساده في نفسه وبه قال مالك واحمد وابو ثور لانه واجب
فلا يسقط بذلك وهو وجه عندي وكذا لو دفن الى غير القبلة انتهى ويحتمل ان يقال ان مورد هذا البحث انما هو ما لو اتفق مانع من
التغسيل كنسيان ونحوه فلا يجري في صورة انتفاء المقتضي كما فيما نحن فيه هذا كله بناء على عدم العمل بالاخبار المذكورة وان عملنا بها
لم يكن ما نحن فيه من فروع مسألة اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء وانما يكون من قبيل ما تبدل فيه الموضوع وذلك لان محل البحث في
اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء انما هو ما لو انكشف عدم مطابقة الامر الظاهري للواقع كما لو صلى باستصحاب الطهارة ثم تبين انتقاضها
قبل الشروع في الصلوة وبعبارة اخرى يكون ما نحن فيه من موارد الامر الواقعي الاضطراري كما لو صلى بالتيمم لاجل فقدان الماء ثم حصل
الماء اتفاقا بعد الفراغ من الصلوة وقد حققنا في محله ان الامر الواقعي العذري مقتض للاجزاء وكذا فيما لو كان مريضا لا يقدر على الصلوة
قائما فصلى قبل اخر الوقت بناء على عدم وجوب تاخير ذوي الاعذار الى اخر الوقت ثم انه بعد الفراغ من الصلوة حصل له الاقتدار على الصلوة
قائما هذا وبقي الكلام فيما ذكره الشهيد ره من تعليل اعادة الغسل فيما لو كان المغسل هو الكافر ثم وجد مغسل مسلم بقوله لعدم الطهارة
الحقيقية فانه لا يخلو من اجمال ولا يكاد يحصل له محصل لانه ان اراد ان نجاسة الكافر تسري الى الميت لملاقاته لماء الغسل الجاري عليه

انه لا وجه للامر بالتغسيل مع انه حقيقة الغسل بالماء النجس مضافا الى ان تنجس الميت بالنجاسة العرضية لا داعي اليه فيكون الامر تعبّدا
يجب تنزيه الحكيم عنه بل يكون الامر بتغسيله مبنيا لما علم من تعلق غرض الشارع باكرام ميت المسلم وتنظيفه وان اراد ان الطهارة اضطرارية
فلا تكون طهارة حقيقية توجه عليه انه لا وجه لاستثناء تغسيل الكافر من بين اقسام التغسيل الاضطراري ضرورة اشتراك
الجميع في كونها ابدالا اولية ويغسل الرجل محارمه من وراء الثياب اذا لم تكن مسلمة وكذا المرأة المراد انه يجوز تغسيل الرجل محارمه بل
يجب كما هو ظاهر الجملة الخبرية في كلام المصنف ولازم الجواز هنا اذ لا قائل بالجواز بمعنى تساوي الفعل والترك فيما نحن فيه وهذا
الحكم في الجملة معلوم ولهذا صرح في الجواهر بنفي وجدان الخلاف فيه ثم قال بل هو اجماعي والاخبار مستفيضة انتهى لكن وقع الخلاف
في امرين احدهما اشتراط كون التغسيل من وراء الثياب وكون مباشرة غير المماثل من باب الاضطرار وقد نبه على الامرين في الذخيرة حيث
قال ومنها المحرمية فيجوز لكل من الرجل والمرأة تغسيل الآخر اذا كان محرما له من وراء الثياب وهل يشترط في ذلك تعذر المماثل ذهب
اليه الاكثر وذهب ابن ادريس ره والمصنف في المنتهى الى جوازه اختيارا من فوق الثياب والاظهر عندي جواز ذلك اختيارا انظر ا
الى الصحيحة منصور وحسنة الحلبي وحسنة عبد الله بن سنان السابقات في مسألة تغسيل الزوجين وهل يعتبر كون ذلك من وراء
الثياب مقتضى الاخبار المذكورة عدم اعتبار ذلك واليه ذهب صاحب المدارك ره والذي ذهب صاحب لك ره والذي صرح به الاصحاب اعتبار
كون الغسل من وراء الثياب ولم اجد قولا بخلافه سوى ما نقلته عن لك انتهى ومعلوم ان ما اجتمع فيه القيدان وهو التغسيل في حال الاختيار
من وراء الثياب يكون مما اتفق الآراء على جوازه ولهذا قال العلامة ره في التذكرة ما نصه وللرجل ان يغسل من ذوي ارحامه محارمه
من وراء الثياب عند عدم الزوج والنساء ونعني بالمحارم من لا يجوز للرجل نكاحها مؤبدا منهن نسبا او رضاعا كالبنت والاخت و
العمة والخالة وبنت الاخ وبنت الاخت ذهب اليه علماؤنا لتسويغ النظر اليهن في الحيوة انتهى والذي يتحصل من كلماتهم في المسألة
اقوال ثلثة احدها عدم اعتبار الاضطرار والمصير الى جواز تغسيل المحارم اختيارا مع اعتبار التقييد بكونه من وراء الثياب وهو الذي
ذهب ابن ادريس ره والعلامة ره في بعض كتبه قال في السرائر ولا باس ان يغسل الرجل امرأته والمرأة زوجها وكل ذي محرم يغسل
رحمه من فوق الثياب في حال الاختيار وهو الاظهر عند اصحابنا ومذهب شيخنا ابي جعفر في سائر كتبه الا في الاستبصار فانه قال
ذلك عند الاضطرار دون الاختيار انتهى ويستفاد منه نقل شهرة هذا القول لانه نسبه الى الجمع المحصّل والمستثنى منه واحد هو الشيخ
ره في بعض كتبه وقال في المنتهى هل يجوز للرجل ان يغسل المرأة اذا كانت محرمه كالبنت والاخت في حال الاختيار فيه قولان
لاصحابنا والاقرب عندي الجواز من فوق الثياب ثم استدل على ما استقربه فقال لنا الاصل وما رواه الشيخ ره في الصحيح عن صفوان
عن منصور قال سألت ابا عبد الله عن الرجل يخرج الى السفر ومعه امرأته ايغسلها قال نعم وامه واخته ونحو هذا يلقي على عورتها
خرقة اقول الوجه في استدلاله بالصحيح المذكور على جواز تغسيله اياها اختيارا مع اشتماله على التقييد بالخروج في السفر وظهوره في عدم
مصاحبة غيرها من النساء هو ان التقييد انما وقع في السؤال والجواب بجواز التغسيل في مورد السؤال لا ينفي الجواز في غيره حتى يفيد الحصر
لكن مع ذلك لا يخفى توجه الاشكال على الاستدلال به لان كلمة نعم ليست من قبيل قوله خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الحديث في
كون الجواب لفظا عاما يشمل المورد وغيره فيصح الاستدلال به في الثاني لانها صريحة في الانطباق على المورد من دون افادة للعموم
بالنسبة الى غيره فيبقى ما عدا المورد مسكوتا عنه فلا يبقى مجال للاستدلال عليه ثانيها الجمع بين التقييد بكون التغسيل من وراء الثياب
وبين التقييد بالاضطرار اعني انتفاء المماثل وهذا هو الذي صار اليه المصنف ههنا كما هو صريح عبارة المتن ووافقه العلامة ره في التذكرة
كما نطق به عبارته التي قدمنا ذكرها فانه اختار القول الاول لما عرفت في ذيل كلام العلامة ره من التعليل بتسويغ النظر الى المحارم في
حال الحيوة والظاهر ان غرضه التعليل لاصل جواز تغسيل المحارم والا فالعلة المذكورة غير وافية باعتبار شيء من القيدين المذكورين الثالث
ما علله في المعتبر حيث قال يجوز للمحارم ان يغسلن محارمهن اذا لم يوجد رجال وكذا الرجال ونعني بالمحارم من لا يجوز للرجال نكاح واحدة
منهن ويستوي ذات النسب والرضاع ويكون ذلك من وراء الثياب الى ان قال لنا ان المرأة عورة فيحرم النظر اليها وانما جاز مع الضرورة
من وراء الثياب جمعا بين التطهير والستر انتهى وفي الجواهر انه مبني على حرمة نظر المحرم الى الجسد عاريا كما عن العلامة ره التصريح به في
حد المحارم ولا ريب في ضعفه كما يظهر لمن تتبع انتهى الثالث الاخبار بعد حمل مطلقها على مقيدها وبيان ذلك انه قد اختلف
الاخبار في المسألة فمنها ما افاد التقييد بصورة الاضطرار اعني تعذر المماثل من دون تقييد بكون التغسيل من وراء الثياب فهو مطلق

من هذه الجهة ومثلها في صحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام انه سئل عن الرجل يموت وليس عنده من يغسله الا النساء قال تغسله امرأته او ذو قرابته ان
كانت له وتصب النساء عليه الماء وحسنة عبد الله بن سنان قال سمعت الصادق عليه السلام يقول اذا مات الرجل مع النساء غسلته امرأته فان لم
تكن معه امرأته غسلنه اولاهن به وتلف على يديها خرقة ومنها ما افاد التقييد بكون التغسيل من وراء الثياب مع ظهوره في كون ذلك
مع عدم وجود المماثل كموثقة عمار عن الصادق عليه السلام انه سئل عن الرجل يموت في السفر وليس معه رجل مسلم ومعه رجال نصارى ومعه عمته
وخالته مسلمتان كيف يصنع في غسله قال تغسله عمته وخالته في قميصه ولا يقربه النصارى وعن المرأة تموت في السفر وليس معها امرأة
مسلمة ومعها نساء نصارى وعمها وخالها معها مسلمان قال يغسلانها ولا تقربها النصرانية كما كانت المسلمة تغسلها غير انه عليها درع
فيصب الماء من فوق الدرع وموثقة سماعة قال سألت الصادق عليه السلام عن رجل مات وليس عنده الا النساء قال تغسله امرأة ذات محرم
منه وتصب النساء عليه الماء ولا تخلع ثوبه وان كانت امرأة ماتت مع رجال وليس معها امرأة ولا محرم لها فلتدفن كما هي في ثيابها وان
كان معها ذو محرم لها غسلها من فوق ثيابها ومنها ما دل على انه مع تعذر المماثل يجوز تغسيل المحارم للميت مجردا مثل رواية عمرو بن خالد
عن زيد بن علي عن آبائه عن علي عليه السلام في حديث قال اذا مات الرجل في السفر الى ان قال وان كان معه نساء ذوات محرم يؤزرنه ويصببن
عليه الماء صبا ويمسسن جسده ولا يمسسن فرجه ومثلها صحيحة منصور المتقدم ذكرها فيما حكيناه من كلام العلامة ره في المنتهى
قال في الحدائق ره بعد ذكر هذه الاخبار وانت خبير بان هذه الروايات المذكورة ما عدا صحيحة منصور المشار اليها ورواية عمرو بن
خالد ما بين مطلق في وجود المماثل وعدمه وبين مقيد بعدم وجود المماثل ومطلق بالنسبة الى الثياب وعدمها ومقيد بكونه من وراء
الثياب وقضية الجمع المتكرر في كلامهم حمل مطلقها في كل من الامرين على مقيدها وبه يظهر قوة القول المشهور يعني القول باشتراط
تغسيل المحارم من وراء الثياب بصورة الاضطرار الذي هو تعذر المماثل ثم انه ره انتقل الى صحيحة منصور وقد تعقب على طرفي من الجمع
فقال نعم يبقى الكلام في صحيحة منصور ولم اجد به قائلا سوى ما يظهر من صاحب الذخيرة ره وانت خبير بان هذه الرواية وان صح سندها الا انها
كما عرفت في المسألة السابقة معارضة باخبار تغسيل الرجل امرأته فان جملة منها قد اشتملت على كون ذلك من وراء الثياب ومنه قيد
مطلقها وجملة من اخبار هذه المسألة على تعددها وفيها الصحيح والحسن والموثق وهي مختصة بناء على حمل مطلقها على مقيدها على
كون ذلك من وراء الثياب بشرط عدم وجود المماثل والقول بمضمون هذه الرواية مناف لجملة روايات المسألتين وترجيحها على جملة تلك
الروايات بعيد غاية البعد انتهى واورد في الجواهر على هذا الطريق من الاستدلال بان هذا الاصل وان كان يقتضي حمل المطلق على
المقيد الا انه يقوى هنا حمله على الاستحباب اذ هو مع اعتضاد المطلقات هنا باطلاقات الامر بالتغسيل وبالاصل وباستصحاب حلية
التكشف في حال الحيوة والنظر واللمس مع احتمال كون الامر بذلك لمعارض خارجي كوجود اجنبي او اجنبيات كما يشعر به ما تقدم من الروايات
مضافا الى ظهور سياق كثير منها في اتحاد حكم الزوج فيها هو الاستحباب فيكون قرينة على حمل الامر به عليه لتضمن الخبر للمرأة والمحارم والا لزم استعمال
اللفظ في حقيقته ومجازه انه لا يتجه ما ذكر من حمل المطلق على المقيد لظهور قول الصادق عليه السلام في صحيحة منصور بن حازم المروية في كتب الثلثة
في جواز التجريد بحيث لا يصلح حمله على المقيد قال سألته عن الرجل يخرج في السفر ومعه امرأته ايغسلها قال نعم وامه واخته ونحو هذا
يلقي على عورتها خرقة ويغسلها وقوله عليه السلام في خبر زيد الشحام حيث سئل عن امرأة ماتت وهي في موضع ليس معهم امرأة غيرها قال ان لم
يكن فيهم لها زوج ولا ذو رحم دفنوها بثيابها ولا يغسلونها وان كان معهم زوجها او ذو رحم لها فليغسلها من غير ان ينظر الى
عورتها الحديث وقول امير المؤمنين عليه السلام في خبر عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن آبائه عليهم السلام في حديث قال اذا مات الرجل الى ان قال
وان كان معه نساء ذوات محرم يؤزرنه ويصببن عليه الماء ويمسسن جسده ولا يمسسن فرجه اذ لا قائل بالفصل بين الرجال والنساء من
المحارم ثم قال ومن ذلك كله ظهر لك وجه القول بالاستحباب لكن في الجواهر ان الوقوف مع المشهور احوط ان لم يكن اقوى سيما مع امكان
المناقشة في العمدة مما تقدم وهو الصحيح بارادة خصوص المرأة من قوله ولا اجابة لغيره من الاخبار ثم انه اما ذهب اليه صاحب الذخيرة ره من
عدم اعتبار شيء من الامرين المذكورين فانه قال في شرح عبارة المتن ما صورته ومقتضى العبارة المنع من تغسيل الرجل محارمه في حال
الاختيار وجوزه في المنتهى من فوق الثياب ولا يظهر الجواز مطلقا تمسكا بمقتضى الاصل وصحيحة منصور وساق متنها على الوجه الذي
حكيناه ثم قال والعجب من العلامة ره في المنتهى حيث استدل بهذا الخبر على جواز التغسيل من فوق الثياب مع صراحته في جواز التغسيل
مجردا مع ستر العورة انتهى ووجهه لا لان الكلام على ما انبناه اليه من منع اعتبار كل من الامرين هو انه يتبين استفادة التقييد بصورة الاضطرار

من كلام المصنف ونقل التقييد بكون التغسيل من وراء الثياب عن المنتهى وتبعهما بان الاظهر هو الجواز مطلقاً فيصير الاطلاق ناظراً الى
نفي كل من التقييدين ويؤيده ما فهمناه من كلامه ره ان صاحب الحدائق ره قال تعداد الاخبار التي ذكرها في هذا المقام ومنها صحيحي منصور
المتقدمة فانهما دالة على جواز تغسيل الرجل مجردة وهي مطلقة في عدم المماثل له ان قال نعم يبقى الكلام في صحيحة منصور ولم اجد بها
قائلاً سوى ما يظهر من صاحب الذخيرة رحمه حيث قال بعد نقل القولين المتقدمين والاظهر الجواز مطلقاً تمسكاً بمقتضى الاصل وصحيحة منصور ثم
ساق الرواية هذا ما في الحدائق ولكن يبقى في المقام شيء وهو وجه استدلال صاحب الذخيرة ره بالصحيحة المذكورة على عدم اعتبار شيء من
التقييدين فنقول اما بالنسبة الى عدم اعتبار تعذر المماثل فهو ما بيناه في وجه استدلال العلامة ره بها على الجواز في صورة الاختيار
وانه كان لا يخلو عن اشكال كما اشرنا اليه هناك واما بالنسبة الى عدم اعتبار كون التغسيل من وراء الثياب فهو اطلاق لفظها اثبت بها
الاولوية لا فرق بين كون الميت هو الرجل في تغسيل محارمه من النساء اياه وبين العكس وقد دل عليه موثقة سماعة وموثقة عمار مضافاً الى
عدم القول بالفصل بين الصورتين كما صرح به في الجواهر الثاني انه قال في الجواهر ان الظاهر تحقق الاضطرار بامتناع المماثل من
المباشرة وعدم التمكن من اجباره او قلنا بعدم صحة الفعل مع الاجبار لاشتراط القربة ثم قال ويحتمل قوياً هنا القول بسقوط التغسيل
من غير المماثل لانحصار التكليف في المماثل مع عدم الدليل على اشتغال الغير بمجرد عصيانه فالاصل البراءة قوله ولا يغسل الرجل من
ليست بمحرم قد عرفت في شرح العبارة السابقة ان المصنف فسر المحارم في المعتبر بمن لا يجوز نكاح واحدة منهن وانه ره صرح باستواء
ذات النسب والرضاع في ذلك وح نقول في المسئلة ثلثة اقوال احدها ما ذكره المصنف من عدم جواز التغسيل مطلقاً وهو الذي وصف
في الجواهر بانه المشهور بين الاصحاب شهرة كادت تكون اجماعاً وقال في التذكرة لو ماتت امرأة وليس هناك الا الاجنبي قال علماؤنا
تدفن بثيابها ولا يغسلها الاجنبي ولا ييممها انتهى وقال في المعتبر اذا ماتت امرأة بين رجال لا نساء معهم ولا زوجها ولا احد من ذوي
ارحامها دفنت بغير غسل ولا تيمم وبه قال الاوزاعي وقد روى انه يغسل منها ما يحل النظر اليه في حال الحيوة من الوجه والكفين الى ان قال
دليلنا الاجماع والاخبار المروية عن الائمة في هذا المعنى واجماعهم عليها وقد بينا القول في الرواية الشاذة في الكتابين المتقدم ذكرهما انتهى
ثانيها ما يظهر من المفيد ره في المقنعة فانه قال فيها وان ماتت صبية بين رجال مسلمين ليس لها فيهم محرم وكانت بنت اقل من ثلث سنين
جردوها وغسلوها وان كانت اكثر من ثلث سنين غسلوها في ثيابها وصبوا عليها الماء صباً وحنطوها بعد الغسل ودفنوها في ثيابها
انتهى ثالثها ما صار اليه ابن زهرة من التغسيل مع تغميض العينين قال في الغنية وان لم يوجد للرجل من يغسله من الرجال المسلمين غسلته زوجته
وذوات ارحامه من النساء فان لم يوجد من هذه صفته غسلته الاجانب مغمضات عيونهن وكذلك الحكم في المرأة اذا ماتت بين الرجال ثم قال
ومن اصحابنا من قال اذا لم يوجد للرجل الا الاجانب من النساء وللمرأة الا الاجانب من الرجال دفن كل واحد منهما بثيابه من غير غسل انتهى و
الاول احوط وهذا القول الذي حكاه عن بعض اصحابنا هو القول الذي صار اليه المصنف حجة القول الاول الاخبار المعتبرة منها صحيحة الحلبي
عن الصادق ع انه سئل عن المرأة تموت في السفر وليس معها ذو محرم ولا نساء قال تدفن كما هي في ثيابها وعن الرجل يموت وليس معه الا النساء ليس
معهن رجال قال يدفن كما هو بثيابه ومنها صحيحة عبد الله بن ابي يعفور انه سئل الصادق ع عن الرجل يموت في السفر مع النساء ليس معهن رجال
كيف يصنع به قال يلف في ثيابه ويدفن ولا يغسل ومنها صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله البصري قال سئلته عن امرأة ماتت
مع رجال قال تلف وتدفن ولا تغسل ومنها صحيحة ابي الصباح الكناني عن الصادق ع في الرجل يموت في السفر ليس معه الا النساء قال يدفن
ولا يغسل والمرأة تكون مع الرجال بتلك المنزلة تدفن ولا تغسل الا ان يكون زوجها معها يغسلها من فوق الدرع وهذه الاخبار مع صحة
اسانيدها ووضوح دلالتها معتضدة بالشهرة المنقولة حجة القول الثاني ما رواه عبد الله بن سنان قال سمعت الصادق ع
يقول المرأة اذا ماتت مع الرجال فلم يجدوا امرأة تغسلها غسلها بعض الرجال من وراء الثوب ويستحب ان يلف على يديه خرقة ورواية جابر
عن ابي جعفر ع في رجل مات ومعه نسوة ليس معهن رجل قال يصببن عليه الماء من خلف الثوب ويلففنه في اكفانه من تحت الستر ويصببن عليه
الماء صباً ويدخلنه قبره والمرأة تموت مع الرجال ليس معهم امرأة قال يصبون الماء من خلف الثوب ويلفونها في اكفانها ويصلون
ويدفنون ورواية ابي حمزة عن الباقر ع قال لا يغسل الرجل المرأة الا ان لا يوجد امرأة ورواية ابي سعيد قال سمعت ابا عبد الله ع يقول
المرأة اذا ماتت مع قوم ليس لها فيهم ذو محرم يصبون الماء عليها صباً ورجل مات مع نسوة ليس فيهن له محرم فقال ابو حنيفة يصببن
الماء عليه صباً فقال ابو عبد الله ع بل يحل لهن ان يمسسن منه ما كان يحل لهن ان ينظرن منه اليه وهو حي فاذا بلغن الموضع الذي لا يحل

فهو النظر إليه ولا مسه وهو حي ويصبون الماء عليه صبا لحجة القول الثالث هي الأخبار المذكورة في حجة القول الثاني ووجه كون هذا
القول أحوط هو عدم تفويت الغسل المأمور به مع عدم شيء من اللمس والنظر وأجيب بأن أخبار القول الأول معتبرة السند بخلاف
غيرها مما ذكر ولأن الأول موافق للشهرة ومخالفة للعامة بخلاف الأخبار التي هي مستند القولين كما ينبغي عند رواية أبي سعيد
مضافا إلى ما في المستند من أن صب الماء ليس صريحا ولا ظاهرا في التغسيل فإرادة الصب على مواضع الوضوء أو على مواضع التيمم ممكنة
تنبيهات الأول أنه هل يجب التغسيل بصب الماء من فوق الثياب أم لا قال في المستند الظاهر المعظم الثاني ثم قال وهو كذلك للأصل
وظهور الروايات في مطلوبية ترك الغسل بل صرح أحد خبري داود بن فرقد قال مضى صاحب لنا فسئل الصادق ع عن المرأة تموت مع
الرجال ليس فيهم ذو محرم هل يغسلونها وعليها ثيابها فقال إذن يدخل ذلك عليهم ولكن يغسلون كفيها فإنه رتب على الغسل دو
الدخل وهو بالتحريك العيب ومثله رواية زيد بن علي حيث أنكر فيها ترك التيمم الدال على رجحانه الغير المجتمع مع الغسل إجماعا وظاهر
الاستبصار وموضع من التهذيب ويحتمل كلام ابن زهرة والحلبي استحبابه للرواية التي بين على أنه إذا مات الرجل في السفر مع النساء ليس فيهن
امرأته ولا ذو محرم يؤزرنه إلى الركبتين ويصببن عليه الماء صبا ولرواية أبي سعيد وما وافقهما في الأمر بصب الماء وأجيب بأنها معارضة
بما دل على نفي التغسيل فيرجع إلى الأصل مع أنها موافقة للعامة فيحمل على التقية مضافا إلى أن الصب ليس صريحا ولا ظاهرا في
التغسيل الثاني أنه يسقط التيمم فيما يسقط فيه الغسل قال الشيخ ره في الخلاف إذا ماتت امرأة بين رجال لا نساء معهم ولا زوجها ولا
أحد من ذوي أرحامها دفنت بغير غسل ولا تيمم وبه قال الأوزاعي وروي أنه يغسل منها ما يحل النظر إليه في حال الحياة من الوجه واليدين
وقال مالك وأبو حنيفة تيمم ولا تغسل وتذهب إلى أن قال دليلنا الأخبار المروية عن الأئمة ع في هذا المعنى وإجماعهم عليها وقد بينا
القول في الرواية الشاذة في الكتابين المقدم ذكرهما انتهى ووافقه المصنف في المعتبر فإنه نقل عن أبي حنيفة فيما إذا ماتت امرأة بين رجال
أجانب ولا نساء أنها تيممها الرجال لأن الغسل تعذر فصار كعدم الماء ثم نقل عن أصحابنا روايات أحدها يصبون عليها الماء
صبا من وراء الثياب والثانية أنهم يغسلون ما يجب عليه التيمم الوجه والكفين والثالثة أنهم يغسلون مواضع الوضوء ثم حكم بضعف
الروايات المذكورة كلها ثم قال وفي رواية تدفن من غير غسل وهي المشهورة وعليها العمل ثم قال لنا أن نظر الأجنبي محرم والغاسل
لا ينفك من الاطلاع على المحرم ثم استدل برواية أبي الصباح الكناني ورواية داود بن سرحان ثم قال وقد دلت هذه الرواية على أن
الحكم في الرجل يموت بين النساء الأجانب ولا رجل كالمرأة فلا يحتاج إلى إفراد البحث فيه بمسألة منفردة واحتجاج أبي حنيفة ضعيف لأن
نظر الأجنبي محرم والمانع من الغسل مانع من التيمم وإن كان الاطلاع مع التيمم أقل لكن النظر محرم قليله وكثيره انتهى الثالث أن
أخبار المسألة كثيرة مختلفة مضطربة كما نبه عليه صاحب الحدائق ره ففي بعضها التغسيل من وراء الثياب وفي آخر يغسل منها
موضع الوضوء وفي ثالث يغسل كفيها وفي رابع الأمر بالتيمم وفي خامس يغسل منها ما أوجب الله تع عليه التيمم وفي سادس المنع من
التغسيل من وراء الثياب الذي دل عليه بعضها والأمر بغسل الكفين خاصة وفي سابع يؤزرنه إلى الركبتين ويصببن عليه الماء صبا
ومن الظاهر البين أن العمل بهذه الأخبار يتوقف على رفع التنافي بينها وأنى لنا ذلك سيما مع ما يدل عليه من جواز النظر واللمس
اللذين لا ريب في تحريمهما خصوصا الرواية الدالة على جواز مس النساء من الرجل ما كان يحل لهن النظر إليه في حال حياته وبالجملة فالإعراض
عنها وردها إلى قائليها هو الأظهر والعمل في هذه المسألة على ما هو الأشهر وأما خبر أبي حمزة وخبر عبد الله بن سنان الموافق له
فالظاهر حملها على المحارم ولا يكونان من أخبار هذه المسألة ويدل على ذلك قوله في الثاني منهما ويحتمل أن يلف على يده خرقة المشعر
بجواز اللمس انتهى قوله إلا ولها ما دون ثلاث سنين وكذا المرأة ويغسلها مجردة يعني بالعبارة المتقدمة بانضمام هذه العبارة اشتراط
المماثلة بين الغاسل والمغسول في الذكورة والأنوثة سواء كانت للميت حرمة أو رجلا مصرحا ببعض ما استثني مضافا إلى بعض ما تقدم ذكره
فيحصل مما ذكره ره أنه استثنى من عدم جواز تغسيل الذكر للأنثى من كان لها من المحارم أو دون ثلاث سنين ومن تغسيل الأنثى للذكور من كان
له ما دون ثلاث ولكن الذي يحصل من كلماتهم وقوع الخلاف في أصل الاستثناء لأن منهم من يحصل من كلامه إنكار ذلك قال المختلف
وإطلاق العبارة يقتضي جواز ذلك اختيارا أو شرط الشيخ ره في النهاية فيه عدم المماثل انتهى ومعلوم أن مقتضى ذلك هو عدم الاستثناء
ومنهم من يحصل من كلامه الخلاف في المستثنى لأنه نقل عن المفيد ره وسلار يجوزون تغسيل المرأة ابن خمس سنين مجردا وعن الصدوق ره
يجوز تغسيل الرجل بنتا أقل من خمس سنين مجردة ومنهم من فصل في المستثنى كالمصنف في المعتبر حيث منع من تغسيل الرجل الصبية مطلقا وجوز

للمرئة هو تغسيل ابن الثلث اختيارا واضطرارا فارقا بينهما بان الشرع اذن في اطلاع النساء على الصبي لافتقاره اليهن في التربية وليس كذلك
الصبية والاصل حرمة النظر انتهى وتنظر فيه صاحب الذخيرة وهو في محله لان مثل ذلك لا يصلح مستند الحكم شرعي وتوضيح ذلك ما ذكره
بعض المحققين ره من ان مبنى كلام المصنف ره ما اشار اليه من ان الاصل حرمة النظر خرج منه تغسيل المرئة للصبي وهو ضعيف اذ لو فرض
تسليم حرمة النظر الى السوءة فغاية الامر كون الصبية مثل المحارم يجب تغسيلها من وراء الثياب كما اختاره المصنف ره في المحارم ودعوى حرمة
النظر اليها عدا عورتها الصبية الغير المميزة مخالف لما ثبت بالنص الصحيح بانها لا تغطي راسها عن الرجل حتى تحيض وادعى في الحدائق عدم
الخلاف في جواز النظر مضافا الى السيرة القطعية ثم وعلى هذا فلا بد من الرجوع الى الاخبار وهي باعتراف جملة من المتتبعين منحصرة في ثلثة
احدها ما دل على جواز تغسيل الرجل الصبية وتغسيل المرئة الصبي بقول مطلق غير مشتمل على تقييد وتحديد بعمر واحد منهما وهو ما رواه
الشيخ ره في الموثق عن عمار الساباطي عن الصادق ع انه سئل عن الصبي تغسله المرئة فقال انما تغسل الصبيان النساء وعن الصبية لا تصاب امرئة
تغسلها قال يغسلها رجل اولى الناس بها وثانيها ما دل على تحديد عمر المغسل بثلث سنين لكنه لم يشتمل الا على تغسيل المرئة للصبي
وهو ما رواه الكليني ره عن ابن النمير مولى الحرث بن المغيرة النضري قال قلت لابي عبد الله ع حدثني عن الصبي الى كم تغسله النساء فقال
الى ثلث سنين وثالثها ما دل على ان اقل حد عمر المغسل اذا كانت انثى والمغسل رجلا خمس سنين وهو ما رواه الشيخ ره في التهذيب عن محمد
بن احمد بن يحيى مرسلا قال روي في الجارية تموت مع الرجل فقال اذا كانت بنت اقل من خمس سنين او ست دفنت ولم تغسل ولا يخفى ان الرواية
الاولى وان كانت موثقة معتبرة الا انها مطلقة يمكن تطبيقها على كل من الاقوال اذ ليست ظاهرة فيما ينافي شيئا منها فينبغي الجمع
بين الرواية الوسطى والاخيرة والاولى منهما متعين ترجيحها لا من جهة ان الاولى انها اعني الرواية الوسطى هي الموافقة لما نقل في الجواهر من
الشهرة بقوله والمشهور الثلث فما دون انتهى بناء على ان تكون الغاية المذكورة فيها اعني مدخول الى داخلا في المغيى بل نزيد على ذلك و
نقول انها القدر المتفق عليه من حيث عدم اعتبار المماثلة بين الغاسل والمغسل في الذكورة والانوثة قال العلامة ره في التذكرة اجمع العلماء
على ان للنساء غسل الطفل مجردا عن ثيابه وان كان اجنبيا اختيارا واضطرارا لان المرئة تربيه ولا تنفك عن الاطلاع على عورته لكن اختلفوا
في تقديره فلعلمائنا قولان قال الشيخ ره يغسل ابن ثلث سنين وهو اولى لقول ابي عبد الله ع وقد قيل له حدثني عن الصبي الى كم تغسله
النساء فقال الى ثلث سنين ولانه وفاق انتهى فاشار بقوله ولانه وفاق الى ما بيناه الثاني ان الرواية الاخيرة مضطربة المتن فعن ابن
طاوس ره ان لفظ اقل هنا وهم واصله اكثر وحكى في الذكرى ان الموجود في جامع محمد بن الحسن اذا كانت بنت اكثر من خمس او ست دفنت
ولم تغسل فان كانت بنت اقل من خمس غسلت وعلى ما عرفت من الوجهين تبين رجحان القول بالاقتصار على الثلث تنبيهات الاول
ان مقتضى اطلاق كلام المصنف ره وجماعة عدم اختصاص جواز تغسيل الصبي والصبية بصورة فقد المماثل وهو مقتضى اطلاق اخبار المسئلة
الناطقة باصل الحكم فانه لم يذكر فيها التقييد بفقد المماثل خلافا لما حكي عن الشيخ ره في النهاية والوسيلة حيث خص فيهما الحكم المذكور بصورة
فقده ورد بان هذا المقال محجوج بالعموم وتخصيصها بعموم قوله لا يغسل الرجل المرئة الا ان لا يوجد امرئة ضعيف لضعف الرواية
مضافا الى منع صدق اسم المرئة على الصبية لانها مؤنث المرء الذي لا يصدق على الصبي ولو تنزلنا عن ذلك قلنا بصدقه قلنا الاشبه
في انصراف المرء والمرئة الى من انتهى الى حد البلوغ واقول قد تقدم موثقة عمار وقد وقع فيها السؤال عن تغسيل المرئة للصبي فاجاب
ابو عبد الله ع بان النساء يغسلن الصبيان وسئل عن الصبية التي لا تصاب امرئة تغسلها فاجاب بانه يغسلها رجل اولى الناس
بها وفتواه في ط موافقة لهذه الموثقة لانه قال فيه فان كانت صبية لها ثلث سنين فصاعدا فحكمها حكم النساء البالغات
فان كان دون ذلك جاز للرجال تغسيلها عند عدم النساء وللصبي اذا مات وله ثلث سنين فحكمه حكم الرجال سواء وان كان دونه
جاز للاجنبيات غسله مجردا عن ثيابه انتهى لكن الموجود في النهاية انه ان كان الصبي ابن ثلث سنين واقل من ذلك فلا باس ان
يغسله النساء عند عدم الرجال مجردا عن ثيابه انتهى الثاني ان تغسيل الصبي والصبية غير مقيد بكونه من وراء الثياب وقد
صرح المصنف ره بجواز تغسيل الرجل الصبية مجردة او ثيابا عدا عليه اطلاق اخبار المسئلة وقد صرح بالجواز في عكسه اعني تغسيل
المرئة للصبي صاحب الجواهر ره بل نفى وجدان الخلاف فيه بل نقل الاجماع عليه من التذكرة والنهاية مصرحا بانه الحجة الثالث انه قال
المحقق الثاني ره ان الظاهر من اطلاق النص والاصحاب كون كل منهما مجردا عدم وجوب ستر العورة وهو متجه والا لحرم تجريد البنت
لان جميع بدنها عورة ولا انتفاء الشهوة في مثل ذلك ثم قال وقد صرح في الذكرى بعدم الوجوب وكذا في التذكرة انتهى وبعض

مشايخنا المحققين ره ان ظاهر اطلاق الاصحاب الحكم بجواز غسل الصبي والصبية مجردا عن وجوب ستر العورة كما استظهر ذلك منهم في
جامع المقاصد حيث قال عليه مضافا الى اتفاقهم وجوب ستر العورة لا نفسا ولا لاجل الغسل والى اطلاق معقد الاجماعات المطلقة قبله
بجواز التجريد اطلاق روايات الحارث وعمار المتقدمة مع اقتضاء المقام للبيان مع ان السؤال عن الجواز عاريا كما هو المتعارف في
غسل الصبيان انتهى ولكن لا يخفى انه ليس في هذا الباب رواية عن الحارث وانما هي رواية ابن النمير مولى الحارث بن المغيرة ومطلقه
بالنسبة الى ستر عورة الصبي كما عرفت متنها الذي هو حدثني عن الصبي الى كم تغسله النساء فقال الى ثلث سنين فنسبة الرواية الى الحارث
سهو من قلمه الشريف واما رواية عمار فهي الموثقة التي فيها تغسل الصبيان النساء وهي اول الاخبار الثلثة التي ذكرناها الرابع انه
قال في جامع المقاصد لا يخفى ان الثلث سنين هي نهاية الجواز فلا بد من كون الغسل واقعا قبل تمامها بحيث يتم بتمامها فاطلاق
ابن ثلث سنين يحتاج الى التنقيح الا ان يصدق على من شرع في الثالثة انه ابن ثلث سنين انتهى وهو مبني على الالتفات الى رواية ابن
النمير حيث سأل بقوله الى كم تغسله النساء فاجاب ع بقوله الى ثلث سنين ولما كان قوله الى كم تغسله آه بمنزلة ان يقال الى منتهى اي
مقدار من الزمان يجوز تغسيل النساء اياه فلذلك قال ان الثلث سنين هي نهاية الجواز يعني ان منتهاها منتهى الزمان الذي
يتصف بوقوع الغسل فيه هذا ولكن لا يخفى انه يبقى الكلام بعد ذلك في ان مجرد كون الثلث نهاية للجواز لا ينتج ما فرعه عليه من انه لا بد
من كون الغسل واقعا قبل تمام الثلث لان ذلك مبني على ان كون المراد الى ثلث منتهاها منتهى الغسل والمتبادر الى الناس
خلاف ذلك انه لا يفهم من ذلك عند عرضه على اهل اللسان سوى ثلث منتهاها عمر الطفل وعلى جناب الشهيد الثاني ره حيث قال في
روض الجنان اعلم ان المفهوم من تحديد السن هنا وفي الصلوة عليه ان منتهاه الموت فلا اعتبار بما بعده وان طال فيمكن على هذا
حصول الموت على نهاية الثلث ووقوع الغسل بعد ذلك فلا يشترط في صحة الحكم وقوع الغسل قبل تمام الثالثة فلا يتوجه ما قاله
المحقق الشيخ علي ره نقل كلامه الذي حكيناه ثم قال وهذا كما عرفت لا يتوجه لو جعلنا غاية التحديد الغسل لا الموت وهو غير واضح
انتهى وقد وافقه على ذلك جماعة ممن تأخر عنه والانصاف انه في محله الخامس ان مقتضى تعبير المصنف ره بقوله الا ولها دون ثلث
هو ان ابن ثلث ليس داخلا في موضوع المستثنى الذي حكم بجواز تغسيل المرئة له وكذا الحال في ابنة ثلث سنين كما هو مقتضى قوله ره وكذا
المرئة فيحصل من ذلك ان المماثلة في الذكورة والانوثة معتبرة فيما كان على حد الثلث من دون زيادة ونقيصة ايضا فيلزم الحكم
بالتحريم وقد صرح الشيخ ره بذلك في ط حيث قال فان كانت صبية لها ثلث سنين فصاعدا فحكمها حكم النساء البالغات فان كان
دون ذلك جاز للرجال تغسيلها عند عدم النساء والصبي اذا مات وله ثلث سنين فصاعدا فحكمه حكم الرجال سواء وان كان دونها جاز
للاجنبيات غسله مجردا عن ثيابه انتهى وقوله عند عدم النساء اشارة الى كلام آخر وهو انه يشترط في المستثنى انتفاء المماثل وهو كلام آخر لا تعرض
لاثباته ولا نفيه بما نحن بصدده ههنا وتوضيح ذلك انك قد عرفت الخلاف في كون الاستثناء ناظرا الى الثلث او الخمس فذهب الى كل
فريق ثم ان القائلين بالاول اختلفوا فمنهم من جعل نفس الثلث خارجا كالمصنف ره ههنا والشيخ ره في ط ومنهم من جعل نفس الثلث داخلا
كالشهيد ره حيث قال ويجوز تغسيل الرجل ابنة ثلث سنين مجردة وكذا المرئة وزاد في الروضة يجوز لها تغسيل ابن ثلث سنين مجردا
وان وجد المماثل والمفيد ره في المقنعة خص التحديد بالثلث بالصبية واعتبر في الصبي خمس سنين لكن حكم بالجواز فيهما في اقل من
ثلث وخمس وحكم فيما زاد على ثلث وخمس بالغسل من وراء الثوب وبقي حكم الثلث والخمس مهملا في كلامه ومبنى المسألة انما هي
رواية ابي النمير المتقدم ذكرها فانها قد اشتملت على قول السائل حدثني عن الصبي الى كم تغسله النساء فقال الى ثلث سنين فان قلنا
بدخول الغاية في المغيا لزم القول بجواز تغسيل النساء لابن ثلث كاملة وان قلنا بخروجها عنه لزم القول بعدم جواز تغسيلهن اياه
فتدبر فانه قد وقع لجمال المحققين ره في كلام له في حواشي الروضة متعلق بهذا المقام ما هو بعيد عن ساحة جلالة شانه فانه قال مشيرا
الى الرواية المذكورة ما نصه ولا يخفى ان الرواية الاولى مع ضعفها مختصة بالصبي وظاهرها الغسل فيما دون الثلث عملا بمفهوم
الغاية كما هو المشهور بين الاصوليين ولو لم نقل بحجيته كان الثلث مسكوتا عنه واما الحكم بدخوله في الجواز فلا وجه له وعلى هذا
فالظاهر ما في المبسوط لا ما ذكره المصنف ره يعني الشهيد ره من اعتبار الثلث انتهى ووجه البعد ان الحكم فيما نحن فيه مبني على دخول الغاية
في المغيا وعدمه لا على حجية مفهوم الغاية وعدم حجيته والفرق بين الامرين واضح فان البحث عن دخول الغاية في المغيا بحث عن
حكم المنطوق به والبحث عن حجية مفهوم الغاية داخل في مباحث المفاهيم وتوضيح ذلك ان في مثل قولك سر الى الزوال بحثين احدهما

ان الزوال داخل في الزمان الى امور بره والاخران ارتفاع وجوب السير بعد الزوال اهل هو مما يدل عليه الكلام المذكور وحاصله انه
هل ينتفي الامر بالسير بعد انقضاء الزوال ومن هنا كان الاول على تقدير ثبوته داخلا في المنطوق كما يبنى عنه لفظ الدخول الذي هو المحمول في قولهم
الغاية داخلة في المغيا والثاني داخلا في المفهوم لكونه على تقدير ثبوته ليس داخلا في محل النطق واذ قد عرفت ذلك علمت ان البحوث عنه هنا انما هو
دخول الغاية في المغيا لان المطلوب دخول نفي الثلث فيمن يجوز تغسيل غير المماثل اياه لا خروج من زاد عمره على الثلث عمن يجوز تغسيل غير المماثل
اياه فان ذلك مسلم بين الجميع ثم انا نقول بعد ذلك ان الظاهر عدم دخول الغاية في المغيا فانه المتبادر للناس من اللفظ وعلى هذا فلا يدخل
زوال الثلث فيما استثنى من اعتبار المماثلة فلا يجوز تغسيل غير المماثل اياه لكن هذا الذي ذكرنا انما هو بالنظر الى دلالة الرواية وقد عرفت ضعف
سندها الا ان الذي يسهل الخطب هو كون حكم من عمره دون الثلث هو عدم اعتبار المماثلة فيه اتفاقا ويبقى الشك في دخول من كان على حد الثلث
في المستثنى بل يتحقق الظن بعدم دخوله فيه فلا بد من الرجوع الى عمومات وجوب التغسيل وبحر المقام ان هناك عمومات ومطلقات ناطقة بوجوب تغسيل
الميت وقد خصصت او قيدت بما يقتضي خروج غير المماثل لكن مخصوص بما بين الرجال والنساء مثل رواية ابي حمزة عن ابي جعفر ع قال لا يغسل
الرجل المرأة الا ان لا توجد امرأة ومثل هذه الرواية لا تفيد عدم جواز تغسيل الرجال للصبية ولا عدم جواز تغسيل النساء للصبي فلا منافاة
بينها وبين العمومات فيبقى في الباقي حجة الذي هو ههنا عبارة عن الصبي والصبية فمنطوقها ظاهر فيمن كان له دون ثلث سنين بناء
على عدم دخول الغاية في المغيا كما هو الظاهر ويستفاد منه جواز تغسيل من كان له دون ثلث ومفهومه عدم جواز التغسيل فيما بعد
الثلث ويبقى من كان على حد الثلث مسكوتا عنه ثم ان قلنا بمفهوم الغاية كما هو المشهور دل على نفي جواز تغسيل النساء ابن ما زاد على
الثلث ويعارضه ما رواه الشيخ ره مرسلا في الجارية تموت مع الرجل فقال اذا كانت بنت اقل من خمس سنين او ست سنين دفنت
ولم تغسل لكن قال في الوسائل انه محمول على الزيادة على الثلث انتهى وح لا تعارض ثم انه قال فيها ايضا بعد ذلك انه نقل عن ابن طاوس ره
انه قال ان لفظ اقل هنا وهم واصله اكثر ثم قال فيها ويأتي مثله من طريق الصدوق ره وعلى هذا فمفهوم الشرط غير مراد فيما زاد على الثلث
لانه القدر المتيقن انتهى السادس ان الخنثى المشكل ومن اشتبهت ذكوريته وانوثيته كالممسوح مثلا ان لم يبلغ الثلث فلا اشكال في جواز
تغسيل كل من الرجال والنساء اياه واما تغسيله لغيره فان بلغ من العمر مبلغ المكلفين ففي المستند ان الحق جواز تغسيله لكل من الذكر و
الانثى وبالعكس تمسكا بالعمومات التي لم يرد عليها تخصيص سوى الاخبار المانعة عن تغسيل المغاير الذي هو في المورد غير معلوم وانت
خبير بانه لم يرد في خطابات الشرعية النهي عن تغسيل المغاير حتى يقال ان عنوان المغاير ليس بمحقق فيرجع الى اصل البراءة وانما ورد مثل
قول ابي جعفر ع لا يغسل الرجل المرأة الا ان لا توجد امرأة ومن المعلوم انه لو غسل امرأة توقف اجزاؤه على تحقق العنوان الواقعي
بالنسبة الى المكلف لان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية ومستعملة فيها فان كان هو رجلا لم يكن تغسيله اياها مجزيا وان كان هو في
الواقع امرأة كان تغسيله مجزيا وقد اشتبه المصداق فلا بد من الاحتياط ويمكن ان يقال ان الرواية المذكورة وما ضاهاها افادت تنويع
عموم ما دل على وجوب تغسيل الموتى فالمخاطبون بتغسيل الاموات صنفان احدهما الرجال ولا يغسلون الا من كان من صنفهم والاخر
النساء ولا يغسلن الا من كان من جنسهن وكل جنس مخاطب بالوجوب الكفائي فاذا وجد ميت خنثى لا يعلم كل من الفريقين من جنسه مع
علمها اجمالا بكونه من جنس احدهما كان تا بالنسبة اليه كواجدي المني في الثوب المشترك في ان هناك مكلفين يجري بالنسبة الى كل منهما الاصل
البراءة لكونه شاكا في التكليف وليس المكلف في احد علم اجمالا بكون احد الامرين واجبا في حقه السابع ان في صحة تغسيل غير المكلف
ان كان مميزا قولين احدهما الجواز وهو المحكي عن الفاضلين في كتبهما استنادا الى تأتي نية القربة منه على الوجه المعتبر شرعا ودلالة
الاخبار على جواز عتقه ووصيته وصدقته ونحوها وثانيهما عدمه كما عن الدروس استنادا الى عدم تأتي النية منه على الوجه المعتبر
شرعا وعن ظاهر الذكرى واللوامع التوقف وقد بنى القولين على اعتبار النية في هذا الغسل وعدمه وقد حاول صاحب المستند في تحقيق
المقام فقال ان الكلام هنا اما في وجوبه او في جوازه بمعنى الصحة والامتثال او ترتب الاثر عليه فان كان المراد هو الاول فعدمه ظاهر
الا لم يكن غيره مكلف ولخبار جواز العتق ونحوه منه ان جعلت دالة على التكليف كبعضهم خرج عن الموضوع والا فجواز بعض الامور منه
بدليل لا يوجب تعلق امر آخر به وان كان المراد هو الثاني فلتوقف العلم بترتب الاثر وحصول الامتثال على شمول العمومات الطلبية لم
يبتني عليه فان قلنا بالشمول صح وتأتي النية منه والا كما هو الاظهر فلا وان لم يتوقف الغسل على النية وعلى القول بالصحة لا يجب
عليه فهو ظاهر واقول لا ريب في ان هذه المسألة من فروع مسألة شرعية عبادة الصبي او تمرينيتها فعلى القول بالاول تصح منه التغسيل

كتاب الطهارة

وغيره من الواجبات الكفائية ويترتب عليه سقوط التكليف عمن عداه من المكلفين والنية ايضا من جملة افعاله التي يحكم عليها بالصحة
بناء على هذا القول قوله وكل مظهر للشهادتين وان لم يعتقد الحق يجوز تغسيله عدا الخوارج والغلاة هذا هو المشهور كما في كلام
جماعة خلافا للمفيد ره فانه قال في المقنعة ولا يجوز لاحد من اهل الايمان ان يغسل مخالفا للحق في الولاية ولا يصلي عليه الا ان
تدعوه ضرورة الى ذلك من جهة التقية ولصاحب المدارك ره حيث استشكل في الحكم ثم استظهر عدم وجوب تغسيل غير المؤمن ومثله صاحب
الذخيرة ره حجة القول المشهور اعني ما اختاره المصنف ره امور الاول استصحاب ان حكم المسلم عليه الثابت له قبل الموت الثاني
ما في التذكرة من الاجماع فانه قال فيها يجب غسل كل مسلم للامر به ولا يجب تغسيل الكافر ذميا كان او حربيا مرتدا كان او اصليا قريبا
كان او بعيدا ولا يجوز ذلك ذهب اليه علماؤنا اجمع انتهى وحكى مثله عن نهاية الاحكام وفي مجمع البرهان واما وجوب غسل
كل مسلم فلعل دليله الاجماع الى ان قال والظاهر انه لا نزاع فيه لاحد من المسلمين كما في المنتهى وقال ايضا ولعل عبارات بعض الاصحاب
مثل الشيخ المفيد ره في عدم غسل المخالف مبنية على انه ليس بمسلم عنده كما يدل عليه دليله في يب والكتب بعيد انتهى ويؤيد ذلك
كله دعوى الشهرة من بعضهم على الجواز الثالث ما استدل عليه في المنتهى من مضمرة ابي خالد قال اغسل كل شيء من الموتى الغريق
واكيل السبع وكل شيء الا ما قتل بين الصفين فان كان به رمق غسل الرابع ما رواه الشيخ ره عن طلحة بن زيد عن ابي عبد الله ع قال
صل على من مات من اهل القبلة وحسابه على الله تع وهي منجبرة بالشهرة لو كان فيها ضعف ثم انه بضميمة عدم القول بالفرق بين
الصلوة والغسل يتم المطلوب وقد نبه على جميع ما ذكرناه مع الاشارة الى ما يؤيده في الجواهر حيث قال وقد يستدل عليه يعني وجوب
التغسيل مضافا الى ما ذكرناه يعني نقل الاجماع عليه الى استصحاب ان حكم المسلم عليه والى ما يظهر من المشهور في باب الصلوة على
الميت من الصلوة عليه وان دعى عليه فيها حتى قال في المنتهى يجب الصلوة على الميت البالغ من المسلمين بلا خلاف الى ان استدل عليه
بما رواه الشيخ عن طلحة بن زيد الى اخر الرواية المتقدمة ثم قال يعني في المنتهى المسلم هنا كل مظهر للشهادتين ما لم يعتقد خلاف ما علم
بالضرورة من الدين انتهى اذ لا قائل بالفرق سيما مع اشتراط الصلوة بالغسل بل لعل الصلوة اولى بالمنع فح يصح الاستدلال بكل ما
يصلح لذلك من العموم وغيرها والى ما عساه يشعر به فحوى اخبار الباب وكلام الاصحاب من ايجاب تغسيل الميت في بلاد الاسلام بل
ايجاب ضده وان لم يعرف مذهبه ولا اصل يلحقه بالامامية باطلاقها لا دلة ادعو عمومها كقوله غسل الميت واجب وفي مضمر ابي خالد ونحو ذلك
من الاطلاقات في الزوج والزوجة والمحارم ونحو قوله يغسله الولي او من يامره بذلك وغيرها مع انجبار ما فيها من الضعف في السند
او الدلالة بما تقدم كما انه لا ينافيها نحو قوله انما امر من غسل مؤمنا اذ اقصاه بعد اعتبار المفهوم وكون لفظ المؤمن لا يشمل المخالف
عدم حصول ذلك الموظف من الثواب على تغسيل غير المؤمن وهو مسلم بل يشعر بانه مكروه على ما ذكر جماعة من الاصحاب انتهى ما في
الجواهر ولكن لا يخفى عليك ضعف التمسك بما هو المطلوب هنا باطلاقات الزوج والزوجة والمحارم فانها مسوقة لبيان حكم
اخر فهي قضايا مهملة فيها لا التفات الى كون الزوج مخالفا او كون الزوجة او المحارم كذلك حجة القول الذي ذهب اليه المفيد ره امور
وقع ذكرها في كلماتهم احدها ما استدل به له الشيخ ره في التهذيب من ان المخالف للحق كافر فيجب ان يكون حكمه حكم الكفار الا ما خرج
بالدليل واذا كان غسل الكافر لا يجوز فيجب ان يكون غسل المخالف ايضا غير جائز الى ان قال والذي يدل على ان غسل الكافر لا يجوز اجماع
الامة لانه لا خلاف بينهم في ان ذلك محظور في الشريعة ثم استدل له برواية عمار بن موسى عن ابي عبد الله ع انه سئل عن النصراني
يكون في السفر وهو مع المسلمين فيموت قال لا يغسله مسلم ولا كرامة ولا يدفنه ولا يقوم على قبره وان كان اباه وفيه ان الكبرى وان كانت مسلمة
الا ان الصغرى كون المخالف محكوما عليه بالكفر ممنوع ثانيها ما ذكره بعضهم من ان تغسيل الميت انما هو لاكرامه المامور به من
جانب الشرع ولا اكرام لمخالف الحق لانكاره الامامة من اصول الدين التي هي خمسة بل من المخالفين من انكر العدل ايضا فيخرج من الدين
فيجب الحكم عليه بالكفر وحكمه عدم جواز تغسيله وفيه ان وجوب تغسيل الميت حكم شرعي تعبدي ولا عبرة بامثال النكات المذكورة
مما لا يدور مدارها الحكم الشرعي دوران المعلول مدار العلة مضافا الى ان العدل والامامة من اصول الايمان ثالثها ان الاطلاقات
الناطقة بوجوب تغسيل الميت تنصرف الى المؤمن بل ادعى المحقق البهبهاني ره انه يوجد في اكثر الاخبار قرائن على ارادته وفيه انا نمنع
من الانصراف بحجة ما ذهب اليه صاحب الذخيرة ره وان لم تكن مذكورة في كلامه ره اذ لم يزد على قوله والمسئلة قوية الاشكال وان كان الاظهر
عدم وجوب تغسيل غير المؤمن انتهى الا ان المحقق البهبهاني ره بين الوجه بقوله واستشكل الشارح ره من اطلاقات الاخبار الدالة

على تغسيل الميت وان الاطلاقات ربما كان منصرفا الى المؤمنين كما ورد في بعض الاخبار من غسل مؤمنا وانه في اكثر الاخبار قرائن على
ارادة المؤمن ثم قال والاظهر عدم الوجوب لعدم الثبوت ثم قال ويؤيده ما في بعض الاخبار من ان التغسيل واشباهه لحرمة الميت ولعله اذا
لم يكن له حرمة فلا يجب فلاحظ وتأمل انتهى وقال في الذخيرة بعد ما نقل ما حكيناه عن الشيخ ره في بيع ما لفظه ولا يخفى ان تمام هذا
الدليل يتوقف على اثبات ان المخالف كالكافر في جميع الاحكام ولم يثبت ذلك ولم اطلع على دليل يدل على وجوب الغسل لكل مسلم ولا اجماع
ههنا فالاصل يقتضي عدم وجوب تغسيل غير المؤمن انتهى ومحصله الاستناد الى اصالة البراءة لكن عرفت ادلة القول الاول هذا وقد تبع
الفاضل الاصبهاني ره تفصيل ذكره صاحب الجواهر ره في شأنه انه لم يعرف له موافقا عليه ولا وجها يركن اليه فانه ره قال في
شرح قول العلامة ره في القواعد ويجب تغسيل كل مظهر للشهادتين وان كان مخالفا عدا الخوارج والغلاة ما نصه لم ار موافقا
له على التنصيص في وجوب تغسيل المخالف ونص المفيد ره على الحرمة لغير تقية وهو الوجه عندي اذا قصد اكرامهم لنحلته او لاسلامه مع
الاستثناء لتقية او غيرها ومن التقية هنا حضور احد من اهل نحلته فان الغسل كرامة للميت لا يصلح لها غير المؤمن وانما يجب اذا حضر احد
من اهل نحلته لئلا يشيع عندهم انا لا نغسل موتاهم فيدعوهم ذلك الى ان يتركوا تغسيل موتانا او يتعذر ويمكن تنزيل الوجوب الذي قاله المص ره
عليه وان اراد الظاهر فلعله استند الى العمومات كقوله ع غسل الميت واجب ومضمر ابي خالد اغسل كل الموتى الغريق واكيل السبع و
كل شيء الا ما قتل بين الصفين وضعفه واضح ثم قال وفي المراسم والمهذب ان المخالف لا يغسل الا ... وفي الشرايع جوازه والاصل وفي ط و
النهاية والجامع كراهته ولا خلاف بين القولين بالجواز والحرمة اذا نزلت الحرمة على ما ذكرناه ولا ينافيه استثناء التقية لجواز ان يكون
الدلالة على المراد وبالجملة فجسد المخالف كالجماد لا حرمة له عندنا فان غسل كغسل الجمادات من غير ارادة اكرام لم يكن به بأس وعسى يكون
مكروها للتشبيه بالمؤمن وكذا ان اريد اكرامه لرحم او صداقة ومحبة وان اريد اكرامه لكونه اهلا له لخصوص نحلته او لان لا يخرجه عن اهل
الاسلام والناجين حقيقة فهو حرام وان اريد اكرامه لاقراره بالشهادتين احتمل الجواز انتهى وفي الجواهر بعد نقله ما لفظه وفي
كلامه مواضع للنظر لا تخفى ثم قال وكان الذي دعاه الى ذلك تعبير بعض الاصحاب بالجواز ولآخر بالكراهة وثالث بالحرمة
ورابع بالوجوب فاراد الجمع بين الجميع بعد ان ثبت عنده ان سبب منع التغسيل للمخالف انما هو جهة عدم استحقاقه للاكرام و
الاحترام والغرض ان وجوب غسل الميت لذلك ولعله ارتكب مثل هذا التفصيل في الكافر ايضا ويحتمل انه يفرق بينهما ومن المعلوم
ان من عبر بالجواز كالمصنف لم يرد ذلك بل الظاهر ارادة اثبات اصل الجواز في مقابلة القول بالمنع والا فمتى جاز وجب لعدم
معقولية غيره ويشعر بذلك تعبيره بعد عن المؤمن والمسلم حيث قال وكل مظهر للشهادتين يجوز تغسيله ومن المعلوم وجوبه بالنسبة
الى الاول فلا ينبغي الاشكال في ذلك من هذه الجهة تنبيه هل المدار في وجوب التغسيل على الاسلام وما في حكمه او على عدم
ثبوت الكفر ظاهر الاصحاب في بادي النظر هو الاول والاقوى هو الثاني ولا يبعد ان يكون مرادهم ذلك وفاقا لصاحب الجواهر ره
لدلالة العمومات الدالة على وجوب تغسيل كل ميت خرج عنها الكفار فيبقى من لم يتحقق الحكم عليه بالكفر شرعا مثل ولد الكافر المسبي
بيد المسلم بناء على طريقة من استشكل في تبعيته للسابي فيما زاد على الطهارة من الاحكام وكذا لقيط دار الكفر مع امكان تولده
من مسلم فقد تأمل بعضهم في اجراء حكم المسلم عليه قوله والشهيد الذي قتل بين يدي الامام ومات في المعركة لا يكفن ولا يغسل و
يصلى عليه قال في الصحاح الشهيد القتيل في سبيل الله وقد استشهد فلان والاسم الشهادة انتهى وقال ابن الاثير في النهاية الشهيد في
الاصل من قتل مجاهدا في سبيل الله ويجمع على شهداء ثم اتسع فيه فاطلق على من سماه النبي ص من المبطون الى آخر الاحاديث التي ذكرها
في مواردها فذكر في مادة بطن ما لفظه يعني في الحديث المبطون شهيد اي الذي يموت بمرض بطنه كالاستسقاء ونحوه انتهى
وفي مادة حرق ما نصه حرق النار بالتحريك لهبها وقد يسكن الى ان قال ومنه الحديث الحرق والغرق والشرق شهادة ومنه الحديث
الآخر الحرق شهيد بكسر الراء وفي رواية الحريق اي الذي يقع في حرق النار فيلتهب انتهى وفي مادة غرق ما لفظه الحرق شهيد
والغرق شهيد الغرق بكسر الراء الذي يموت بالغرق وقيل هو الذي غلبه الماء ولم يغرق فاذا غرق فهو غريق انتهى وفي مادة
هدم ما صورته وفي حديث الشهداء وصاحب الهدم شهيد الهدم بالتحريك البناء المهدوم فعل بمعنى مفعول وبالسكون الفعل
نفسه انتهى وفي مادة جنب ما صورته وفي حديث الشهداء ذات الجنب شهادة وفي حديث آخر ذو الجنب شهيد وفي آخر المجنوب شهيد
ذات الجنب هي الدبيلة والدمل الكبيرة التي تظهر في باطن الجنب وتنفجر الى داخل وقل ما يسلم صاحبها وذو الجنب الذي يشتكي جنبه بسبب

للدنيلة الا ان ذو للمذكر وذات للمؤنث وصاحبات ذات الجنب علما لها وان كانت في الاصل صفة مضافا فيه والمجنوب الذي اخذه ذات الجنب وقيل اراد بالمجنوب الذي يشتكي جنبه مطلقا انتهى لكن لا يخفى ان ما ذكره من الاطلاق من باب الاتساع لا يخلو عن المنع فان مثل قوله المبطون شهيد ليس من باب اطلاق الاسم وانما هو من باب الحمل بناء على التشبيه يعني انه مثل الشهيد في الاجر والثواب كما في قولهم زيد اسد وقوله الطواف بالبيت صلوة وقد اريد انه يجري عليه احكامها وقال في القاموس الشهيد القتيل في سبيل الله لان ملئكة الرحمة تشهده او لان الله تعالى وملئكته شهود له بالجنة او لانه ممن يستشهد يوم القيمة على الامم الخالية او لسقوطه على الشاهدة اي الارض او لانه حي عند ربه حاضر او لانه يشهد ملكوت الله وملكه انتهى وهذا بحسب اللغة وقد صرح صاحب المدارك بان ما وقع في عبارة المصنف تفسير الشهيد كما ان المحقق الثاني ره قال في شرح قول العلامة ره والشهيد المقتول بين يدي الامام ان قتل في المعركة صلي عليه من غير غسل ولا كفن ما نصه وقوله المقتول الخ تفسير للشهيد ولو قتل في الجهاد السائغ كما لو دهم المسلمين من يخاف منه على بيضة الاسلام واضطروا الى الجهاد بدون الامام ونائبه لا مثل المقتول في حرب قطاع الطريق فانه لا يعد ذلك جهادا انما ومحاماة عن الدين فان اطلاق الاخبار وعموم بعضها مثل قول الصادق ع الذي يقتل في سبيل الله يدفن في ثيابه ولا يغسل الا ان يدركه المسلمون وبه رمق ثم يموت بعد يقتضي كونه شهيدا بمعنى ثبوت هذا الحكم له واختاره الشهيد ره وصاحب المعتبر وعليه الفتوى ويلوح من نصه الميل اليه وحكوا عن ظاهر الشيخين المنع والعموم حجة عليهما انتهى والظاهر ان قوله ره فان اطلاق الاخبار جواب لو في قوله ولو قتل الى اخره وانه يريد الحاق هذا القسم بالشهيد في الحكم لا ادراجه في موضوعه والا كان منافيا للحكم بكون ما ذكره العلامة ره تفسيرا للفظ الشهيد وكيف كان فما ذكره المصنف من حكمه مما لا اشكال فيه وقد استدل عليه بالاجماع والنص اما الاول فمنه قول الشيخ ره في الخلاف الشهيد الذي يقتل في المعركة يدفن بثيابه ولا ينزع منه الا الجلود ولا يغسل ويصلى عليه الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة انتهى وقال في الغنية ويغسل القتيل بحق او غير حق الا قتيل المعركة في جهاد لازم فانه لا يغسل وان كان جنبا ويدفن في ثيابه الا القلنسوة والفرو والسراويل الى ان قال كل ذلك بدليل الاجماع المشار اليه انتهى وقال الشهيد يسقط تغسيل عشرة الاول الشهيد اذا مات في المعركة ولا يكفن ايضا باتفاقنا انتهى وفي ك هذا الحكم مجمع عليه بين الاصحاب انتهى بل في المعتبر ان الشهيد اذا مات في المعركة لا يغسل ولا يكفن وهو اجماع اهل العلم الا سعيد بن المسيب والحسن فانهما اوجبا غسله قالا لان الميت لا يموت حتى يجنب ولا عبرة بخلافهما واما الثاني فمنه صحيحة زرارة واسمعيل بن جابر عن ابي جعفر ع قلت له كيف رأيت الشهيد يدفن بثيابه فقال نعم في ثيابه بدمائه ولا يحنط ولا يغسل ويدفن كما هو وحسنة ابان بن تغلب بابراهيم بن هاشم عن ابي عبد الله ع الذي يقتل في سبيل الله يدفن بثيابه ولا يغسل الا ان يدركه المسلمون وبه رمق ثم يموت فانه يغسل ويحنط ويكفن ان رسول الله صلى الله عليه وآله كفن حمزة في ثيابه ولم يغسله ولكن صلى عليه ومنه ما في الفقه الرضوي وان كان الميت قتيل المعركة في طاعة الله لم يغسل ودفن في ثيابه التي قتل فيها بدمائه ولا ينزع منه من ثيابه شيء معقود الى غير ذلك من الاخبار لكن الجميع عدا الرضوي خال عن التقييد بالموت في المعركة وليس في شيء منها ما يدل على اختصاص الحكم بمن يستشهد بين يدي الامام وانما المذكور في بعضها من قتل في سبيل الله وفي ثالث من قتل بين الصفين مع ان المحكي في كلام جماعة عن الاكثر ان المراد هو المقتول في المعركة بين يدي النبي ص او الامام ع بل نسبه في الذخيرة الى الاصحاب وبحريم المقام انه قد اعتبر جماعة منهم المصنف ره في الشهيد الذي هو موضوع الحكم المذكور هنا امرين احدهما ان يكون مقتولا بين يدي الامام ع وليس المراد به ما يقتضيه الجمود على لفظه والا لزم ان يكون من اريد قتله قصاصا فهرب الى الامام ع وقتل قصاصا بحضرته شهيدا وليس كذلك وكذلك الحال لو قتل ظالم رجلا بحضرة الامام ع فلا بد من ان يكون المراد بقتله بين يديه قتله في المعركة التي بين معسكره ومعسكر اعدائه مع كونه ع حاضرا في المعسكر وعلى هذا يخرج عنه قسمان احدهما ما لو كان امير العسكر نائبه الخاص مع عدم حضوره فيقتل من المسلمين رجل في المحاربة فان اللازم ح هو ان لا يكون مثل ذلك المقتول شهيدا وثانيهما ما لو دهم المسلمين طائفة من المشركين يخاف من استيلائهم على بيضة الاسلام فقتل في محاربتهم رجل من المسلمين فان اللازم على ذلك ان لا يكون مثل ذلك المقتول شهيدا ولو اريد من القيد المذكور اعتبار كون قتله قدام المعسكر القائم بامره ونهيه سواء كان هو ع حاضرا فيه ام لا شمل من كان قتله قدام المعسكر الذي فيه نائبه الخاص لكن يخرج عنه من قتل في الدفاع عن بيضة الاسلام وكان هذا هو المبني لما ذكره في الذخيرة من الحاق نائب الامام الخاص به وربما ابدل هذا

القيد بقولهم في سبيل الله ومواجهة لا يتم بظاهره والا لشمل من خرج البغاة فقتله في اثناء مسيره بعض قطاع الطريق فلا بد من ان يكون
المراد به المحاربة لحماية الدين ولو بدفع من هجم على بيضة الاسلام مع عدم حضور الامام ع وبعبارة اخرى يكون المراد هو الجهاد في سبيل الله
كما وقع في عبارة ابن الاثير المتقدمة وفي كلام بعض مشايخنا المحققين ره ان المراد بالشهيد هنا من قتل في جهاد حق وقال المصنف ره في
المعتبر بعد ان عزى اشتراط كونه مقتولا بين يدي الامام الى الشيخين والاقرب اشتراط الجهاد السائغ حسب فقد يجب الجهاد وان لم يكن الامام
موجودا واشتراط ما ذكره الشيخان زيادة لم يعلم من النص انتهى والى هذا التعميم ذهب الشهيد في الذكرى وهو متجه وثانيهما ان يكون وقوع
موته في المعركة وقد وقع في بعض العبارات ادرك المسلمون اياه وبه رمق وهذا ايضا لا خصوصية له وكان المراد به بيان طريق الاطلاع
ومقتضى اعتبار الشرط المذكور هو انه لو مات في غير المعركة غسل وقال في الذخيرة والادلة غير ناهضة بالدلالة على ذلك بل المستفاد
من صحيحة ابان ان الحكم منوط بعدم ادراك المسلمين اياه وبه رمق سواء مات في المعركة ام لا وانه لو ادركه المسلمون وبه رمق غسل سواء
مات في المعركة ام لا واعترف بذلك جماعة من الاصحاب انتهى وقال بعض المحققين من مشايخنا ان الاقوى ان المراد به كل من قتل في
جهاد حق وفاقا للمحكي عن المبسوط والكافي والمحقق والمصنف يعني العلامة ره في محتمل التذكرة والشهيدين والمحقق الثاني وصاحبي
المدارك والذخيرة وجمع من متاخري المتاخرين ويؤيده استبعاد كثرة وقوع السؤال لفرض لا يحتاجون اليه ابدا نعم الاقوى اعتبار الموت في
المعركة والمراد بها محل الملابس بالعراك ويتفرع عليه كما في كشف اللثام وغيره انه لو انقضى الحرب وبه رمق غسل وعن المنتهى او جرح في المعركة
ثم مات قبل ان ينقضي الحرب وينقل عنها فهو شهيد انتهى ودل عليه مضافا الى ظاهر معاقد الاجماعات ان ذلك هو الظاهر من خبر
ابي خالد المتقدم وضعفها منجبر بما عرفت من الشهرة بل حكاية الاتفاق على هذا التقييد صريحا عن الذخيرة واستظهار الاجماع من مجمع
البرهان ولا فرق في ذلك بين ان يدركه المسلمون وبه رمق ام لا على ما استظهره في محكي جامع المقاصد من اطلاق الاصحاب واجماع التذكرة
ثم قال ومثله الاجماع المحكي عن المعتبر والذكرى وغيرهما واما قوله ع في حسنة ابان وغيرها الا ان يدركه المسلمون وبه رمق فلا دلالة لها على الفاية
عنوه مسلم عليها حتى في التغسيل وان لم ينقض الحرب لم ينقل عن المعركة فلعل المراد سواء الادراك الكامل اما بادراكهم اياه حيا بعد تقضي الحرب او
اما بنقلهم اياه من المعركة الى معسكرهم انتهى ويمكن ان يكون المراد بالحسنة المذكورة بيان الحكم على وجه يحصل للمكلفين طريق العمل ووجهه
قوله وكذلك من وجب عليه القتل يؤمر بالاغتسال قبل قتله ثم لا يغسل بعد ذلك مستند الحكم ما رواه في الكافي عن مسمع بن كردين عن الصادق ع
قال المرجوم والمرجومة يغسلان ويحنطان ويلبسان الكفن قبل ذلك ثم يرجمان ويصلى عليهما والمقتص منه بمنزلة ذلك يغسل ويحنط و
يلبس الكفن ثم يقاد ورواه الصدوق ره عن امير المؤمنين ع مرسلا وقال في الفقه الرضوي وان كان الميت مرجوما بدء بغسله وتحنيطه وتكفينه
ثم يرجم بعد ذلك وكذلك القاتل اذا اريد قتله قودا انتهى وفي الذكرى الطريق الى مسمع ضعيف لكن الشهرة تؤيده انتهى وقال قبل ذلك من وجب
عليه الرجم والقود يؤمر بالاغتسال والتحنيط والتكفين ثم يقام عليه الحد ولا يغسل بعد ذلك ولا نعلم فيه مخالفا من الاصحاب وبه خبر مسمع
انتهى وتنقيح المقام يتم بالتعرض لامور الاول انه هل يختص الحكم المذكور بالزنا والقود كما هو مورد الرواية او يشمل كل من وجب قتله بسبب لا
يخرجه عن الاسلام من مثل من افطر في نهار رمضان في الرابعة مثل المرتد او ساب النبي ص لانه يحكم عليهما بالكفر فلا يجب في حقه التغسيل ظاهر
عبارة المصنف ره هو الثاني وهو ظاهر الاصحاب ايضا كما في الحدائق وبه صرح في الذكرى فانه قال فيها بعد العبارة التي حكيناها الظاهر
الحاق كل من وجب عليه القتل بها للمشاركة في السبب انتهى والاظهر الاول وفاقا لصاحب المدارك ره لان الاستناد الى المشاركة في السبب قياس لا
نقول به الثاني انه قد وقع في كثير من العبارات في المسئلة انه يؤمر من وجب عليه الحد بالاغتسال والتحنيط وذكروا ان الامر هو الامام ع
او نائبه لكن الاخبار خالية من ذلك نعم كان من اعتبر الامر استند الى ان المنقول من لفظ الحديث انما هو يغسلان بالتشديد من باب التفعيل
كما قيل انه احد النقلين فالمراد بقوله يغسلان انهما يؤمران بالغسل والنقل الاخر مع انه من باب الافتعال فيكون المكلف به شرعا هو نفسهما
لتوجه الخطاب اليهما ويتبادر كلام الجماعة بان حكمهم بان من وجب عليه القتل يؤمر بما عرفت مخصوص بما اذا كان هو جاهلا لا يكون وظيفته
ذلك الثالث ان تقديم الغسل على الوجه المذكور هل هو عزيمة او رخصة قولان اولهما للسلار ره وابن ادريس ره وقال في المراسم واما من
يجب غسله عليه قبل هلاكه وهو المقتول قودا فانه يؤمر بالاغتسال والتكفين والتحنط فاذا قتل صلى عليه ودفن انتهى وقال في السرائر والضرب
الثاني يجب ان يغسل قبل موته ولا يجب غسله بعد موته وقتله وهو المقتول قودا والمرجوم فانهما يؤمران بالاغتسال لان الغسل الاول لا
الخ وهذا القول غير محكي في المستند عن ظاهر الاكثر وحكى في الدروس وثانيهما لصاحب الحدائق ره فانه ذكر فيه وجهين ثم قرب الثاني ثم قال

قال العلامة ره في ايضاح الاشتباه مسمع بكسر الميم الاولى وفتح الثانية وبينهما سين مهملة وقال في كردين بكسر الكاف وقيل بفتحها والاول اثبت عندي منه

ولعلّ الاحوط فيها ايضا انتهى و الاظهر عندي هو الاول لظهور الجملة الخبرية في امثال المقام في الانشاء الذي هو مقتضى ذلك الرابع ان
ظاهر النص و الفتوى بل صريح جماعة ان هذا الغسل انما هو غسل الميت لكنه قدّم وعلى هذا يعتبر فيه ما يعتبر في غسل الاموات من الاغسال
الثلثة مع مزج الخليطين في الاثنين منها ونحو ذلك وقد نفى صاحب الجواهر ره وجدان الخلاف فيه الا من العلامة ره في النهاية و
تبعه بعض من تأخر عنه حيث استشكل في وجوب الاغسال الثلثة وعلله بعضهم باصالة البرائة وبان المعهود في غسل الاحياء الوحدة
وباطلاق الامر بالاغتسال في النص و الفتوى فيتحقق مع الوحدة ويندفع جميع ذلك بظهور النص و الفتوى المشار اليه خصوصا الثاني
فان هذا ليس من غسل الاحياء وقياسه عليه مما لا يوافق طريقة الخاصة وما الحق فيه نظير غسل الجمعة المقدم في يوم الخميس الخامس
انه لا اشكال في الاجتزاء به عن غسل الميت الموظف بعد الموت وانه لا يصير سببا لبقائه على الطهارة وعدم عروض النجاسة التي تحصل
للغير بسبب الموت فيترتب عليه ما يترتب على غسل الميت من عدم وجوب الاغتسال على من مسه بعد موته ونحوه واستبعاد ذلك من جهة
تقديم الغسل على سبب النجاسة بعد ثبوت ذلك من النص و الفتوى مما لا وجه له اذ الاحكام الشرعية تعبدية يجب اقتفاء ما قرره الشارع
منها السادس انه لو سبق موته او قتله بسبب اخر لم يسقط الغسل الموظف بعد الموت كما جزم به في الحدائق مصرحا بانه لا فرق بين
ما لو بقي السبب الاول كالقصاص فمات او ثبت الرجم وبين ما لو ارتفع كما لو عفى الولي عن القود وقتل بسبب اخر معللا بانه سبب جديد ووقوفا
على ظاهر النص لان الحكم خارج عن مقتضى الاصول فيقتصر فيه على مورد النص وهناك فروع مذكورة في كلمات جملة من الاواخر تركناها
لقلة الحاجة اليها قوله ره واذا وجد بعض الميت فان كان فيه الصدر او الصدر وحده غسل وكفن وصلى عليه ودفن وان لم يكن وكان فيه
عظم غسل ولف في خرقة ودفن وكذا السقط اذا كان له اربعة اشهر فصاعدا وان لم يكن فيه عظم اقتصر على لفه في خرقة ودفنه وكذا السقط
اذا لم تلجه الروح هذه العبارة مع قلّتها اشتملت على بيان صور ثلث الاولى ان يوجد قطعة مشتملة على الصدر او يوجد الصدر نفسه وحكمه
التغسيل و التكفين و الصلوة والدفن ولا يخفى ان محصل هذا البيان كون مناط الحكم بالامور الاربعة المذكورة هو الصدر سواء كان معه
زيادة من غيره من اجزاء البدن ام لا وقد تعرض العلامة ره لنقل اقوال المسئلة بصورها فقال في المختلف اذا وجد بعض الميت فان كان هو
الصدر فحكمه حكم الميت يغسل و يكفن ويحنط ويصلى عليه ويدفن وان كان غيره فان كان فيه عظم غسل وكفن ودفن من غير صلوة وان لم
يكن فيه عظم لف في خرقة ويدفن من غير غسل ولا صلوة هذا هو المشهور بين علمائنا وقال ابن الجنيد ره ولا يصلى على عضو الميت والقتيل
ولا يغسل الا ان يكون عضوا تاما بعظامه او يكون عظما مفردا ويغسل ما كان من ذلك لغير الشهيد كما يغسل بدنه ولم يفصل الى الصدر
وغيره وقال علي بن بابويه ره فان كان الميت اكيل السبع فاغسل ما بقي منه وان لم يبق منه الا العظام جمعتها وغسلتها وصليت عليها ودفنتها
ثم قال لنا ما رواه علي بن جعفر في الصحيح عن اخيه موسى ع قال سألته عن الرجل ياكله السبع والطير فتبقى عظامه بغير لحم كيف يصنع به قال
يغسل ويكفن ويصلى عليه ويدفن فان كان الميت نصفين صلى على النصف الذي فيه القلب والصدر ولان الصدر و القلب محل
العلم و التكليف منوط به فهو في الحقيقة الانسان المكلف ثم قال احتج ابن الجنيد ره بما رواه محمد بن مسلم في الحسن عن الباقر ع قال اذا
قتل قتيل فلم يوجد الا لحم بلا عظم لم يصل عليه وان وجد عظم بلا لحم صلى عليه وعن محمد بن خالد عمن ذكره عن ابي عبد الله ع قال اذا
وجد الرجل قتيلا فان وجد عضو من اعضائه تام صلى على ذلك العضو ودفن وان لم يوجد له عضو تام لم يصل عليه ودفن انتهى
وقد استفيد من هذا الكلام ان الصورة الاولى حكمها جريان الامور الاربعة فيها على جميع الاقوال اما على القول الاول الذي وصف
بالشهرة فواضح واما على القول الثاني وهو ما نقله عن ابن الجنيد ره فلانه جعل معيار الجمع بين الغسل والصلوة المصرح بهما في كلامه هو
العضو التام بعظامه او العظم المفرد المراد به الجنس المشتمل على جميع عظام الميت وغير المشتمل على جميعها بقرينة استناده الى حسنة
محمد بن مسلم المشتملة على قول ابي جعفر ع وان وجد عظم بلا لحم صلى عليه لا يقال ان كلامه ره قد اشتمل على مجرد الصلوة عليه والتغسيل
مدلوله استثناء العضو التام و العضو المفرد من الميت الذي حكم بنفي الصلوة عليه و الغسل في حقه وقد نسبت اليه القول بجريان الامور
الاربعة المذكورة وذلك مما لا وجه له لانا نقول ان من يغسل ويصلى عليه لا بد من تكفينه ودفنه بطريق اولى وكانه لم يصرح بالتكفين
والدفن لما ذكرناه من الاولوية وبهذا البيان يعلم الحال بالنظر الى مذهب علي بن بابويه ره ايضا فيجري الامور الاربعة بناء عليه لانه اجرى
في العظام الغسل و الصلوة والدفن ففيما اشتمل العضو على اللحم و العظام اولى واذا وجب الغسل و الصلوة فالتكفين اولى وعلى مثل
هذا يبتني ترك ذكر الدفن في ط والنهاية والمراسم وكذا ترك ما عدى الصلوة في جملة من الكتب لظهور الاولوية وجوب ما عدا الصلوة عند

وجوبها ومن هذا البيان يعلم ان ما ذكره صاحب الجواهر ره في هذه الصورة من نفي الخلاف بين المتقدمين والمتأخرين في محله هذا وقد عرفت
انه استدل العلامة ره في المنتهى على القول الذي ذهب اليه المحقق بصحيحة علي بن جعفر ع المشتملة على قوله فان كان الميت نصفين صلي
على النصف الذي فيه القلب والصدر ولا يخفى انها انما تدل على حكم النصف الذي فيه القلب والصدر ولا دلالة فيها على ان حكم الصدر
وحده وبعينه حكم النصف المذكور الا ان يتم بعدم القول بالفصل او يستدل على خصوص حكم الصدر نفسه بالاجماعين المنقولين عن كرة
ونهاية الاحكام على وجوب الصلوة المستلزم لوجوب غيرها من الغسل ونحوه فعن الاول انه قال فيه ويصلي على العضو الذي فيه الصدر
القلب او الصدر وحده نفسه عند علمائنا وفي الثاني يصلي على ما فيه الصدر والقلب او الصدر نفسه عند علمائنا انتهى وقال في ف
اذا وجد قطعة من ميت فيه عظم وجب غسله وان كان صدره وما فيه قلبه وجب الصلوة عليه وان لم يكن فيه عظم لا يجب غسله الى ان
قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم انتهى وربما استدل بامور اخر الاول فحوى ما ستعرفه انشاء الله تعالى من الادلة الدالة على وجوب
الغسل لقطعة ذات عظم من الاجماع وغيره الثاني اجماع الغنية فانه قال فيها ولا يغسل ما وجد من ابعاض الانسان الا ان يكون
موضع صدره او يكون فيه عظم ولا يغسل السقط اذا كان له اقل من اربعة اشهر كل ذلك بدليل الاجماع المشار اليه انتهى الثالث
الاستصحاب نظرا الى عدم العلم باشتراط اجتماع الجملة في شيء من احكام الميت كالغسل وغيره وان شئت قررته بوجه اخر وهو ان
حكم التغسيل كان ثابتا لهذا الجزء في حال اقترانه بسائر الاجزاء فبعد تبدل حالة الاقتران واذا شك في بقاء الحكم السابق استصحب
وفيه ان حكم التغسيل وغيره من احكام الميت انما ورد على الميت الذي هو عبارة عن الانسان المركب من الزائل والباقي وينتفي المركب
بانتفاء بعض الاجزاء فيتغير الموضوع ويسقط الاستصحاب ولا يرد النقض على ما قلناه بانه اذا اخذ من الماء الزائد على مقدار الكر شيء
اوجب الشك في زوال الكرية لزم البناء على بقائها واجراء احكام الكر مع زوال بعض الموضوع قطعا فلو كان زوال البعض الموضوع
قادحا في جريان الاستصحاب لم يكن لذلك الحكم وجه لانا نقول انه قد قام الاجماع على جريان حكم الكر على ما كان كرا ثم شك في زوال
كريته فهو حكم خاص مورده تعبدا وليس مبنيا على حجية الاستصحاب ولذلك قال به من لم يقل بحجية الاستصحاب الرابع قاعدة عدم سقوط
الميسور بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله وفيه ان معنى قوله ع لا يسقط الميسور بالمعسور هو ان الميسور من عمل مشتمل على افراد او اجزاء لا يسقط
بالمعسور منه واين هذا من انتفاء بعض الموضوع كما هو الحال فيما نحن فيه الخامس ما علل به الحكم في المنتهى من ان الصدر والقلب محل العلم و
التكليف منوط به وهو في الحقيقة الانسان المكلف ولا يخفى ما فيه لان كون الصدر والقلب محل العلم وان كان مسلما في نفسه الا انه بالنظر الى
ما نحن فيه وجه اعتباري لا يصلح دليلا عليه وان قوله وهو في الحقيقة الانسان المكلف ممنوع تنبيهان الاول قال في الجواهر هل يلحق
بالصدر بعضه كما هو قضية بعض الادلة السابقة من الاستصحاب وعدم سقوط الميسور بالمعسور وكونه من جملة ما هي كذلك وبه صرح بعضهم او لا
كما يشعر به تعليق الحكم في العبارة وغيرها من عبارات الاصحاب على الصدر الذي لا يصدق على البعض ولعله الاقوى اذا لم يكن هو البعض المشتمل
على القلب والا كان الاقوى هو الاول للاطلاق المتقدم فتأمل انتهى وهو اشار بالتعليل بالاطلاق المتقدم الى ما حكاه عن المعتبر من مرفوعة
البزنطي المقتول اذا قطع اعضاؤه يصلى على العضو الذي فيه القلب وهي كما ترى مرفوعة لا حجية فيها اذ في المعتبر ما صورته روى البزنطي في جامعه
عن احمد بن محمد بن عيسى عن بعض اصحابنا يرفعه قال المقتول الخ وكانه ره اشار بالامر بالتأمل الى ان مورد صحيحة علي بن جعفر انما هو النصف
الذي فيه القلب والمراد به نصف الانسان المشتمل على القلب والصدر لا نصف الصدر فاجراء حكمه على نصف الصدر خروج عن مورد النص
وان المرفوعة ليست بحجة بل لا دلالة فيها على ما نحن بصدده لان المذكور فيها انما هو العضو الذي فيه القلب ونصف الصدر نصف العضو وليس
هو العضو الثاني انه يظهر من المصنف في المعتبر انه اعتبر في جريان الحكم المذكور على الصدر وجود اليدين معه لانه ذكر ما صورته والذي يظهر لي
انه لا تجب الصلوة الا ان يوجد ما فيه القلب او الصدر واليدان او عظام الميت وذكر في الاستدلال صحيحة علي بن جعفر المتقدمة ثم مرفوعة
البزنطي المذكورة ثم ذكر رواية الفضل بن عثمان الاعور عن الصادق عن ابيه ع في الرجل يقتل فيوجد راسه في قبيلة ووسطه وصدره ويداه في قبيلة و
الباقي منه في قبيلة قال ديته على من وجد في قبيلته صدره ويداه والصلوة عليه وظاهره الاستناد الى هذه الرواية وفيه اولا انها ضعيفة السند
وثانيا انه لا دلالة فيها على اشتراط وجود اليدين مع الصدر في جريان الحكم المذكور لانهما انما ذكرا في سؤال السائل وهو لا يعطي كونهما مما له
مدخل في الحكم فان السائل عن وجودهما على حسب ما وقع وقد اجاب المسؤول بما عرفت فكما يمكن ان يكون مناط الجواب هو المجموع من الصدر
واليدين كذلك يمكن ان يكون مناطه وجود الموضوع الذي يترتب عليه الحكم مع اقترانه بما لا مدخل له في شيء من جانبي الوجود والعدم وقوله

الحكم على الصدر وخصه بالحكم المذكور على الروايات التي اقتصر فيها على ذكر الصدر عن غيره وقرن بينها الثالثة استشكل في روض الجنان في تكفينه
بالقطع الثلث لعدم وجوب ستر المئزر للصدر ثم قال لكن يرد بجوازه او استحبابه وان بعض الاصحاب يرى جواز كون الثلث لفائف تستر جميع
البدن وقال في الجواهر وهل يعتبر التكفين بالقطع الثلث كما هو المنساق من لفظ التكفين في النص والفتوى او ما عدا المئزر باعتبار عدم
مدخليته للصدر فيه لعدم وصوله اليه ظاهر الاصحاب الاول وهو لا يخلو عن تامل بالنسبة الى المئزر ان لم يثبت اجماع عليه فيه تامل لعدم وضوح
دليل على التشبيه بالميت بحيث يشمل ذلك منها الا ان ربما يصنع مئزره على هيئة الميت بل لعله مقطوع بعدمه عند التامل والاشتغال الى ارادة
القطع الثلث وان لم تكن بتلك الكيفية لا دليل عليه الا الاستصحاب او قاعدة الميسور لا تصلحان لاثبات ذلك عند التامل التام ثم ذكر ان هذا
هو مبنى استشكال الشهيد الثاني ره في روض الجنان والانصاف ان عدم قابلية المحل الذي هو الصدر للثوب المئزر فيه واضح على عدم ارادة
كيفية التكفين المقرر لبدن الانسان بتمامه خصوصا مع كون الكفن في الاصل عبارة عما يغطى به وقد استعمل في هذا المعنى في الحديث فاما لنا
شاة وكفنها الصماء يغطيها عن الزعفران كذا في نهاية ابن الاثير الرابع انه هل يجب تحنيطه ام لا قال في روض الجنان في شرح قول العلامة
ره في الارشاد وصدر الميت كالميت في جميع احكامه فيجب تغسيله وتغسيل الجزء الذي فيه الصدر وتكفينه والصلاة عليه وفي وجوب تحنيطه
نظر من الحكم بكونه كالميت ومن تعذر مواضع الحنوط الواجبة ثم قال واطلاق المصنف هنا جريان الاحكام يقتضي الجزم بالحنوط فان
قلنا بالاجزاء ووضع مسمى الكافور عليه انتهى وفي الجواهر انه قد يظهر من جماعة من الاصحاب ممن اطلق مساواة الصدر او ما فيه الصدر للميت
وجوب الحنوط كما عن صريح الشيخ ره وسلار وفي القواعد فيه اشكال كما في النهاية وفي التذكرة وفي الاخير ينشأ من اختصاصه بالمساجد ومن
الحكم بالمساواة انتهى ثم ان صاحب الجواهر ره ناقش فيه بعدم ثبوت هذه المساواة في شيء من النصوص حتى يتم التمسك باطلاقها وكيف مع
اختصاص التحنيط بالمساجد بل ظاهرها الاقتصار على التكفين والتغسيل والصلاة والدفن فيما سمعت من النصوص لعدم وجوب التحنيط فمن هنا
الجزم بما عن الشهيد ره وتبعه جماعة ممن تأخر عنه من انه لا اشكال مع وجود المحل كما لا اشكال في عدمه مع عدمه ولعله على الاول ينزل ما عن
الشيخ ره وسلار كما استظهره بعضهم منهما نعم لا يشترط اجتماع جميعها فيوضع على الموجود منها بل في جامع المقاصد انه لو وجد عضو من
المساجد كاليد حنط انتهى وفي الجواهر الصورة الثانية ان يوجد قطعة غير ما ذكر ولكن يكون فيها عظم وقد ذكر للصدر انه يترتب عليها وجوب
امور ثلاثة التغسيل واللف بخرقة ودفنها اما الاول فقد استدل له بامور احدها الاجماع قال في ف اذا وجد قطعة من ميت فيه عظم وجب غسله
وان كان صدره وما فيه قلبه وجب الصلاة عليه وان لم يكن فيه عظم لا يجب غسله الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم وقال في الغنية
ولا يغسل ما وجد من ابعاض الانسان الا ان يكون موضع صدره او يكون فيه عظم ولا يغسل السقط اذا كان له اقل من اربعة اشهر كل
ذلك بدليل الاجماع المشار اليه انتهى ويؤيده ما عن المنتهى من نفي الخلاف بين علمائنا وما في جامع المقاصد من قوله ذكره الاصحاب وقال في
الجواهر لم اعثر على مخالف من الاصحاب بل قد يلوح من حيث فرع عليه الرد على وصف هذا الحكم بالشهرة كما في كلام جماعة نظرا الى ان الشهرة موردها
ما كان فيه خلاف نادر وما لا خلاف فيه يكون متفقا عليه لا مشهورا ثانيها صحيحة ايوب بن نوح عن بعض اصحابه عن الصادق ع قال اذا قطع
من الرجل قطعة فهي ميتة فاذا مسه انسان فكل ما فيه عظم فقد وجب على من مسه الغسل وهذه الصحيحة وان كان موردها القطعة المبانة من
الحي لكن صرح بعض من استدل بها بان مراده الاستدلال بفحواها ولم يبين ولكن ذكر بعض مشايخنا المحققين ره ان الاستدلال بها من وجهين
احدهما ان ثبوت غسل المس يستلزم ثبوت التغسيل كما استظهره الشهيد ره في الذكرى حيث قال وفي النهاية وظاهر ايجاب الغسل بمس قطعة فيها عظم
ابينت من حي ولم يذكر تغسيلها والظاهر تلازمهما انتهى ويظهر من هذا ذلك عن الرياض وشرح الحدائق الظاهر الاخبار والاصحاب وثانيها
ان جعلها ميتة يقتضي اجراء جميع احكام ميتة الانسان عليها اذ ليس المراد خصوص النجاسة قطعا بقرينة تفريع وجوب غسل المس لحكمة التخصيص و
تفريعه عليه لا يدل على اختصاص التنزيل به لو لم يدل على كونه اعم كما لا يخفى على المتامل نعم في التفريع اشكال اخر غير قادح في الاستدلال وهو
ان التفصيل في الممسوس بين ذي العظم وغيره ليس من احكام الميت فكيف يفرع عليه ويمكن دفعه بان مس الميت بجملته انما يوجب الغسل
باعتبار كون الممسوس ذا عظم فتامل انتهى ثالثها ما في الخلاف فانه قال فيه بعد العبارة التي حكيناها في بيان الوجه الاول ما نصه دليله
روى ان طائرا القى يدا بمكة في وقعة الجمل فعرفت بالخاتم وكانت يد عبد الرحمن بن عتاب بن اسيد فغسلها اهل مكة وصلوا عليها ورد
بضعف الرواية بل كونها من جملة ما روى بطرق المخالفين وانها ليست من روايات اصحابنا مضافا الى عدم حجية فعل اهل مكة رابعها ما في الذكرى
حيث قال بعد حكاية وجوب تغسيل قطعة فيها عظم عن الشيخين ما صورته ويلوح ما ذكره الشيخان من خبر علي بن جعفر لصدق العظام على التامة

والناقصة

والنافضة انتهى ويرد عليه ان الخبر المذكور ظاهر في وجود تمام العظام او اكثرها فلا يتم الاستدلال به على حكم قطعة فيها عظم خاصة منها
مضمرة ابي خالد اغسل كل شيء من الموتى الغريق واكيل السبع وكل شيء الا ما قتل بين الصفين فان كان به رمق غسل والا فلا وقد استدل بها
صاحب المستند ره وقال في تقريب الاستدلال بها اما الفقرة دلت على وجوب الغسل في اكيل السبع اي ما بقي منه وهو عام للكل اكيل حتى اللحم
خرج منه ما خرج بالدليل فيبقى الباقي ثم قال ولو جعلت لفظة من في قوله من الموتى تبعيضية لا بيانية كانت دلالته اوضح ولظهوره ان كانت
على البيانية ايضا ظاهرة سيما ملاحظة مرسلة ايوب بن نوح المتقدمة في غسل المس المصرحة بصدق الميتة على القطعة وفيه اولا انه يرد على
على التبعيض اعادة لفظ كل واستثناء ما قتل بين الصفين خصوصا مع تعقيبه بالتفصيل فيه بقوله فان كان به رمق غسل والا فلا فانه
يجعله نصا في ان المراد بقوله بين الصفين انما هو الانسان بتمامه وان كان بدونه ظاهر في الانسان دون ابعاضه مثله الرجل قوله
قبل مسئلة الموتى وثانيا ان دعوى ظهور لفظ الحديث في تغسيل البعض على تقدير كون من بيانية لا وجه لها ضرورة ان القطعة من
الانسان الميت مما يصدق عليه الانسان الميت حتى يجري عليها حكم التغسيل الذي جرى في الحديث على الموتى سادسها الرضوي وان كان
الميت اكله السبع فاغسل ما بقي منه فان لم يبق منه الا عظاما فاجمعها واغسلها وصل عليها وادفنها وقد استدل به صاحب المستند ره
مدعيا انجباره ضعفه بالشهرة والاجماع المنقول وفيه ان انجباره بالشهرة انما يتم على تقدير تسليم كفاية موافقة المضمون لما هو المشهور
واما ان قلنا بان الانجبار انما يتحقق فيما لو كشفت الشهرة عن عمل الجماعة من اصحابنا وكشفها عن صدوره من الحجة فلا مجال له في هذا المقام لعدم
تداول الفقه الرضوي من لدن ظهوره الى زمان العلامة المجلسي ره سابعها التمسك بقاعدة الميسور وفيه ان معنى الحديث عبارة عن ان الميسور
من شيء لا يترك بالمعسور منه فهو ناظر الى بيان حكم صورة تعسر بعض العمل لا انتفاء بعض متعلق العمل وموضوعه وتعسره والحال
فيما نحن فيه على هذا المنوال ثامنها استصحاب وجوب تغسيل ذلك الجزء وذلك لانه قبل انتفاء سائر الاجزاء كان يجب تغسيل ذلك الجزء فاذا
شك حال افتراقه بعد الانفصال عنها وشك في بقاء الحكم وزواله استصحب بقاؤه فيجب تغسيله ولا يخفى ما فيه من الاشكال لان الواجب سابقا
انما هو وجوب غسل الميت وهو عبارة عن المجموع والمفروض انه قد زال بعض الموضوع ولم يبق الا بعضه فاستصحاب الثابت للمركب بعد زوال
بعضه للبعض الآخر استصحاب الحكم الزائل موضوعه واما الثاني فقد نفي عنه الخلاف صاحب الجواهر ره وبعض مشايخنا المحققين ره لكن قد
وقع الاختلاف في التعبير عنه وقد عبر عنه المصنف ره هنا باللف كما هو المحكي عن التحرير والتذكرة ونهاية الاحكام بخلاف المحكي عن المقنعة
والشرائع وغيرها فقد وقع التعبير فيها بالتكفين وكما يحتمل ارجاع الاول الى الثاني بارادة التكفين من اللف كذا يحتمل ارجاع الثاني
الى الاول بان يراد بالتكفين اللف والثاني هو الاظهر بالنظر الى اللفظ الواقع في كتب الاصحاب فيحمل عليه لفظ التكفين وفي كلام بعض
المحققين من مشايخنا ان الظاهر هو التكفين المعهود بلا خلاف ظاهر او يعتبر ان يكون بالقطع الثلث لانه المعهود ويحتمل ان يقيد ذلك
بما لو كان محلها باقيا انتهى وربما يحكى عن بعضهم ان الاظهر هو التفصيل بانه ان كان المحل للقطع الثلث باقيا اعتبر الثلث وان كان
المحل لاثنتين باقيا اعتبر الاثنتان والا فواحدة وهو مبني على تنزيل اطلاق الجماعة لفظ التكفين على التفصيل المذكور استنادا الى قاعدة الميسور
او الاستصحاب ورده في الجواهر بانهما لا يقتضيان وجوب القطع الثلث بعد القطع بانتفاء الخصوصية السابقة وكذلك الاشتغال مع الحرز
والتعيين لحصول اليقين وانه لو كان كذلك كان محتاجا الى دليل غير الاستصحاب والقاعدة لعدم دخول ذلك تحت الميسور من المكلف به وتغير الموضوع
ويظهر مما ذكر البحث في التحنيط فيجب مع وجود شيء من محال الاجزاء الواسعة ولعل على هذا يتنزل المحكي عن الشهيد وسلار من اطلاق
التحنيط كما يومي اليه ما عن الذكرى حيث قال بعد نقله ذلك وهو حسن ان كان احد المساجد موجودا والا فلا انتهى وعندي ان ما ذكره
جيد متين لكن بعض المحققين من مشايخنا تمسك بالقاعدة المذكورة ودفع ما يتراءى من الوهن فيها بكثرة ورود التخصيص عليها وخروج
اكثر افرادها كما صرح في مورد آخر من كتبه بشهرة الحكم هنا ودعوى عدم الخلاف فيه من بعضهم ودعوى الاجماع عليه من بعض آخر ونسبته
الى الاصحاب من شيخنا الشهيد الثاني ره ولعل ذلك يكفي في انجبار القاعدة المتقدمة المستفادة من قوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم
ثم حكي عن قائل انه قال لو خرج من ذلك الصلاة ويبقى الباقي ورده بانه لا حاجة الى اخراج الصلاة لان الصلاة على العضو ليس بعضا من الصلاة
على الكل كما في الغسل انتهى والوجه في التعليل في ذيل الكلام واضح لان الثابت بالقاعدة انما هو الامر بالاتيان ببعض العمل المركب عند
انتفائه بانتفاء بعضه الآخر والعمل الذي هو الصلاة لم ينتف منه شيء بل انه بتمامه غاية ما هناك انه انتفى بعض من يصلى عليه واين هذا
من مؤدى الحديث الذي هو دليل القاعدة المذكورة ويمكن توجيه جريان القاعدة المذكورة في الغسل بان الغسل مركب من افعال متعلقة

بالأعضاء وقد انتفى بعض تلك الأفعال بانتفاء موضوعه وعدم استطاعة الاتيان بالبعض أعم من انتفائها بانتفاء موضوع الفعل الذي
هو البعض ومن انتفائه لجهة أخرى مع بقاء موضوعه وأما الثالث أعني الدفن فهو مما لا خلاف فيه كما صرح به بعضهم تنبيهان
الأول أن مقتضى صحيحة أيوب بن نوح أو مرسلته جريان الحكم المذكور في المتن على العضو المقطوع من الحي أيضا وفاقا للأكثر على ما حكي عنهم
بل عن ف دعوى الاجماع عليه لكن قال بعض مشايخنا المحققين ره أن المحكي عن ف لا يدل على ذلك فإنه قال من مس ميتا بعد برده بالموت
وقبل تطهيره بالغسل وجب عليه الغسل وكذا إن مس قطعة من ميت أو قطعة من حي وكان فيها عظم وجب فيه الغسل وخالف جميع
الفقهاء في ذلك هذا كلام بعض المشايخ والظاهر أن منع دلالة عبارته فتعينت على منع الملازمة بين وجوب تغسيل الميت وبين غسل
المس ثم إنه ره قال وكيف كان فهو يقتضي ثبوت الحكم في المقطوع من الحي مع ثبوت دلالة المرسلة على المطلوب بأحد الوجهين المتقدمين
لكن الشأن في ثبوتها على وجه يمكن الركون إليه وفي دعوى انجبارها فضعفها بالشهرة مدفوعة بأن الاصحاب لم يستندوا إليها حتى يكشف
عن فهمهم المطلوب فالمسئلة محل اشكال ولهذا توقف فيه في جامع المقاصد بل قوى في المعتبر عدم وجوب التغسيل وأقول في توضيح
المقام إنهم اختلفوا في حكم القطعة المبانة من حي فذهب العلامة ره في التذكرة إلى وجوب تغسيلها مستدلا بأن القطعة ميتة وكل ميتة
تغسل ومحصل هذا القياس ينتج أن القطعة تغسل ويمكن المناقشة فيه بأن دليل الكبرى إما أن يكون هو النص مثل قول أبي عبد الله ع
في خبر سماعة غسل الميت واجب أو يكون هو الاجماع والضرورة كما وقع الاستدلال بهما في كلام جملة من الأعاظم قال في الجواهر
هو يعني الغسل فرض على الكفاية اجماعا وسنة بل لعله من ضروريات المذهب بل الدين إلى آخر ما قال أما الأول فلأنه لا ريب في انصراف
الميت إلى الانسان الميت في ظهوره فيه فلا يشمل الجزء وأما الثاني فلعدم جريان الاجماع والضرورة في مثل هذه المسئلة التي وقع فيها
الخلاف بين أساطين علمائنا وذهب المحقق ره في المعتبر إلى أنها تدفن بغير غسل ولو كان فيها عظم معللا بأنها من جملة لا تغسل وأجاب عنه الشهيد ره
في الذكرى بقوله قلنا الجملة يحصل فيه الموت بخلاف القطعة وتوقف المحقق الثاني ره في جامع المقاصد قال في شرح قول العلامة ره في
القواعد أو كان بعضه إذا كان فيه عظم ما نصه وربما يستفاد من قوله أو كان بعضه أن القطعة المبانة من الحي المسلم يجب غسلها وهو مصرح
الذكرى وذهب صاحب المعتبر إلى دفنها بغير غسل لأنها من جملة ما لا يغسل ورده في الذكرى بأن الجملة لم يحصل فيها الموت بخلاف القطعة وفي
الدليل ضعف وكل من القولين محتمل والحمل على قطعة الميت قياس ولو قيل لو لم يجب تغسيلها لم يجب تغسيل من قطع حيا ثم أوجب قطع متفرقة
لأن كل قطعة لا يتعلق بها الوجوب لم يتم لأنه بعين هذا يلزم وجوب الصلوة على القطعة إلا أن يقال انتفى هذا بالاجماع فلا يقدح ولا ريب أن
تغسيلها أحوط انتهى والأقوى عدم وجوب تغسيلها لأصالة البرائة لكن الاحتياط حسن وليس بواجب في هذا المقام ضرورة رجوع الشك
إلى التكليف دون المكلف به الثاني أن ما ذكر كله إنما هو فيما يتعلق بالقطعة المشتملة على العظم وأما إن كان الذي يوجد من الميت هو العظم المجرد عن
اللحم فهل يجري عليه حكم القطعة المشتملة على العظم أو يحكم عليه بحكم آخر فنقول إن ذلك على قسمين أحدهما أن يكون الموجود تمام العظام
غير منفصل بعضها من بعض والآخر أن يكون بعضها أو جميعها بعد الانفصال أما القسم الأول فحكمه المدلول عليه ببعض الأخبار التغسيل
والتكفين والصلوة عليه والدفن ففي صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى ع قال سألته عن الرجل يأكله السبع والطير فتبقى عظامه بغير لحم
كيف يصنع به قال يغسل ويكفن ويصلى عليه ويدفن وفي بعضها ما عدا الصلوة مثل رواية الفضل في الذي يأكله السبع فتبقى عظامه بغير لحم
قال يغسل ويكفن ويدفن ومن المعلوم ظهور لفظ عظامه فيما ذكرنا خصوصا في هذا التركيب الذي هو إسناد البقاء إلى بعض المركب
المبني على الاتصال والرواية الأولى صحيحة ولا يعارضها الثانية من جهة عدم اشتمالها على الصلوة إذ ليس للساكت قوة معارضة الناطق
خصوصا مع كونه جامعا لشرائط الحجية بخلاف الأول ولكن الظاهر أن الصلوة على العظام مما لا يقول به أحد فقد ذكر بعضهم أن التعميم
المذكور مشتملة على ما لا يقول به أحد والظاهر أن مراده هذا لكن سيأتي من صاحب الجواهر ره الاستدلال بهما على قاعدة الميسور بالنسبة
إلى البعض من العظام ولا يتم إلا بالالتزام بأصل مضمونها فتأمل ثم أن ظاهر الروايتين إنما هو التكفين المعهود ولا صارف لهما عما هما ظاهران
فيه وأما القسم الثاني فيظهر من أصحابنا الخلاف فيه على ما اطلعنا عليه أو نقل إلينا فمنهم من ذهب إلى الحاق العظم المجرد بالقطعة
التي فيها عظم في جميع ما ذكره المصنف ره من التغسيل واللف في خرقة والدفن كابن الجنيد فيما نقل من صريح كلامه وفي بعض الكتب كما نقل عن
ظاهر كلامه وربما نقل عن الشهيد ره والمحقق الثاني ره في حاشية الشرايع وقال في الجواهر الظاهر الحاق العظم المجرد يعني بالقطعة التي
فيها العظم في جميع ما تقدم ومنهم من أنكر ذلك كما نقل بعضهم لكن قال في الجواهر لم أجد أحدا ممن أوجب تغسيل القطعة ذات العظم

صرح بعكس الوجوب ثم قال وكان ما نقله بعض المتأخرين من القول بارادة وجوب التغسيل للقطعة ذات العظم انتهى وقد ذهب الى هذا
القول بعض مشايخنا المحققين ره حيث قال هل يلحق بالقطعة ذات العظم العظم المجرد فيه قولان والاقوى العدم لعدم الدليل وفاقا
للمحكي عن ظاهر جماعة انتهى ومنهم من ذكر فيه وجهين كالفاضل الاصبهاني حجة القول الاول الاستصحاب وقاعدة الميسور وتوضيح
ذلك على ما يعطيه كلام صاحب الجواهر ره انه قام الاجماع على وجوب تغسيل الميت اذا بقي تمام اعظامه من غير لحم ودل عليه
الحسن كالصحيح ان قتل قتيل فلم يوجد الا لحم بلا عظم لم يصل عليه فان وجد عظم بلا لحم فصل عليه بعد حمله كما هو الظاهر منه على
ارادته وجد تمام العظام او ما يقرب منه عظما بلا لحم لاستلزام الصلوة الغسل واذ قد ظهر لك من ذلك كله وجوب التغسيل مع بقائه عظاما
تاما اتجه الاستدلال على وجوب ذلك في بعض العظام بالاستصحاب وقاعدة الميسور ونحو ذلك حجة القول الثاني ما عرفت الاشارة
اليه في طي ما حكيناه عن بعض مشايخنا المحققين ره من عدم الدليل ثم انه ره قال ويؤيده ما دل على ان علة الغسل هو التنظيف اذ لا
ريب ان تنظيف العظم المجرد يحصل بغسله لا بتغسيله وحيث ان الاستناد الى عدم الدليل لا مجال له مع وجود الدليل فتنكشف حوزه لك
دليل ارباب القول الآخر وابطاله فنقول ويمكن الاستدلال لهم بالقاعدة المتقدمة بعد ما ثبت برواية علي بن جعفر والفقه الرضوي وجوب
اجراء احكام الميت على من اكله السبع او الطير فبقيت عظامه بلا لحم لان وجوب تغسيل العظام المجردة مع الامكان يستلزم وجوب
تغسيل بعضها مع تعذر تغسيل الجميع ثم قال ويرد عليه ان الروايتين محمولتان على الغالب من حضور شيء من اللحم في العظام وان صح
فيهما ما نسبه الى العظام من غير لحم الا انه من باب تنزيل القليل منزلة المعدوم مع ان القاعدة غير منجبرة في المقام هذا وقد بقي الكلام
في منشأ الوجهين اللذين ابداهما الفاضل الاصبهاني ره فنقول انه ره عبارته عن وجه ان التغسيل لاجل العظم كما يكشف عنه تغسيل
القطعة المشتملة على العظم وعدم تغسيل القطعة الخالية عنه في جانب عدم وجوب تغسيل العظم المجرد وصحيحة علي بن جعفر ورواية
الفقه الرضوي في جانب وجوب التغسيل وقد تقدم متنهما ولا يخفى ضعف الاستناد الى الاول خصوصا في مقابل الروايتين اللتين احديهما
الصحيحة الثالث انك قد عرفت في كلام المصنف ره انه جعل حكم السقط الذي تم له اربعة اشهر حكم القطعة التي فيها عظم والمستند في ذلك
امران احدهما الاجماع المنقول المعتضد بما يوجب قوته قال في ف يجب غسل السقط اذا ولد وفيه حيوة فاما الصلوة عليه فعندنا لا يجب
الصلوة عليه الا بعد ان يصير له ست سنين بحيث يعقل الصلوة الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة انتهى وقال في المعتبر لا يغسل السقط
الا اذا استكمل شهورا اربعة وهو مذهب علمائنا انتهى وقال في المنتهى وقد ذهب اكثر اهل العلم الى وجوب تغسيل السقط اذا تم له اربعة
اشهر وللشافعي قولان انتهى وقد نسب الحكم المذكور في الذكرى وجامع المقاصد وروض الجنان الى الاصحاب وفي كشف اللثام لا نعرف
فيه خلافا الا من العامة وفي الجواهر لم اجد فيه خلافا بين الاصحاب فالاجماع الذي حكيناه اولا معتضد بهذه الكلمات الثاني
الاخبار منها رواية زرارة عن ابي عبد الله ع قال السقط اذا تم له اربعة اشهر غسل ومثله بعينه ما رواه احمد بن محمد عمن ذكره قال
في الجواهر لا يقدح ما في سندها بعد الانجبار بما عرفت يعني عدم الخلاف والاجماع المنقول واقول لا اشكال في ذلك بالنسبة الى
رواية زرارة لكن بالنسبة الى رواية احمد لا يخلو عن البحث لعدم العلم بكون المروي عنه هو المعصوم ومنها موثقة سماعة عن ابي
عبد الله ع قال سألته عن السقط اذا استوت خلقته يجب عليه الغسل واللحد والكفن قال نعم كل ذلك يجب اذا استوى واستشكل
صاحب ك ره في دلالة الموثقة قال بعد ذكر الروايتين ما نصه لا يخفى ان الحكم في الرواية الثانية وقع معلقا على استواء الخلقة لا على
بلوغ الاربعة اللهم الا ان يدعى التلازم بين الامرين واثباته مشكل انتهى واعترضه في الحدائق بعد ذكر العبارة فقال لا اشكال بحمد
الله المتعال بعد ورود ذلك في الاخبار الآل ومنها ما رواه في الكافي في الموثق عن الحسن بن الجهم قال سمعت ابا الحسن الرضا ع يقول قال ابو
جعفر ع ان النطفة تكون في الرحم اربعين يوما ثم تصير علقة اربعين يوما ثم تصير مضغة اربعين يوما فاذا كمل اربعة اشهر بعث الله
تعالى ملكين خلاقين فيقولان يا رب ما تخلق ذكرا ام انثى فيؤمران الحديث وعن محمد بن اسمعيل او غيره قال قلت للباقر ع ندعو للحبلى
ان يجعل الله ما في بطنها ذكرا سويا قال ندعو ما بينه وبين اربعة اشهر فانه اربعين ليلة نطفة واربعين ليلة علقة واربعين ليلة مضغة
فذلك تمام اربعة اشهر ثم يبعث الله ملكين خلاقين الخبر ونحو ذلك صحيحة زرارة وهذه الاخبار كما ترى صريحة في انه بتمام الاربعة
تمت خلقته وبذلك صرح في الفقه الرضوي يعني قوله ع اذا اسقطت المرأة وكان السقط تاما غسل وحنط وكفن ودفن وان لم يكن تاما
فلا يغسل ويدفن بدمه وحد تمامه اذا اتى عليه اربعة اشهر وتبعه على ذلك في الرياض لكن ناقش فيه صاحب الجواهر ره فقال قلت وقد يناقش

فيه بانه لا دلالة في استيذان الملكين على التامية بينهما بعد ما عرفته ويظهر من خبر زرارة عن الصادق ع قال السقط اذا تم له ستة اشهر فهو
تام وذلك ان الحسين بن علي ع ولد وهو ابن ستة اشهر ونحوه مرفوع عن احمد بن محمد المتقدم فانه بعد ان ذكر ان السقط اذا تم له اربعة
اشهر غسل قال اذا تم له ستة اشهر فهو تام فهي كالصريحة في عدم دوران الغسل مدار التمام وهو في محله فاللازم في هذا المقام هو
الحكم بدوران وجوب التغسيل مدار تمام اربعة اشهر بدلالة الاجماع المعتضد بما عرفت من كلماتهم الظاهر بعضها في الاتفاق المصرح
في جملة منها بنفي الخلاف وهي كما تعضد الاجماع تجبر ضعف ما دل على الاربعة من الاخبار ولا حاجة بنا الى دعوى التلازم بين التمام
وبين الاربعة بل نزيد على هذه الجملة ونقول ان التلازم غير ثابت واما ما في كشف اللثام من تعليل وجوب تغسيل ذي الاربعة
بحلول الروح فيه فهو مما لا مستند له مما تركن اليه النفس الا نحو مثل ما روي عن النبي ص من انه اذا بلغ اربعة اشهر ينفخ فيه الروح معارض بما
في رواية الشيباني عن الصادق ع انه اذا مضت الخمسة اشهر فقد صارت فيه الحيوة والذي يلوح من كلام الشهيد ره هو ان تمام الاربعة
اشهر مما يتفق فيه حلول الحيوة ولكن ليس ذلك من اللازم الذي لا يتخلف لانه ره قال في الذكرى ما نصه ولو نقص عن اربعة اشهر لم
يغسل لفقد الموت الذي هو عدم الحيوة عن محل اتصف بها بخلاف الاول يعني من لم ينقص عن الاربعة ثم قال ره وفي ذي اعتبر
الحيوة في وجوب الغسل والظاهر ان الاربعة مظنتها ويلوح ذلك من خبر محمد بن ... عن الباقر ع وفي خبر يونس الشيباني عن الصادق ع
اذا مضت خمسة اشهر فقد صارت فيه الحيوة وروي عن النبي ص اذا بلغ اربعة اشهر نفخ فيه الروح وفي خبر الدالي عن الصادق ع اشارة
اليه هذا ما افاده ره والوجه فيما استشعرناه من كلامه ره هو انه نقل عن الشيخ ره انه اعتبر الحيوة في وجوب تغسيله مع ان الشرط تحققها
في الوجوب ثم قال ره في مقابلة ما نقله ان الظاهر ان الاربعة مظنتها ومظنة الشيء بكسر الظاء موضع يظن فيه وجوده كما صرح به في
القاموس ومن المعلوم ان الظن بالوجود انما يقال مع توهم العدم ولا يكون الا مع انتفاء التلازم في احتمال ووقوعه ولو في بعض الاوقات
الصورة الثالثة ان لا يكون للبعض الذي وجد من الميت عظم بل كان لحما مجردا وقد عرفت ان المصنف ره قال في المتن وان لم يكن فيه
عظم اقتصر على لفه في خرقة ودفنه وعلى هذا فلا يجب تغسيله وقد استدل له في ف باجماع الفرقة وقال في الغنية ولا يغسل ما وجد
من ابعاض الانسان الا ان يكون موضع صدره او يكون فيه عظم ولا يغسل السقط اذا كان له اقل من اربعة اشهر كل ذلك بدليل الاجماع
المشار اليه انتهى وقال في الحدائق ما لفظه ولو خلت القطعة من العظم فلا غسل ولا كفن ولا صلوة انتهى اتفاقا ولولا الاجماعان
المذكوران المعتضدان بنقل الاتفاق لكان مستند نفي ما ذكر من الحكم اصل البراءة لكن بقي هنا شيء وهو انه ذكر المصنف ره لفه في خرقة وفاقا
لسلار وتبعه على ذلك العلامة ره في القواعد بل في كتبه كما في كشف اللثام وذلك مناف للاتفاق الذي نقله صاحب الغنية ره وهو هين
لانه وان كان هو ره استثنى سلارا الا انه لم يستثن العلامة ره والامر سهل بعد انحصار المخالف في واحد او اثنين بل في الجواهر ان ذلك
غير مناف للاجماع اصلا لان ما قام الاجماع على نفيه انما هو التكفين وهو عبارة عن المعهود الذي هو ادراج الميت في ثلث قطع كما
هو ما ذكره المصنف ره ومن وافقه انما هو اثبات اللف في خرقة فالمثبت غير المنفي فلا يلزم ثبوت الاجماع على نفي القطعة الواحدة وكيف
كان فالمعتمد انما هو عدم وجوب اللف في الخرقة لاصالة البراءة اذ لا مستند له وربما قيل ان المستند هو قاعدة الميسور وقال بعض
المحققين ره من مشايخنا لا دليل عليه يعني اللف في الخرقة عدا ما في الرياض من وجوب مراعاة القاعدة المتقدمة من خروج وجوب التكفين بالقطع
الثلث ويبقى الباقي وهو حسن لو وجد الجابر للقاعدة وقلنا بان المراد باللف في الخرقة هو التكفين في قطعة واحدة بحيث يراعى فيها
جميع شروط الكفن اما لو كان المراد لفه في خرقة من غير تقييده بشرائط الكفن فلا وجه لاجراء القاعدة انتهى وظاهر عبارة المصنف في المعتبر
عدم وجوب اللف في الخرقة فانه قال فيه لو كانت القطعة لحما لا عظم فيها دفنت بحالها من غير غسل ولا صلوة وقال سلار لفت في خرقة
ودفنت لنا التمسك بالاصل انتهى وكان العبارة ظاهرة في عدم وجوب اللف كما انها صريحة في وجوب الدفن والظاهر انه مما لا
ينكره احد فرع لو ابينت القطعة من حي دفنت من غير غسل ولو كان فيها عظم ولا يصلى عليها لانها من جملة لا تغسل ولا يصلى عليها
هذا ما ذكره المصنف في المعتبر بالفاظه الشريفة تتميم قد عرفت من كلام المصنف ره من ان حكم السقط اذا لم تلجه الروح حكم القطعة الخالية
عن العظم وفسر عدم ولوج الروح بان يكون له دون اربعة اشهر وكلام المصنف ره لا يخلو عن الدلالة على ذلك لانه جعل السقط الذي الحقه
بالقطعة ذات العظم عبارة عمن له اربعة اشهر فيعلم ان ما ذكره ره لا يغسل السقط المذكور ولا يكفن ولا يصلى عليه بلا خلاف اجده في شيء
من ذلك كما في الجواهر بل قال المصنف ره في المعتبر ولو كان للسقط اقل من اربعة اشهر لم يغسل ولم يكفن ولم يصل عليه بل يلف في خرقة ويدفن

نكر ذلك الشيخان في ط وغيره وهو مذهب العلماء خلا ابن سيرين ولا عبرة بخلافه ولكن المعنى الموجب للغسل هو الموت فهو مفقود هنا
ثم قال ودليله عليه من طريق الاصحاب ما رواه محمد بن الفضل قال كتبت الى ابي جعفر عليه السلام اسئله عن السقط كيف يصنع به قال السقط
يدفن بدمه في موضعه قلت لا اشكال فيه مع الاغماض عما ذكر يكفي اصل البرائة في نفي ما لم يقم على اثباته دليل ولا يتجه ما اورده صاحب
الذخيرة من ان هذه الرواية ضعيفة السند نعم يتجه ما اورده من انها خالية عن ذكر اللف في خرقة بل ظاهرها انه يدفن مجردا فتأمل ولذا
لم يحضر الميت مسلم ولا كافر ولا محرم من النساء دفن بغير غسل ولا تقربه الكافرة وكذا المرئة وروي انهم يغسلون وجهها ويديها
هذا الكلام تفصيل لما يلزم من كلامه السابق وهو اشتراط المماثلة او المحرمية والاسلام في صورة امكان المسلم والا اجتزء بتغسيل
الكافر واما الرواية التي اشار اليها فهي رواية المفضل بن عمر قال قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك ما تقول في المرئة تكون في السفر
مع الرجال ليس معهم لها ذو محرم ولا معهم امرئة فتموت المرئة ما يصنع بها قال يغسل منها ما اوجب الله عليه التيمم ولا تمس
ولا يكشف لها شيء من محاسنها التي امر الله بستره قلت وكيف يصنع بها قال يغسل بطن كفيها ثم يغسل ظهر كفيها قال في ك وهي
ضعيفة السند جدا وفي مقابلها اخبار صحيحة دالة على ما تضمنته هي فوجب اطراحها راسا انتهى ومن جملة الاخبار المشار اليها
ما رواه الصدوق ره في الصحيح عن عبد الله بن علي الحلبي عن الصادق عليه السلام انه سئله عن المرئة تموت في السفر وليس معها ذو محرم و
لا نساء قال تدفن كما هي في ثيابها وعن الرجل يموت وليس معه الا النساء ليس معهن رجال قال يدفن كما هو بثيابه ومنها ما
الشيخ ره في الصحيح عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله البصري قال سئلته عن امرئة ماتت مع رجال قال تلف وتدفن ولا تغسل ومنها ما
عن عبد الله بن يعفور في الصحيح انه سئل الصادق عليه السلام عن الرجل يموت في السفر مع النساء ليس معهن رجال كيف يصنعن به قال يلففنه
في ثيابه ويدفننه ولا يغسلنه ومنها صحيحة ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله عليه السلام قال في الرجل يموت في السفر في ارض ليس معه
الا النساء قال يدفن ولا يغسل والمرئة تكون مع الرجال بتلك المنزلة تدفن ولا تغسل الا ان يكون زوجها معها او يكون بعض محارمها
من الموثق وغيره فرواية المفضل التي اشار اليها لا تقاوم الاخبار المذكورة من وجوه صحة السند وكثرة العدد وعمل اكثر احد
بمضمون تلك الروايات المقابلة لها قوله ويجب ازالة النجاسة عن بدنه اولا المراد بالنجاسة هي النجاسة العارضة لا نجاسة الموت
لانها انما تزول بالتغسيل وهو واضح والمراد بقوله اولا هو ما قبل الشروع في الغسل كما قال في المعتبر الثاني الغسل والواجب
امامه ازالة النجاسة عن بدنه وفي المنتهى يبدء بازالة النجاسة عن بدنه ان كان عليه نجاسة وجوبا بلا خلاف انتهى والذي يحصل
من كلماتهم ان هذا الحكم من قبيل المسلمات عندهم ففي شرح الارشاد للمحقق الاردبيلي ره عند قول العلامة ره ويجب ازالة
النجاسة اولا اما الظاهر عدم الخلاف قال في الذخيرة ويجب ازالة النجاسة العرضية عن بدنه اولا قبل الشروع في الغسل والظاهر انه
لا خلاف فيه بين الاصحاب انتهى وفي كشف اللثام المتن ان هذا الحكم مقطوع به بين الاصحاب انتهى وصرح في التذكرة بالاجماع
عليه وقال في المصابيح يجب ازالة النجاسة العينية اولا للاجماع والاخبار ثم تغسيله اه وهذا المقدار يكفي لا اشكال في الاستناد
اليه وربما يتمسك في المقام باصالة الاشتغال بناء على ان التكليف بالتغسيل ثابت فاذا شك في اشتراط مثل ذلك في صحة الغسل
لم يتحقق الامتثال الا باحرازه لكن هذا انما يتم على القول بالاشتغال عند الشك في الاجزاء والشرايط واما على القول بالبرائة فلا
مجال لمثل ذلك واستدل صاحب ك ره وغيره بالاخبار قال في ك ويدل عليه روايات منها قوله عليه السلام في رواية الكاهلي ثم ابدء بفرجه
بماء السدر والحرض فاغسله ثلث غسلات وفي رواية يونس واغسل فرجه وانقه ثم اغسل راسه بالرغوة واستخير بان النسبة بين
الامر بغسل الفرج وبين الامر بازالة النجاسة هو العموم من وجه فقد يفترق كل منهما عن الاخر وقد يجتمعان فالاستدلال باحدهما
على الاخر غير سديد مع ان للازم ان يقال ان ذلك من قبيل الاداب المستحبة لكون الفرج مظنة للنجاسة ومحلا لها ويرشد اليه ما بيناه
كلام العلامة ره فانه قال فيه ثم يبدء بازالة النجاسة عن بدنه ان كان عليه نجاسة وجوبا بلا خلاف ثم يبدء بفرجه فيغسله بماء السدر و
الحرض فيغسله ثلث غسلات على جهة الاستحباب لانهما محل الاخباث ويؤيده رواية عبد الله الكاهلي عن ابي عبد الله عليه السلام ثم ابدء
بفرجه بماء السدر والحرض فاغسله ثلث غسلات واكثر من الماء هذا كلامه ره فانه ره مع نفيه الخلاف عن وجوب ازالة النجاسة
حكم باستحباب الابتداء بغسل الفرج وقال في التذكرة يستحب غسل فرجه بماء السدر والحرض لقول الصادق عليه السلام ثم ابدء بغسل فرجه بماء
السدر والحرض واغسله ثلث غسلات وهذا على جهة الاستحباب ويجب ان يبدء بازالة النجاسة اجماعا انتهى وربما علل الحكم المذكور

حرض نسخة او حفنتين من الاشنان

كتاب الطهارة

اعني وجوب ازالة النجاسة بالاحتراز عن تنجس ماء الغسل بالنجاسة الاجنبية الخارجية وهذا هو الذي استظهره المحقق البهبهاني في حاشيته بعد حكايته عن المعتبر ورام بذلك دفع ما اورده صاحب المدارك ره من المناقشة في هذا المقام وبيان ذلك انه قال في ك وقد يناقش في هذا الحكم بان اللازم طهارة المحل الواحد من نجاسة دون نجاسة وهو غير معقول ثم قال ويجاب بعدم الالتفات الى هذا الاستبعاد بعد ثبوت الحكم بالنص او الاجماع او يقال ان النجاسة العارضة مما تطهر بما يطهر غيرها من النجاسات والاولى نجاسة الموت فانما تزول بالغسل وان لم يكن مطهرا لغيرها من النجاسات فاعتبار ازالتها اولا ليطهر الميت بالغسل ثم قال وهذا اولى مما ذكره في المعتبر من ان تقديم ازالتها لئلا ينجس ماء الغسل بملاقاتها ولانه اذا وجب ازالة الحكمية فالعينية اولى انتهى وكتب المحقق البهبهاني ره على قوله ره وقد يناقش الخ ما هذا صورته يمكن ان يقال انه ليس المراد تحصيل الطهارة الشرعية بل المراد ازالة النجاسة الخارجية الاجنبية لئلا ينجس ماء الغسل بملاقاته كما ذكره في المعتبر بل لعل الظاهر هو هذا انتهى وانت خبير بما فيه لان ازالة النجاسة العارضة ان لم تفد التطهير بقيت محالها على حالها من كونه متنجسا فان لاقاه الماء الواقع عليه تنجس وان افاد التطهير منها عاد منها الاشكال الاول لان نجاسة الموت لم تزل والفرض زوال النجاسة الاخرى وهو ما اورده المستشكل من انه يلزم طهارة المحل الواحد من نجاسة دون نجاسة وانه غير معقول هذا هو الكلام بناء على ان مرادهم بازالة النجاسة اولا او بالابتداء بازالة النجاسة او وجوب الازالة امام الغسل هو وجوب ازالتها قبل الشروع في الغسل ولكن غير الفاضل الاصبهاني فسر عباراتهم المذكورة بوجه آخر حيث قال والمراد ازالة النجاسة عن كل عضو قبل تغسيله اذ لا دليل على وجوبها عن الرجلين مثلا قبل غسل الراس وان تضمن الخبر غسل الفرج قبل اول الغسلة الاولى ثم قبل اول الثانية ان خرج منه شيء بعد مسح البطن فانه مع الخصوص ليس نصا في الوجوب وان كان الاولى اتباعه وليس في المهذب الا تقديم ازالة النجاسة من غير نص على الوجوب ولا في النافع الا وجوب الازالة من غير نص على التقديم ولا في الوسيلة الا وجوب التنجية من غير نص على القبلية وبجوز عمومها لازالة كل نجاسة ولا في الكافي الا تقديمها من غير نص على الوجوب والمقنعة والنهاية والمبسوط والاقتصاد والمصباح ومختصره والمراسم والسرائر والارشاد الا تقديم تنجيته او غسل فرجه بالسدر والاشنان او احدهما وهو مستحب ليس من ازالة النجاسة بمعنى التطهير الشرعي وليس في الغنية الا وجوب غسل فرجه ويديه مع النجاسة والاجماع عليه كانه لا خلاف في وجوب تطهيره من النجاسة وان لم يتعرض له وكانه المعني بالاجماع المحكي في التذكرة ونهاية الاحكام لكن وجوب تقديمه على الاغسال مبني على تنجس ماء الغسل وفيه من الكلام مثل ما مر في الجنابة ويزيد هنا ان الميت نجس ينجس الماء لا يطهر الا بعد التغسيل فالتقديم ممتنع الا ان يجوز الطهارة من نجاسة دون اخرى ولم يعهد فالظاهر ان الفاضلين وكل من ذكر تقديم الازالة او التنجية ارادوا ازالة العين لئلا يمتزج بماء الغسل وان لم يحصل التطهير انتهى ولا يخفى ان اول كلامه يعطي خلاف ما افاده اول الكلام لان مؤدى اوله هو ان مرادهم وان كان هو تقديم الازالة الا ان المراد بالمقدم عليه تماما هو كل عضو من اعضاء الغسل فقبل تغسيل الراس يجب ازالة النجاسة عنه وقبل تغسيل الجانب الايمن ازالة النجاسة عنه وقبل تغسيل الجانب الايسر ازالة النجاسة عنه ولا يجب ازالة النجاسة عن رجله قبل تغسيل راسه ولا ازالة النجاسة عما عدا الراس من الاعضاء قبل الشروع في الغسل ومؤدى ذيله كما ترى انما هو ازالة عين النجاسة قبل الشروع في الغسل لئلا يمتزج عين النجاسة بماء الغسل وليس المراد بها التطهير ولهذا ذكر التعميم بقوله وان لم يحصل التطهير يعني وان لم يحصل بازالة النجاسة تطهير المحل مضافا الى ما يتجه على كل منهما بحياله اما الاول فلانه ملزوم لتأويل عباراتهم ومعاقد اجماعاتهم على وجه بعيد الا ترى الى قول المصنف ره في المعتبر الجاني الغسل والواجب امام ازالة النجاسة عن بدنه فانه على ما ذكره الفاضل المذكور ره يجب ان يؤول مقالته الى ان الواجب امام تغسيل كل عضو اراد تغسيله ازالة النجاسة من ذلك العضو الذي هو من بدنه وكذلك الحال في معقد اجماع العلامة ره في التذكرة فانه قال فيها يجب ان يبدء بازالة النجاسة عن بدنه اجماعا انتهى فان مقتضى ما ذكره هو ان يؤول الكلام المذكور الى انه يجب ان يبدء بازالة النجاسة عن العضو الذي يريد تغسيله من بدنه وعلى هذا القياس جميع عباراتهم التي لبثت الامتناع فيها كلام المصنف ره وكلام العلامة ره فان تكلف التاويل فيهما مما لا مجال للاجتراء عليه واما الثاني فلانه ملزوم لكفاية ازالة عين النجاسة بالمسح بخرقة ونحوها على وجه لا يبقى شيء من اجزائها وطوبتها اللاحقة بجسمه ولا اظنهم يقولون به لان الظاهر انهم يريدون زوال النجاسة بوصفها العنواني لا مجرد زوال العين الذي يبقى المحل متنجسا بعده لو كان طاهرا بحسب الاصل وايضا فان مقتضى ذلك ان لا يجب تطهير بدنه من البول اذا كان قد يبس عند الشروع في الغسل هذا وقد ذكر بعض المحققين من مشايخنا ره ما يوافق الوجه الاول فانه قال ان ظاهر اكثر الفتاوى ومعاقد الاجماعات هو وجوب الابتداء بها

لكن التامل التام فيها يقتضي بان الوجوب في كلامهم راجع الى اصل الغسل لا الى الابتداء به وان ذكر الابتداء من باب الفرد الغالب الشايع
ولكونه اسهل واسلم عن سراية النجاسة الى المواضع الاخر من بدنه ثم انه ره حاول تشييد اركان مطلوبه او تقريبه فذكر له نظيرا هو
وجوب ازالة النجاسة في غسل الجنابة مع انه ليس الواجب هناك الا تطهير كل عضو عند ارادة تغسيله فقال وهذا نظير ما ذكروه
في غسل الجنابة من وجوب ازالة النجاسة اولا ثم الاغتسال ثانيا كما عبر به في القواعد بل عن الغنية ان المفروض على من اراد غسل
الجنابة البول ثم غسل ما في بدنه من نجاسة ثم النية الى اخر كلامه ثم صرح هو بانعقاد الاجماع على ذلك وفي الحدائق انه قد صرح الاصحاب
من غير خلاف يعرف بازالة النجاسة اولا ثم الغسل ثانيا انتهى بل ظاهر الاخبار الواردة في غسل الجنابة ايضا وجوب تقديم الازالة
ثم انه ره ايد ما ذكره من حمل نظر الاصحاب الى وجوب تقديمها على الشروع في الغسل بان الذين عبروا بما يفيد وجوب تقديم الازالة على
التغسيل استدلوا بما لا يقتضي وجوب تقديمها مثل توقف التطهير عليها واولوية ازالة النجاسة العينية من ازالة النجاسة الحكمية
وصون ماء الغسل من النجاسة ثم انه ره نبه على بعض ما تقدم في كلام كاشف اللثام وغيره ثم استشعر عدم الفائدة لان بعض
الاخبار على خلاف ما ذكره فتعرض له فقال نعم في رواية العلا بن سيابة عن رجل قتل وقطع راسه في معصية الله فانه يغسل
منه اولا الدم ثم يصب عليه الماء الخبر لكن الوجه في ذلك انه مقطوع الراس لا يمكن الابتداء بتغسيله الا بعد غسل الدم من راسه
ورقبته وساير بدنه فالاستدلال به على وجوب التقديم ولو في صورة عدم توقف تغسيل عضو عليه غلط فاحش نعم هو من ادلة
وجوب تقديم ازالة النجاسة كل عضو على غسله بالنسبة الى الغير وهو كاف في ذلك بعد الاجماعات المتقدمة المحكية وما دل على انها
كغسل الجنابة او عينه بناء على المشهور من اشتراط طهارة محل الغسل فيه كما تقدم في محله هذا كلامه ره وفيه انظار لا تخفى على المتامل
منها انه ذكر ان التقييد بما يدل على كون الازالة قبل الشروع في الغسل انما هو من جهة ان ما قبله هو الفرد الغالب مراد بذلك ان
التقييد من جهة وروده مورد الغلبة ثم لا عبرة به فيكون المقصود مطلق الازالة ولو كان ازالة النجاسة كل عضو قبل تغسيله فانه يرد عليه ان
عباراتهم مختلفة فمنها ما اشتمل على التقييد ومنها ما وقع مطلقا غير مقيد وح نقول كما ان من المحتمل ورود التقييد في القسم الاول
مورد الغلبة وعدم الاعتبار بمفهومه كذلك يحتمل ان يكون الاطلاق قد ورد مورد الغلبة اعتمادا على ظهور المطلق في الفرد الغالب
المنصرف اليه فالاحتمالان متعارضان ولا وجه لترجيح ما اعتمد عليه من المحتمل الاول ومنها ان ذكر الابتداء انما هو من جهة
انه اسهل واسلم عن سراية النجاسة فانه يتجه عليه ان الاسهلية والاسلمية ليستا من الامور الواضحة التي لا يحتاج في اثباتها الاعتماد
عليها الى دليل يدل عليه حتى يكون من القراين المفهمة وح نقول ان غاية ما يتحقق في مثل هذا انما هو مجرد احتمال بناء التقييد
بالابتداء على الاسهلية والاسلمية ومن البين انه يمس الحاجة الى دليل يعين احد طرفي الاحتمال ومنها الاستعانة بان المراد
بنظير العبارة في غسل الجنابة هو تطهير كل عضو قبل تغسيله فانه يرد عليه ان كون المراد بكلام خلاف ظاهره لدليل دل على ذلك
لا يصلح قرينة على ان ما هو نظيره في سبك العبارة قد اريد به مثل ذلك المعنى المخالف للظاهر وان شئت فاختبر بنفسك انه لو صدر
من متكلم لفظ جاء زيد مثلا مرادا به انه جاء ابنه او مكتوبه لقرينة دلت على ذلك فهل يسوغ ان يقال انه اذا صدر من ذلك
المتكلم لفظ جاء عمرو مثلا فمراده به موافقة جاء ابنه او مكتوبه ومنها تاييد حمل نظر الاصحاب في تعبيرهم بالابتداء بازالة
النجاسة الى وجوب تقديمها على الشروع في الغسل بان الذين عبروا بما يفيد وجوب تقديم الازالة على التغسيل استدلوا بما لا يقتضي
وجوب تقديمها اه والمراد بذلك ما وقع من التعليل في مثل كلام العلامة ره في التذكرة حيث قال ثم يغسل فرجه بماء السدر و
الحرض لقول الصادق ع ثم ابدا بفرجه بماء السدر والحرض فاغسله ثلث غسلات وهذا على جهة الاستحباب ويجب ان يبدا بازالة النجاسة
عن بدنه اجماعا لان المراد تطهيره واذا وجب ازالة الحكمية عنه فالعينية اولى وليكون ماء الغسل طاهرا وفي رواية يونس عنهم ع
امسح بطنه مسحا رفيقا فان خرج منه شيء فانقه انتهى ويمكن الاعتذار بان لا اعتماد في اصل الحكم الا على الاجماع الذي نقله
ولا باس بعد تحقق الحكم بتعليله بما لا يكون قياسا منطقيا جامعا للشرايط وقد وقع من فقهائنا تقريب المطلوب بامثال ذلك
بعد تحصيله من دليل معتبر خصوصا في مقابلة العامة حيث انهم يكتفون في الاستدلال بما لا يكون مفضيا الى القطع والايقان
لكن هذا ان تم في كلام العلامة ره لم يتم في كلام المحقق في المعتبر فانه علل بالتعليلات المذكورة مع عدم نقل الاجماع الا ان يقال
انه كان واضحا عنده مسلما عند الجميع فاكتفى بذلك وح ثم تغسل بماء السدر بدءا براسه ثم بجانبه الايمن ثم الايسر هذا شروع في

بيان

كتاب الطهارة

بيان كيفية التغسيل وينبغي قبل التعرض لشرح الكلام ان نذكر ما هو من قبيل اللوازم مع كونه بمنزلة المقدمة وهو انه هل يجب النية
في تغسيل الميت ام لا قال العلامة ره في التذكرة يجب فيه النية على الغاسل قاله الشيخ ره واحمد وهو احد قولي الشافعي لانه عبادة فيجب فيه
النية والثاني لا يجب عملا بالاصل لان القصد تطهيره من نجاسة الموت فهو ازالة النجاسة كغسل الثوب النجس انتهى والقول الاول هو المحكي عن نه والكافي
والمهذب بل وصف بانه المشهور كما عن جماعة ونسبه في جامع المقاصد الى المتأخرين كما قربه المص ره في المعتبر تارة وجعله مقتضى المذهب اخرى
بل عن المعتبر والذكرى وجامع المقاصد حكاية الاجماع عن جماعة على اعتبارها وان ذكر في كشف اللثام وغيره انه لم يجدها فيه قلت قد
تصفحت الخلاف فلم اجد فيه الا ما نقله في الجواهر عنه وهو قوله مسألة غسل الميت يحتاج الى نية ثم قال وللشافعي واصحابه ومن وافقهم
ثم في المسألة قولان احدهما مثل ما قلناه والآخر لا يحتاج الى نية دليلنا طريقة الاحتياط لانه لا خلاف في انه اذا نوى الغسل اجزء واذا
لم ينو فيه خلاف وايضا قوله ع الاعمال بالنيات يدل على ذلك ايضا على ما بيناه في كتاب الطهارة انتهى وقال في كتاب الطهارة ما لفظه
عندنا ان كل طهارة من حدث سواء كانت صغرى او كبرى بما كانت او بالتراب فان النية واجبة فيها ثم حكى اقوال العامة الى ان قال دليلنا
اجماع الفرقة ثم قال وايضا قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الآية فكان تقدير الآية فاغسلوا وجوهكم وايديكم للصلوة
فلا يكون الانسان غاسلا لهذه الاعضاء للصلوة الا بالنية وايضا فما روي عن النبي ص انه قال انما الاعمال بالنيات وانما لكل
امرئ ما نوى فيتبين ان ما لا يكون بنية لا يكون للانسان فوجب النية وايضا فاذا نوى فلا خلاف في ان طهارته صحيحة واذا لم ينو فليس
على صحتها دليل انتهى وانت خبير بان ما تضمنته عبارته الاولى ليس الا تمسكا بقاعدة الاشتغال واما ما تضمنته العبارة الثانية من قيام
الاجماع على ان كل طهارة من حدث فالنية واجبة فيها فهو مما لا اشكال فيه الا ان الشأن في اثبات الصغرى اعني كون هذا الغسل طهارة من
الحدث وستعرف تمام الكلام انشاء الله واما القول الثاني فقد حكي عن السيد المرتضى ره وانه صرح بالمصير اليه فحكم بعدم وجوب النية في هذا الغسل و
قربه المص ره في المعتبر حجة القول الاول امور الاول الاصل والمراد به قاعدة الاشتغال نظرا الى رجوع الشك الى الشك في طريق الامتثال
اذ لا يقع التقييد بقصد التقرب في الخطابات الشرعية قيدا للمامور به حتى يدفع باصل البراءة عند الشك فيه فان الاتيان بالمامور به مما
يوجبه العقل وكذا الاتيان استنادا الى الصدور عن امر الامر ولهذا ذكروا ان الموافقة للمامور به على سبيل الاتفاق مما لا يكتفي به العقل
بل لا بد من الاتيان به لانه مامور به ومن هنا نقول ان هذا مقتضى الاصل الاولي المستغني عن بيان الشارع وانما المحتاج الى البيان هو
بيان خلاف ما لا يعتبر فيه الاتيان لانه مامور به وعلى هذا يندفع ما قيل من انا اذا وجدنا الواجبات في الشرع على ضربين تعبدي وتوصلي
مست الحاجة الى التمييز بينهما ولا يحصل الا ببيان الشارع فلا بد عند اشتباهه من جريان اصل البراءة لنفي القيد الزائد المشكوك فيه ولا مجال
ح لقاعدة الاشتغال لان هذا المقال انما يتم لو كان الامران متساويين في مرتبة ولهذا لا يصح تعيين احد الطرفين اعني المشتمل على الزيادة
ومقابله الا ببيان الشارع واما اذا كان احدهما موافقا للاصل العقلي وان كان هو المشتمل على الزيادة وكان ثبوت الطرف الآخر من اسقاط
الشارع ذلك القيد الزائد فح لا مجال الا لقاعدة الاشتغال عند الشك غاية ما هناك ان للشارع ان يتصرف في طريق الاطاعة ويكون
تصرفه موجبا لانعزال حكم العقل لكن لا ريب في ان المرجع عند الشك في وقوع التصرف من الشارع انما هو العقل والاصل فان قلت ان
الاصل المذكور محكوم عليه بان الظاهر من حال الامر ان متعلق الامر هو المطلوب والداعي الى طلبه ليس امرا خارجا عنه كالتقرب في التعبديات
وانما هو حصول نفس الفعل كاداء الدين والمصالحة ونحوهما ولازم هذا انما هو كون المطلوب من قبيل الامور التوصلية التي لا يعتبر
فيها نية التقرب قلت كون متعلق الامر مطلوبا مما لا اشكال فيه واما كون ظاهر حال الامر نافيا لما عداه فهو ممنوع بل ليس هناك
الا الظهور لسكوته عن نفيه واثباته فالامر موكول الى العقل وهو يحكم بوجوب الاطاعة وانها لا تحصل الا بالاتيان بذلك المامور به
استنادا الى الامر الثاني عموم الكتاب والسنة مثل قوله تع فاعبدوا الله مخلصين له الدين وذلك دين القيمة وقوله ع انما الاعمال
بالنيات ولا عمل الا بنية وانما لكل امرئ ما نوى وفيه انه لا دلالة لما ذكر من الادلة على ما هو المبحث اما الاية فلانها متعرضة لبيان
امرين احدهما من اصول الدين والآخر من فروعه اما الاول فهو اتخاذهم الله معبودا بمعنى اعتقادهم بالالهية واما الثاني
فهو اخلاصهم له في مقام العمل ونفيهم لغيره في مقام الاطاعة والانقياد بمعنى ان لا يريدوا باعمالهم الا وجه الله بان يخلصوها
عما عداه حتى من باب استعمال الرياء واما الاخبار فلانها ليست مسوقة لتفسير العمل وبيان مفهومه بانه عبارة عما اقترن بالنية ولا لبيان صدقه فقط
في الخارج لان ذلك كله مناف لحقيقته ولا لبيان نفي صحته الا مع الاقتران بالنية لان الواجبات التوصلية اكثر من الواجبات التعبدية

بل المراد

بل المراد بيان ما يعود نفعه الى العامل حتى يترتب عليه الثواب والعقاب فهذه الاخبار في الحقيقة بيان لموضوع ما ورد من ان الناس
مجزيون باعمالهم ان خيرا فخيرا وان شرا فشرا ومن البيّن ان ذلك مقام آخر لا دخل له فيما نحن فيه الثالث ما دل على انه مثل غسل
الجنابة كصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال غسل الميت مثل غسل الجنب وان كان كثير الشعر فرد عليه الماء ثلث مرات بل في بعض الاخبار
المستفيضة انه عينه فمنها رواية محمد بن سليمان الديلمي عن ابيه عن ابي عبد الله ع قال في حديث ان رجلا سال ابا جعفر ع عن الميت لم
يغتسل غسل الجنابة قال اذا خرجت الروح من البدن خرجت النطفة التي خلق منها بعينها منه كائنا ما كان صغيرا او كبيرا ذكرا او انثى
فلذلك يغسل غسل الجنابة وبمعناها اخبار اخر وفيه ان القسم الاول من الاخبار ظاهر في التشبيه في اصل كيفية العمل فلا مجال للتمسك
بعموم التشبيه في النية على تقدير اعتبارها خارجة عن العمل المنوي ههنا وخارجا فلا اثم لها وجه الشبه حتى يتمسك بعمومه في اثبات وجوبها
مضافا الى ان المعتبر في نية غسل الجنابة انما هي نية المغتسل وهي ههنا متعذر ونية الغاسل يحتاج الى دليل ومنها يظهر الجواب عن الاخبار
الاخيرة الدالة على انه عينه ويمكن ان يقال ان تشبيه الغسل بالفتح بالغسل بالضم غير معهود ولا مناسب فلا جرم تغسيل الميت غسل العتم ونحو
مما اخذ فيه رفع الحدث الذي لا يرتفع الا بالنية وكذلك يقال ان امر الشارع بتغسيل الميت غسل الجنابة يستفاد منه بقرينة كون الغرض
رفع الجنابة الحكمية او الحقيقية عنه التي لا تحصل الا بعد اثبات هذا العمل على وجه العبادة انه لم يتول هذه العبادة عنه لا توكل مجرد الفعل
الصوري الذي لا يترتب عليه اثر فهو في الحقيقة نائب عن الميت في ايجاد العمل الذي هو عبادة حجة القول الثاني ما حكي الاستناد اليه عن
السيد ره وهو ان هذا الغسل تطهير للميت من نجاسة الموت فكان كغسل الثوب واقول مما بيناه يعلم الجواب عما استدل السيد ره من انه ازالة
خبث وذلك لان ازالة الخبث انما يترتب عليه على تحققه على وجه العبادة كما عرفت استفادته من ادلة وجوب تغسيله غسل الجنابة مضافا الى
انه لو كان مجرد ازالة خبث لسقط التكليف به بمجرد وقوع هذا الفعل بكيفية الخاصة باي وجه اتفق وان لم يصدر من انسان مكلف مختار
كما هو الحال في ازالة الخبث والظاهر ان ذلك مما لا يلتزم به احد واما وجه تردد المصنف فهو ما تضمنه كلامه في المعتبر فانه قال وفي وجوب النية
فيه على الغاسل عندي تردد وقد قال في الخلاف بوجوبها واستدل باجماع الفرقة ومنشا التردد انه تطهير للميت من نجاسة الموت فهو ازالة
نجاسته كغسل الثوب النجس والاحوط ما ذكره الشيخ ره انتهى والاقوى هو القول الاول والعمدة في اثباته هو الوجه الثالث فان ابيت عنه لم
يكن مناص من قاعدة الاشتغال كما بيناه ثم انه يتفرع على ذلك فروع الاول انه هل يجزي نية واحدة للاغسال الثلثة او انه لا بد في كل
منها من نية مخصوصة فيه خلاف فذهب صاحب الجواهر ره الى الاول ناقلا له عن صريح جماعة وظاهر اخرين وذهب جملة منهم الشهيد الثاني
ره في الروضة والروض وصاحب الرياض الى الثاني وذهب المحقق الثاني الى التخيير بين النية الواحدة والتثليث وفصل بعض مشايخنا
في المسئلة على ان النية عبارة عن الصورة المخطرة او انها عبارة عن الداعي فالتزم على الاول بالتثليث وعلى الثاني بالاكتفاء عليه
بنية واحدة حجة القول الاول ما ذكره في الجواهر من ظهور الادلة من كونه عملا واحدا من حيث اطلاق اسم غسل الميت عليه في
كثير من الاخبار بل كالصريح المشتملة على بيان كيفيته بعد السؤال عن غسل الميت ومثلها المشتملة على تعداد الاغسال وعدم ترتب الاثار الا عليه
جميعه ولقول الصادق ع في المستفيض بعد ان سئل عن الجنب اذا مات اغسله غسلا واحدا يجزي عن الجنابة والموت اذ من المعلوم ان المراد
غسل الميت وقد عبر عنه بالواحد ومن هنا قال في الحدائق ان غسل الميت غسل واحد وان اشتمل على ثلثة اغسال انتهى حجة
القول الثاني عموم ما دل على انه لا عمل الا بنية وما ضاهاه من الاخبار فالاصل يقتضي ايجابها لكل ما يصدق عليه انه عمل بل لكل ما شك
في كونه عملا واحدا او اعمالا متعددة بل لولا الاجماع على عدم وجوب تجديدها في اجزاء العمل الواحد لكان الحجة ذلك فيها ايضا وكيف
مع ظهور الاعمال المتعددة المستقلة في المقام كما يومي اليه تشبيه كل واحد منها بغسل الجنابة في النص والفتوى وما سياتي من عدم سقوط
بعضها عند تعذر الاخر ومع ذلك فهو الموافق للاحتياط حجة القول الثالث ما ذكره في جامع المقاصد في طي كلام وتخير بين نية واحدة
ونيات ثلث عند اول كل غسلة لانه في المعنى عبادة واحدة وغسل واحد مركب من مجموع غسلات يترتب على فعله امور فهو ينوي له
عند اول الغسلات وفي الصورة ثلثة اغسال لوجوب الترتيب في اعضاء كل مرة وثبوت التشبيه بين كل مرة وغسل الجنابة في النصوص و
كلام الفقهاء فلا يمتنع افراد كل غسل بنية عند اوله انتهى واعترض صاحب الجواهر ره فقال ومن العجيب في جامع المقاصد من التخيير بين النية
الواحدة والتثليث عملا بالامارتين الموجبتين للتعدد والاتحاد وفيه منع واضح بل هو كالمتدافع عند التامل بل يمتنع تصحيحه هنا
بعدم جواز تجديد النية في اجزاء العمل الواحد الا اذا اريد بتجديدها ارادة التقرب بالجزء نفسه لا من حيث الجزئية ثم لا اعتبرية التقرب

بالأجزاء من حيث الجزئية او مع عدم قصد شيء من ذلك والمدار من ذلك تعرف انه كان الأحوط هنا تجديد النية من دون تعرض للجزئية
وعدمها فتأمل جيداً ولعل التفصيل الذي حكيناه عن بعض مشايخنا اقتفاء لما ذكره بقوله وعلى المختار فهل يعتبر في كل غسل من الأغسال الثلاثة
نية مستقلة الأقوى نعم بناءً على جعل النية هي الصورة المخطرة والأصل وعموم اعتبار النية في كل عمل ولو كان جزءاً من واجب نعم ما هو حجة على
جعلها عبارة عن الداعي فالأقوى الاكتفاء بنية واحدة ثم قال والأحوط نية الجميع في الابتداء وتجديد النية لكل من الأخيرين
عند الشروع فيه والأحوط منه في الأول تعيين نية الجميع ونية خصوص ما فهم انتهى ومعلوم انه لا بد من ان يكون مراده بالأصل قاعدة الا
شتغال وجريانها في المقام مبني على ما بيناه الثاني انه لو كان هناك رجلان مباشران لامر الميت لم يكن ريب في ان النية انما هي وظيفة
الغاسل حقيقة دون من يوصف بكونه مغسلاً للملابسة لكن قد اختلف كلماتهم في تعيين افراده ففي الذكرى انه لو اشترك في غسله جماعة نووا و
لو نوى الصاب وحده اجزأ لانه الغاسل حقيقة ولو نوى الآخر فالأقرب الاجزاء لان الصاب كالآلة انتهى واورد عليه بانه لا يخلو اما ان يكون قد
اراد ان النية من الصاب صحيحة وان لم يصدق عليه انه غاسل او يكون اراد ان النية منه صحيحة لانه غاسل وكلاهما ضعيف اما الأول فلان النية
كل عمل هي وظيفة نفس العامل دون غيره واما الثاني فلان الغسل ليس الا عبارة عن اجراء الماء فالغاسل عبارة عن مجري الماء ولا يصدق
على غيره وهو واضح وقد اجاد المحقق الثاني ره في تنقيح المقال في هذا المقام حيث قال ويجب صدور النية من الغاسل اعني الصاب للماء
فلو نوى غيره لم يجز ولو اشترك جماعة في غسله فان ترتبوا بان غسل كل واحد بعضها يعني بعض الغسلات اعتبرت النية من كل واحد عند اول فعله
لامتناع ابتناء فعل كل مكلف على نية مكلف آخر وان اجتمعوا في الصب فالظاهر اعتبار النية من الجميع لان التغسيل مسند الى جميعهم ولا اولوية
ولو كان بعضهم يصب الماء والبعض يقلب فالأفضل للمقلب ان ينوي ثم قال واكتفى في الذكرى بكون النية منه محتجاً بان الصاب كالآلة وليس
بشيء لان العامل حقيقة من يصدر منه الغسل وحقيقته لا تستلزم امراً زائداً على اجراء الماء على المحل انتهى وذكر في الجواهر انه لو فرض امكان تعدد
الغاسل بحيث يصدق على كل واحد منهم انه غاسل حقيقة لم يعتد الاجزاء بنية احدهم ولا يصح حينئذ كون احدهم ليس من ذوي النيات المعتبرة
كالمجنون وان قدح ذلك فيما لو اشترك الغسل بحيث يسند الى المجموع لا الى كل واحد فتأمل انتهى وكلامه في بادي النظر يحتمل لوجهين احدهما ان
يكون مراده بتعدد الغاسل ان يكون الغسل بالسدر غير الغسل بالكافور وهو ايضاً غير الغسل بالقراح وثانيهما ان يكون مراده بتعدد الغاسل
هو التعدد في الجميع بان يكون اثنان مباشرين لتمام الاغسال الثلاثة ويكون مع ذلك كل واحد منهما يصدق عليه انه مغسل فان اراد
الأول فهو متجه وان اراد الثاني فهو غير سديد لان ذلك مما لا يعقل تحققه في الخارج ولكن ذكره بعد الكلام المذكور ما يصير قرينة على
انه اراد الوجه الثاني فيتجه عليه ما اوردناه وذلك لانه قال بعد كلامه الذي ذكرناه بلا فصل ولو ترتب الغاسلان اعتبرت النية من كل منهما وتوضيح
المقام انه اذا تعدد مباشر تغسيل الميت كما اذا كانا اثنين فان ذلك يتصور على وجهين احدهما ان يكون الاثنان مشتركين في الصب والتقليب
من اول العمل الى آخره وثانيهما ان لا يكونا مشتركين على الوجه المذكور اما الأول فحكمه وجوب النية عليهما جميعاً لان المفروض صدور الفعل
منهما جميعاً فلا يكفي نية احدهما وحده لانه يقتضي فعل الآخر خالياً عن النية مع كونه غير مندرج فيما نواه الآخر ولا مجال لجريان الاستقلال ح
فينوي كل منهما التغسيل على وجه الانضمام او على وجه الشركة فينطبق على ما يصدر منه من العمل واما الثاني فهو على قسمين احدهما ان يكون
عمل كل واحد منهما مترتباً على عمل الآخر بان يغسل احدهما بالسدر والآخر بالكافور مثلاً وح لا بد من نية كل منهما عند الشروع في ذلك العمل
لانه لا عمل الا بنية ولانه يمتنع ابتناء عمل مكلف على نية مكلف آخر وثانيهما ان يكون عمل احدهما مغايراً للآخر في الجنس بان يكون احدهما صاباً
والآخر مقلباً وهذا على قسمين الأول ان يكون المقلب لا يصدر منه الا التقليب كما هو الظاهر من لفظه ويكون ح بمنزلة غير الانسان اذا كان
مقلباً كالحيوان او الهواء مثلاً وهذا القسم لا عبرة بنيته لانه كالآلة مثلما لو كان هو واحد خدامه المأمورين بامره فحضر وليّاً امره بالتقليب
متى اراد ولا يصدر عن امره في هذا الحال ذكر بعضهم انه يحتمل ان يقال هنا بكفاية النية من المقلب الى ان قصد الغسل بتقليبه يصدق الغاسل
عليه فيكون كما لو وضع الميت تحت ميزاب جار مثلاً وقلبه بقصد الغسل كما اختاره في الذكرى ونفى عنه البعد بعض مشايخنا وفي المستند بعد
حكاية ذلك عن الذكرى ما لفظه وقواه والدي ره في اللوامع لان الجريان في بعض الاعضاء وان حصل بفعل الأول الا ان حصوله في البعض
الآخر يتوقف على فعل الثاني ولتصريح المعتبرة بان الثاني هو الغاسل كموثقة سماعة عن رجل مات وليس عنده الا النساء قال تغسله امرأة
ذات محرم وتصب النساء عليها الماء ونحوها موثقة البصري وحسنة الحلبي والرضوي وغيرها ثم قال ولا يخفى ان مقتضى الدليل الأول اشتراكهما
ومقتضى الثاني اختصاص الثاني لعدم وجه لاجزاء نية احدهما انتهى ومراده بأحدهما هو الكلي الذي حكم المغسل بالتخيير بين فرديه فلا ينافي

اقتضاه الدليل الثاني خصوص الثاني واذ قد عرفت ذلك فلنرجع الى كلام المصنف ره فنقول هنا يحكي عن سلار ره جعلنا انه يجب تغسيل الميت ثلث غسلات اولها بماء السدر ثم بماء الكافور ثم بالماء القراح ومستندهم في ذلك ما رواه ابن مسكان في الصحيح عن ابي عبد الله عم قال سئلته عن الميت فقلت اغسله بماء وسدر ثم اغسله على اثر ذلك غسلة اخرى بماء كافور وذريرة ان كانت واغسله الثالثة بماء قراح ثلث غسلات لجسده كله قال نعم قلت يكون عليه ثوب اذا غسل قال ان استطعت ان يكون عليه قميص فغسله من تحته وسيأتي الذريرة بالذال المعجمة المفتوحة عطر كما في القاموس وقال في ثلج العرفين هو ما انحت من قصب الطيب وقيل هو نوع من الطيب مجموع من اخلاط فسرحاتي عائشة طيبت رسول الله ص لاحرامه بذريرة انتهى وقال في مجمع البحرين الذريرة بفتح المعجمة فتاة قصب الطيب وهو قصب يجاء به من الهند كانه مجمع البحار وغيره وعن بعض الفضلاء ان قصب الذريرة هي التي تسمى نجد بها وقد اصلها في لحمه بعض الرساتيق وتحيطها حيات والطريق اليها على عدة عقبات فاذا طال ذلك القصب ترك حتى يجف ثم يقطع عقدا وكعابا ويعبى بالجوالق فاذا اخذ على عقبة من تلك العقبات المعروفة صار ذريرة وان سلك به على غير تلك العقبات بقي قصبا لا يصلح الا للوقود وفي حديث التكفين وذر على كل ثوب شيئا من ذريرة وكافور ولعل المراد مطلق الطيب المسحوق كما ذكره بعض الفضلاء انتهى وما رواه الحلبي في الحسن عن ابي عبد الله عم قال اذا اردت غسل الميت فاجعل بينك وبينه ثوبا يستر عورته اما قميصا او غيره ثم تبدء بكفيه وتغسل راسه ثلث مرات بالسدر ثم سائر جسده وابدء بشقه الايمن فاذا اردت ان تغسل فرجه فخذ خرقة نظيفة فلفها على يدك اليسرى ثم ادخل يدك من تحت الثوب الذي على فرج الميت فاغسله من غير ان ترى عورته فاذا فرغت من غسله بالسدر فاغسله مرة اخرى بماء وكافور وشيء من حنوطه ثم اغسله بماء بحت غسلة اخرى واما سلار فقد ذهب الى ان الواجب مرة واحدة بالقراح والباقي مستحب قال في المختلف احتج سلار بما رواه الحسين بن سعيد عن علي عن ابي ابراهيم عم قال سئلته عن الميت يموت وهو جنب قال غسل واحد ان اشتد التواحد مع الجنابة فمع عدمها اولى ولان الاصل براءة الذمة ثم اجاب عن الاول بان المراد بذلك عدم وجوب غسلين احدهما للجنابة والاخر للميت وليس فيه دلالة على صورة النزاع لان غسل الميت عندنا واحد الا انه يشتمل على ثلثة اغسال وعن الثاني بان الاصل يخالف مع ورود التكليف بخلافه وقد بيناه هذا وقد بقي في المقام شيء وهو ان الترتيب بين الاغسال الثلثة بتقديم الغسل بالسدر ثم بتقديم الغسل بالكافور هل هو واجب او مندوب فالمشهور هو الاول خلافا لابن حمزة فانه حكي عنه انه قال باستحباب الترتيب مع وجوب اصل الاغسال الثلثة وذلك لانه قال يجب تغسيله ثلث مرات ثم ذكر المستحب وعد فيه غسله اولا بماء السدر وثانيا بماء الكافور وثالثا بماء القراح فاستفاد منه بعض الناظرين في كلامه كالعلامة ره ان الترتيب بين هذه الاغسال عنده ليس واجبا وان كانت هي بانفسها واجبة والذي يعطيه عبارة كاشف اللثام هو انه فهم من ابن حمزة استحباب اشتمال الغسلين الاولين على الخليطين وعدم اشتمال الثالث على شيء لانه قال المشهور وجوب ان يكون احد الاغسال بماء السدر والاخر بماء الكافور والاخر بماء القراح تعين اذ لكن وجوب الثلثة واستحبه ابن حمزة وسعيد ولعله للاصل والتشبيه بغسل الجنابة وخلو بعض الاخبار عن السدر كخبر الكاهلي وقول الصادق عم في خبر ابي العباس تبدء بميامنه وتغسله بالماء والحرض ثم بماء وكافور ثم تغسله بالماء القراح وضعف الجميع ظاهر انتهى ثم انه ذكر جماعة من المتاخرين انه يسقط الترتيب في الغسل بغمس الميت في الماء غمسة واحدة تعويلا على رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر عم قال غسل الميت مثل غسل الجنب قال ره وهي ضعيفة السند فالخروج بها عن مقتضى الاخبار المستفيضة الواردة في كيفية الغسل مشكل جدا انتهى واعترضه المحقق البهبهاني في الحاشية بانها ليست ضعيفة بل الظاهر انها حسنة ويؤيدها اخبار كثيرة منقولة في جملة غسل الميت انتهى وقال بعض المحققين من مشايخنا ان مقتضى ظاهر جعله كغسل الجنابة او عينه جواز غسل الميت في الكثير ويسقط الترتيب وفاقا للمحكي عن المصنف يعني العلامة ره وولده والشهيدين والمحقق الثاني وبعض من تاخر عنهم رضوان الله عليهم ثم انه حكي عن بعضهم اضعاف التمسك بالتشبيه بعد ظهوره في العموم بحيث يشمل بدلية الرمس عن التغسيل فيبقى اصالة التوقيفية التي مقتضاها عدم الرخصة سليمة معتضدة بظاهر الاخبار المفصلة لكيفيته على وجه مغاير للرمس في حكى الاستشكال في ذلك عن التذكرة والنهاية ولكن احتمال العدم عن جامع المقاصد تقوية عن كاشف اللثام وبعض معاصريه ثم انه ورد على ذلك بانه انما يتطرق في صحيح ابن مسلم الدال على التشبيه دون الاخبار المستفيضة الدالة على ان الميت جنب يغسل غسل الجنابة وكذلك الاخبار الدالة على ان المقصود تنظيف الميت ثم قوى القول بجواز الارتماس ونبه على ان الاحتياط في خلافه وهو جيد وينبغي ان نعلم ان الاكتفاء بالرمس عن الترتيب يتصور على وجوه احدها الاكتفاء برمسة واحدة عن مجموع الاغسال الثلثة وثانيها الاكتفاء برمسة واحدة عن كل من الثلثة بان يرمس بماء السدر لا

عن صبه عليه وهكذا وثالثها الاكتفاء برمس كل عضو في كل من الاغسال الثلثة فيرمس راسه في الغسل بالسدر ثم يرمس جانبه الايمن ثم يرمس جانبه الايسر
وعلى هذا المنوال في الغسلين الاخيرين اما الاول فليس محل البحث قطعا اذ لا اشكال في تعدد الاجزاء عندهم قطعا وهو واضح واما الثاني
فليس محل البحث ايضا لان الظاهر جوازه عندهم لانه يأتي على ما دل من الاخبار على الترتيب بين تغسيل الراس وتغسيل الجانب الايمن وتغسيل الجانب
الايسر فيختص محل البحث في الثالث وقد عرفت ان الاقوى جوازه لانطباق الاخبار عليه هو المشهور الاول فيما يطلق في المقام ان السدر مما يقع عليه الاسم
ظاهر العبارة ان المراد بالاسم انما هو اسم السدر ويتحقق ذلك بالقاء اقل ما يسمى سدرا والظاهر منها ما ذكره العلامة ره في القواعد بقوله
ويطرح فيه من السدر ما يقع عليه اسمه وعن جماعة انهم عبروا بشيء من السدر وعن الجامع قليل من السدر وبهذه العبارات كلها مطابقة وفي ك
ان المشهور بين الاصحاب انه يكفي من الخليط مسمى السدر والكافور ومنها ما عليه في الجواهر يتحقق اسم السدر المأمور بالغسل به في الاخبار
اذ لا مقدار له ولما في صحيح ابن يقطين ويجعل في الماء شيء من سدر وشيء من كافور وقدر المفيد ره السدر برطل وابن البراج ره برطل ونصف و
اعتبر بعضهم سبع ورقات وفي ك ان الاصح اعتبار ما يصدق عليه الاسم المضاف الى الماء بان يقال انه ماء السدر وماء الكافور وهو الحق الذي لا
محيص عنه لان الاخبار وردت بعبارتين احديهما الاضافة مثل ماء السدر وماء الكافور والاخرى مثل بماء وسدر وبماء وكافور وهما متوافقتان
في المؤدى فلابد من مراعاته ثم انه ره فرع على ما ذكره انه لو كان السدر ورقا غير مطحون ولا ممرس لم يجز وكذا لو كان قليلا على وجه لا يصدق على الماء
الذي قد وضع فيه الاسم المذكور ولو خرج الماء بالخليط عن كونه مطلقا ففي جواز التغسيل به قولان واطلاق الاخبار واتفاق الاصحاب على ترغية
السدر كما نقله في الذكرى يقتضيان الجواز والمراد بالقراح هنا الماء المطلق واعتبر بعضهم خلوه عن السدر والكافور حتى لو لم يوجبا سلب الاطلاق
وربما قيل باشتراط خلوه من كل شيء حتى التراب ولا وجه له وتوضيح المقام ان اختلف متون الاخبار فمنها ما رواه يعقوب بن يقطين قال
سألت العبد الصالح ع عن غسل الميت افيه وضوء للصلوة ام لا فقال غسل الميت تبدأ بمرافقه فتغسل بالحرض ثم تغسل وجهه وراسه
بالسدر ثم يفاض عليه الماء ثلث مرات ولا يغسل الا في قميص يدخل رجل يده ويصب عليه من فوقه ويجعل في الماء شيئا من السدر وشيئا من
كافور ولا يعصر بطنه الا ان يخاف شيئا قريبا فيمسح رفيقا من غير ان يعصر ثم يغسل الذي غسله يده قبل ان يكفنه ثلث مرات ثم اذا كفنه
اغتسل ومنها ما رواه معوية بن عمار قال امرني ابو عبد الله ع ان اعصر بطنه ثم اوضيه بالاشنان ثم اغسل راسه بالسدر ولحيته ثم افيض
على جسده منه ثم ادلك به جسده ثم افيض عليه ثلثا ثم اغسله بالماء القراح ثم افيض عليه الماء بالكافور وبالماء القراح واطرح فيه سبع ورقات
سدر ومنها ما رواه سليمان بن خالد قال سألت ابا عبد الله ع عن غسل الميت كيف يغسل قال بماء وسدر واغسل جسده كله واغسله اخرى بماء
وكافور ثم اغسله اخرى بماء قلت ثلث مرات قال نعم قلت فما يكون عليه حين يغسله قال ان استطعت ان يكون عليه قميص فيغسل من تحت
القميص ومنها ما رواه عمار بن موسى الساباطي عن ابي عبد الله ع فانه قال في ذيل هذه الرواية الجرة الاولى التي يغسل بها الميت بماء السدر والجرة
الثانية بماء الكافور يفت فيه فتا قدر نصف حبة والجرة الثالثة بالماء القراح ومثلها رواية الكاهلي فانهما تضمنتا التعبير بماء السدر و
ماء الكافور وح نقول ان الروايتين الاخيرتين من جهة وقوع اضافة السدر والكافور فيهما الى الماء تقتضيان اعتبار صدق اسم ماء السدر و
ماء الكافور عرفا وعلى هذا يقيد بذلك ما اطلق فيه الغسل بالسدر او اطلق الغسل بماء فيه سدر او كافور وكذا ماء وسدر وماء وكافور و
غير ذلك هذا لو اضيفا الى الماء والمتبادر من جميع ما ذكر هو صدق اسم ماء السدر والكافور فلا حاجة الى تقييدها لكونها متفقة
وفي المستند انه لو منع التبادر فلا اشكال في احتماله ومعه يجب تحصيلا للبراءة اليقينية وفيه ان ذلك انما يتم على من يقول بالاشتغال عند الشك
في شرطية شيء او جزئيته واما على القول بالبراءة هناك فلا يتم ما ذكر من طريق الاستدلال وكيف كان فلا يجزي القليل من السدر والكافور
الا ما يصدق اسم ماء السدر او الكافور عليه كما هو المختار بل قيل انه المشهور خلافا لجماعة منهم الفاضل النراقي ره في اللوامع على ما حكاه عنه في
المستند فاختار القول بان المدار على صدق اسم السدر والكافور بل قيل ان هذا القول هو المشهور ولعل وجه الاختلاف في نقل الشهرة هو
الاختلاف في فهم المراد من قولهم ما يصدق عليه الاسم فمنهم من فهم منه اسم السدر والكافور ومنهم من فهم منه اسم ماء السدر وماء الكافور
ثم اعلم انهم كما اختلفوا في طرف القلة اختلفوا في جانب الكثرة ففي ك ما نصه ولو خرج الماء بالخليط عن كونه مطلقا ففي جواز التغسيل به قولان
واطلاق الاخبار واتفاق الاصحاب على ترغية السدر كما نقله في الذكرى يقتضيان الجواز انتهى ووجه الاقتضاء يحتمل امرين احدهما ان الماء اذا صب
الماء برغوته او مع اختصاص بعض اجزاء بدن الميت بوصول الرغوة اليه بدون الماء وليست من قبيل الماء المطلق وثانيهما ان غسل راس
الميت برغوة السدر جزء من الغسل الواجب بالسدر ولو كانت الاضافة مانعة عن حصول الغسل لم يكن ذلك جائزا ويشهد بهذا الوجه ما في كلام المجلسي ره

فانه

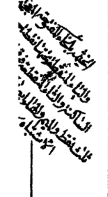
فانه قال في البحار المشهور بين الاصحاب ره ان غسل الرأس اولا برغوة السدر مستحب وقال الشيخ في الغسل بالسدر وليس في اخبارنا والظاهر من اكثر الاخبار انه مخصوص من غسل السدر الواجب انتهى وقد علم من هذا البيان ان خيرة صاحب ك ره هو القول بالجواز حتى فيما لو اوجب اختلاط الخليطين من جهة كثرتهما سلب اطلاق الماء وقد وافقه على هذا القول كاشف اللثام حيث قال لا دليل على لزوم كونه يصدق عليه ماء السدر المطهر شرعا والذي في الاخبار هو الغسل بالسدر او بمائه او بماء وسدر فيشترط ان يصدق الغسل به او بمائه انتهى وظاهر كلام جمال المحققين ره ايضا هو اختيار هذا القول وصرح باستظهاره صاحب ئق ره واما القول الثاني فقد صرح العلامة ره بالتصريح به في القواعد حيث قال ولو خرج به عن الاطلاق لم يجز وزاد في جامع المقاصد قوله وكذا الكافور وقال في التذكرة السدر والكافور لا يبلغ بهما الى سلب الاطلاق انتهى وهذا الذي ذكرناه بيان للقولين ونسب التوقف في كلام جملة من المتأخرين الى الشهيد في الذكرى من جهة اقتصاره على نقل الاقوال في المسئلة وعدم تصريحه باختيار شيء منها حجة القول الاول امور الاول عدم الدليل على التقييد الثاني اطلاق الادلة وقد ذكر هذين الوجهين في كشف اللثام بقوله الذي حكيناه عنه الثالث ما ثبت من رغوة السدر باطلاق الاخبار واتفاق الاصحاب كما ذكره في ئق فان لازم الرغوة انما هو جواز الغسل بالمضاف كما عرفت بيانه في ذيل كلام صاحب ك ره وحجة القول الثاني وجوه الاول الشك في الامتثال المستتبع لقاعدة الاشتغال وفيه ان الشك هنا راجع الى شرطية عدم بلوغ الخليط مرتبة ايجاب الاضافة في الماء او الى مانعية بلوغ تلك المرتبة فيجري اصل البراءة الثاني ما استند اليه العلامة ره في التذكرة بتقريب ما حكيناه عنه من قوله السدر والكافور لا يبلغ بهما الى سلب الاطلاق فانه عقبه بقوله لصيرورة الماء مضافا فلا يفيد التطهير بل ينبغي ان يكون في الماء قدر سبع ورقات من سدر انتهى واجاب عنه في المستند بعد نقله بالمنع فقال وقد يتمسك بمطهرية الماء وعدم المطلق لا يطهر والمقدمتان ممنوعتان في المقام قد ذكر بعضهم انه يجوز ان يكون الغسل بماء السدر وماء الكافور للتنظيف كما في تراب الولوغ ويكون المطهر التام هو الغسل الاخير فلا يلزم اطلاق الماء فيهما الثالث الامر في الاخبار عديدة تقدم بعضها بالغسل بماء وسدر او ماء وكافور او ماء فيه شيء من السدر وماء فيه شيء من الكافور والمضاف ليس بماء والتجوز في السدر والكافور بعلاقة ما كان حيث جرى الحكم والتفتيت في الاستهلاك في الماء عن حقيقتهما لا يوجب التجوز في الماء ايضا والحاصل ان وجه دلالة تلك الاخبار التي منها صحيحة ابن مسكان ورواية سليمان بن خالد هو ان الظاهر من الغسل بماء وسدر او بماء فيه سدر صدق اسم الماء عليه بقول مطلق وقت الغسل لا ما كان ما قبله ومعلوم انه اذا صار مضافا لم يكن على ذلك الوصف لكن قال جمال المحققين ره في حواشي الروضة انه في كثير من الاخبار وقع الامر بالغسل بالسدر مطلقا وظاهره كفاية الغسل بالسدر مطلقا وان اخرج ما اختلط به من الماء عن الاطلاق فلا يبعد بقرينة تلك الروايات ان يحمل الماء في الروايتين السابقتين على مطلق الماء او على الماء المطلق وان كان في الماضي وعلى انه بيان لبعض افراد الغسل ثم انه ذكر بعض ما لا يهمنا نقله ثم التفت الى ما يتوهم تطرق الاشكال به الى هذا القول فقال ولا يشكل بما ذكره المصنف في الذكرى من ان تقدير المفيد ره السدر برطل وابن البراج برطل ونصف واتفاق الاصحاب على ترغيته يوهمان الاضافة لان ما ذكراه من التقدير لا دليل عليه ومع ذلك فقد ذكر المفيد ره في المقنعة في بيان غسل الميت ان يغسل رأسه ولحيته بعد ارتغاء رطل من ماء السدر ثم يغسل جانبه الايمن كذلك ثم يغسل جانبه الايسر من ماء السدر كما غسل رأسه فيحتمل ارتغاء رطل من ماء السدر الى الكثير من ذلك والظاهر ان رطلا من سدر ورطلا ونصفا لا يخرج مثل هذا الماء عن الاطلاق وكذا الظاهر ان الترغية لا يخرج اصل الماء عن الاطلاق بل هو يجري مجرى المياه المطلقة التي يعلوها الزبد وليس ايضا فيما رأينا من كلامهم ما يدل على وقوع الغسل الاول بالرغوة حتى يقال ان الرغوة خرجت عن اطلاق الماء بل ترغيته انما هي لغسل رأسه بالرغوة كما صرح به وكانهم لا يكتفون في غسل به لذلك بل يغسل بعد بما يبقى له ايضا وح فلا يضر اضافة الرغوة ويشهد بما ذكرناه كلام المحقق في الشرائع حيث عد من المستحبات غسل رأسه برغوة السدر امام الغسل واما ما ذكره صاحب ك ره من ان المستفاد من الاخبار ان تغسيل الرأس برغوة السدر محسوب من الغسل الواجب لانه مستحب متقدم عليه واستشهد برواية الحلبي والكاهلي ويونس ففيه ان رواية الحلبي والكاهلي ليس فيهما حديث الرغوة اصلا واما رواية يونس فهي وان وقع فيها حكاية الرغوة لكن ظاهرها هو ما ذكرنا لا ما ذكره كما يظهر بالتأمل فيها فتأمل انتهى وينبغي ذكر الروايات حتى يتبين للناظرين حقيقة الحال فنقول اما رواية الحلبي فهو ما رواه الكليني ره باسناده عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال اذا اردت غسل الميت فاجعل بينك وبينه ثوبا يستر عنك عورته اما قميص واما غيره ثم تبدأ بكفيه ورأسه ثلث

مرات بالسدر ثم سائر جسده وابدأ بشقه الايمن فاذا اردت ان تغسل فرجه فخذ خرقة نظيفة فلفها على يدك اليسرى ثم ادخل يدك من تحت
الثوب الذي على فرج الميت فغسله من غير ان ترى عورته فاذا فرغت من غسله بالسدر فاغسله مرة اخرى بماء وكافور وشيء من حنوط ثم اغسله بماء
بحت غسلة اخرى حتى اذا فرغت من ثلث غسلات جعلته في ثوب نظيف ثم جففته واما الرواية الكاملة فهي ما رواه الكليني ره والشيخ ره
باسناده عنه عن الكاهلي قال سألت ابا عبد الله ع عن غسل الميت فقال استقبل بباطن قدميه القبلة حتى يكون وجهه مستقبل القبلة ثم تلين
مفاصله فان امتنعت عليك فدعها ثم ابدأ بفرجه بماء السدر والحرض فاغسله ثلث غسلات واكثر من الماء وامسح بطنه مسحا رفيقا ثم
تحول الى راسه فابدأ بشقه الايمن من لحيته وراسه ثم ثن بشقه الايسر من راسه ولحيته ووجهه فاغسله برفق واياك والعنف واغسله غسلا
ناعما ثم اضجعه على شقه الايسر ليبدو لك الايمن ثم اغسله من قرنه الى قدميه وامسح يدك على ظهره وبطنه ثلث غسلات ثم رده الى جنبه الايمن
ليبدو لك الايسر فاغسله بماء من قرنه الى قدميه وامسح يدك على ظهره وبطنه ثلث غسلات ثم رده على قفاه فابدأ بفرجه بماء الكافور فاصنع
كما صنعت اول مرة فاغسله ثلث غسلات بماء الكافور والحرض وامسح يدك على بطنه مسحا رفيقا ثم تحول الى راسه فاصنع كما صنعت اولا
بلحيته من جانبيه كليهما وراسه ووجهه بماء الكافور ثلث غسلات ثم رده الى الجانب الايسر حتى يبدو لك الايمن ثم اغسله من قرنه الى قدميه
ثلث غسلات وادخل يدك تحت منكبيه وذراعيه ويكون الذراع والكف مع جنبه ظاهرة كلما غسلت شيئا منه ادخلت يدك تحت منكبيه وفي
باطن ذراعيه ثم رده على ظهره ثم اغسله بالماء القراح كما صنعت اولا ابدأ بالفرج ثم تحول الى الراس واللحية والوجه حتى تصنع كما صنعت اولا
بماء قراح ثم اذفره بالخرقة ويكون تحتها القطن تذفره به اذفارا قطنا كثيرا ثم تشد فخذيه على القطن بالخرقة شدا شديدا حتى لا تخاف ان يظهر
شيء واياك ان تقعده او تغمز بطنه واياك ان تحشو في مسامعه شيئا فان خفت ان يظهر من المنخرين شيء فلا عليك ان تصير ثم قطنا فان لم تخف
فلا تجعل فيه شيئا فان خفت ان يظهر ولا تخلل اظفاره وكذلك غسل المرأة قوله ثم اذفره الى قوله تذفره اذفارا قال في الذكرى هكذا وجدته
في الرواية والمعروف تثفره به اثفارا من اثفر الدابة اثفارا انتهى وقال في الذخيرة ولا الاذفار بمعنى التطييب فلعل المراد تطييب الخرقة او الغرض
حصول التطيب للميت بسبب الخرقة او القطن المانعين من خروج النجاسة انتهى وانت خبير بان التطييب عبارة عن احداث الطيب بعد ان لم
يكن موجودا والمعنى الاول الذي هو تطييب الخرقة لو فرض استحبابه شرعا يوجب كون قوله ع به مستدركا اذ لا معنى لتطييب الخرقة بالميت ولا مرجع
للضمير المجرور بالباء في الكلام منطوقا به او مدلولا لشيء مما ذكر في الكلام كما في قوله تع اعدلوا هو اقرب للتقوى اي العدل المدلول
عليه بقوله تع اعدلوا او مدلولا عليه بسياق الكلام كما في قوله تع في الارث ولابويه لكل واحد منهما السدس اي لابوي الميت المدلول
عليه بالمقام فالوجه ما ذكره في مجمع البحرين حيث قال في حديث المستحاضة وتحتشي وتستذفر بالذال المعجمة من الاستثفار بابدالها من الثاء
المثلثة كما هو المشهور من النسخ وقد مر الكلام فيه وفي حديث الميت ثم اذفره بالخرقة ويكون تحتها القطن تذفره به اذفارا كانه اراد تربطه
ربطا انتهى واما رواية يونس فهي ما رواه الكليني ره والشيخ ره باسناده عن ابراهيم بن هاشم في الحسن عن رجاله عن يونس عنهم ع
قال اذا اردت غسل الميت فضعه على المغتسل مستقبل القبلة فان كان عليه قميص فاخرج يده من القميص واجمع قميصه على عورته
وارفعه من رجليه الى فوق الركبة وان لم يكن عليه قميص فالق على عورته خرقة واعمد الى السدر فصيره في طشت وصب عليه الماء و
اضربه بيدك حتى ترتفع رغوته واعزل الرغوة في شيء وصب الآخر في الاجانة التي فيها الماء ثم اغسل يديه ثلث مرات كما يغتسل الانسان
من الجنابة الى نصف الذراع واغسل فرجه ونقه ثم اغسل راسه بالرغوة وبالغ في ذلك واجتهد ان لا يدخل الماء منخريه ومسامعه ثم
اضجعه على جانبه الايسر وصب الماء من نصف راسه الى قدميه ثلث مرات وادلك بدنه دلكا رفيقا وكذلك ظهره وبطنه ثم اضجعه على
جانبه الايمن وافعل به مثل ذلك ثم صب ذلك الماء من الاجانة واغسل الاجانة بماء قراح واغسل يديك الى المرفقين ثم صب الماء في الآنية
والق فيه حبات كافور وافعل به كما فعلت في المرة الاولى ابدأ بيديه ثم بفرجه وامسح بطنه مسحا رفيقا فان خرج شيء فانقه ثم اغسل
راسه ثم اضجعه على جنبه الايسر كما فعلت اول مرة ثم اغسل يديك الى المرفقين والآنية وصب فيها الماء القراح واغسله بالماء القراح
كما غسلت في المرتين الاوليين ثم نشفه بثوب طاهر واعمد الى قطن فذر عليه شيئا من حنوط وضعه على فرجه قبل ودبر واحش القطن في دبره
لئلا يخرج منه شيء وخذ خرقة طويلة عرضها شبر فشدها من حقويه الى ركبتيه لفا شديدا ولفها في فخذيه ثم اخرج راسها من تحت
رجليه الى الجانب الايمن واغمزها في الموضع الذي لففت فيه الخرقة وتكون الخرقة طويلة تلف فخذيه من حقويه الى ركبتيه لفا شديدا قوله وقيل مقدار
سبع ورقات الخاتم لفظ مقدار للاشارة الى انه ليس المراد ان عدد الاوراق سبع ورقات صحاح وان كان هذا انما هو في نفس القدر لان

كون الورقات صحاحا واما ما تقدم من رواية يعقوب بن عمار المتضمنة لقول ابي عبد الله عليه السلام واطرح فيه سبع ورقات وظاهره كون الورقات صحاحا
وروايته عبد الله بن عبيد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن غسل الميت قال يطرح عليه خرقة ثم يغسل فرجه ويوضأ وضوء الصلاة ثم يغسل
رأسه بالاشنان ثم بماء الكافور ثم بالماء القراح يطرح فيه سبع ورقات صحاح فان ذلك في الغسلة الاخيرة التي صرح في الروايتين بكون
المورد سبع ورقات عليه الجث وهو التغسيل بماء السدر الذي هو اول الغسلات الثلاث وقد وقع التصريح فيهما بالقاء سبع ورقات في الماء
القراح الذي هو غير ماء السدر مضافا الى ما فيهما على ضعف السند ثم لا بأس باستحبابه في مورده من باب التسامح في ادلة السنن قوله
ويتبعه بماء الكافور على الصفة اللام للعهد يعني على التفصيل الذي بينه في التغسيل بماء السدر اما اصل وجوب التغسيل بماء الكافور
فهو المشهور بين الاصحاب كما وقع التصريح به في كلام جماعة ومقابل المشهور ما ذهب اليه سلار رحمه الله وقد قال المصنف في المعتبر ويجب تغسيله
ثلاث مرات اولا بماء السدر ثم بماء الكافور ثم بالماء القراح ولا يجوز الاقتصار على الواحدة الا عند عوز الماء وهو مذهب الاصحاب
عدا سلار فانه اقتصر في الوجوب على المرة بالماء القراح وهو مذهب الشافعي ولنا ما ذكرناه من احاديث الخالف ثم واحد هو ممن
بعد الشيخ ره صرح بدعوى الاجماع ممن قبله على الوجوب قال ره فيغسل الميت ثلث غسلات الاولى بماء السدر والثانية بماء قليل
الكافور والثالثة بالماء القراح الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة انتهى وفي بعض النسخ والثانية بماء جلال الكافور واختلاف النسخ
مثل ذلك غير قادح فيما نحن بصدده من تحصيل الاجماع على التغسيل بالكافور في مقابل التغسيل بماء السدر والتغسيل بالماء القراح وكما
ان كلا من الغسلتين المقابلتين له خصوصية يمتاز بها عن غيره كذلك هذه الغسلة فلا يكون ذلك قادحا في الاجماع على اصل الوجوب
وقد اشرنا الى ان مراد المصنف بقوله على الصفة هو الاشارة الى مساواة هذه الغسلة للغسلة السابقة فيعتبر صدق اسم الكافور ولو لم
مائه والبقاء على الاطلاق وغير ذلك لكن قد نقل المصنف عن ابن سعيد وسلار فيما حكي عنهم رحمهم الله الكافور بنصف مثقال الا انه لم
نعلم منهم ارادة الوجوب لان ابن سعيد لا يوجب الخليط وسلار لا يوجب الا غسلا واحدا بالقراح وفي رواية عن الصادق عليه السلام نصف
حبة وفي رواية مغيرة مؤذن بني عدي عنه عليه السلام ان امير المؤمنين عليه السلام غسل رسول الله صلى الله عليه وآله بالسدر ثم بثلاثة مثاقيل من الكافور وفي
رواية يونس والق فيه حبات كافور الا انه لا تصريح في شيء منهما بالوجوب والامر في رواية يونس وان كان ظاهرا فيه الا انها ضعيفة
السند كالروايتين الاخريين فالاقوى اعتبار صدق اسم ماء الكافور وفاقا لاطلاق الاخبار وكثير من الاصحاب خصوصا المتأخرين
منهم بل معقد الاجماعات من عدا الشيخ ره في الخلاف فانه لا يكتفي بصدق الكافور من غير فرق بين جلاله وغيره لكن ظهر من الشيخ ره
كما عرفت وجوب كونه من جلال الكافور بل ربما حكي عن اكثر القدماء والمراد به كما قيل الخام الذي لم يطبخ وحكي عن ابي علي ولد الشيخ ره
ان الكافور صمغ يقع من شجر فكل ما كان جلالا وهو الكبار من قطعه لا حاجة له الى النار ويقال له الخام وما يقع من صغاره
في التراب يؤخذ فيطرح في قدر ويغلى فذلك لا يجزي عن الحنوط انتهى قيل ولعل منشأ ذلك ما يقال من ان المطبوخ يطبخ بلبن
الخنزير ليشتد بياضه او بالطبخ وربما يحصل العلم العادي بالنجاسة من حيث ان الطابخ من الكفار قال صاحب الجواهر ره لكن
ظاهر الاخبار هو المطبوخ ووجهه عدم حصول العلم بالنجاسة والاصل الطهارة ولهذا افضل المتأخرون ثم قال نعم قد يقال
باستحباب الخام للخروج عن شبهة الخلاف وعن شبهة النجاسة انتهى وهو في محله قوله ثم بالماء القراح اخيرا كما يغتسل من الجنابة قد
تضمنت العبارة بيان امرين احدهما ان الغسلة الاخيرة يجب ان تكون بالماء القراح والآخر ان كيفية الغسل هنا مثل كيفية
غسل الجنابة اما الاول فتوضيح المقال فيه ان اصل الحكم مما قام عليه الاجماع المحصل والمنقول ونطق به السنة المستفيضة بل المتواترة
وان القراح بفتح القاف قد فسر في الصحاح بالماء القراح الذي لا يشوبه شيء انتهى وقال في القاموس القراح كسحاب الماء لا
يخالطه ثفل من سويق وغيره والخالص كالقريح انتهى والثفل بالضم ما استقر تحت الشيء من كدرة كما ذكره في فصل الثاء من باب اللام
ومراده بالشيء هو المائع وقال ابن الاثير في النهاية هو بالفتح الماء الذي لم يخالطه شيء يطيب به كالعسل والتمر والزبيب انتهى وهذا مما
في كتب اللغة ولذا ادعى بعض الاصحاب ان المراد به فيما نحن فيه ذلك والمراد بالقراح هنا الماء المطلق واعتبر بعضهم خلوه عن السدر والكافور
وان بقي الاطلاق ثم قال وربما قيل باشتراط خلوه من كل شيء حتى التراب ولا وجه له انتهى ولا يخفى ان الاوسط هو الاوسط اذ لم
يثبت للفظ القراح حقيقة لا من جانب الشارع ولا من المتشرعة وانما اطلق باعتبار ارادته معنى الخالص وحيث قوبل بماء السدر
وماء الكافور تعين ان المراد به ما هو الخالص منهما بل نزيد على هذه الجملة ونقول ان ما ذكره بعض من عرفت من اهل اللغة من ثبوت معنى

اخص من مطلق الخالص لتعين معنى مستقل مغاير للاخر بكون مشتركا بينه وبين ذلك المعنى لفظا وانما هو مبني على انطباق الكلي على الفرد
فاطلق على ذلك الخالص الخصوص باعتبار كونه مما يصدق عليه ذلك المعنى الكلي هذا ويبقى بعد ذلك امران الاول ان من بيانها السدر هنا انه
يعتبر فيما يغسل به الغسل الاخير من الماء خلوه عن الخليط فعدمه شرط لا انه لا يعتبر ولا يشترط فيه وجود الخليط وذلك بدلالة التقييد
بالقراح على ذلك ولو كان الماء ماخوذا لا بشرط كان ذكر القراح في الاخبار والفتاوى لغوا ومن هنا يعلم ان ما ذكره الشهيد
الثاني ره في الروضة بقوله ثم يغسل ثالثا بالماء القراح وهو المطلق الخالص من الخليط بمعنى كونه غير معتبر فيه لا انه سلبه عنه معتبر
وانما المعتبر كونه ماء مطلقا انتهى لم يقع في محله وثانيهما ان المعتبر من خلوص الماء الذي يغسل به الاخير انما هو عدم صدق كونه
ماء سدر او ماء كافور فلا يضر القليل الذي لا يوجب صدق اسم ماء السدر والكافور ومن هنا صار الفقهاء سبع ورقات في الماء
القراح المدلول عليه ببعض الروايات غير قادح في وصفه بعنوانه المصرح به في الاخبار وكلمات الاصحاب رض ولذلك ايضا
حملوا رواية يونس الناطقة بغسل الاناء قبل صب الماء القراح فيه على الاستحباب واما الثالث ففي تفصيل الكلام فيه انه يعتبر الترتيب
في غسل الميت من جهتين احديهما بالنظر الى اصل الغسلات الثلث فيبدأ بالسدر ثم بالكافور ثم يغسل بالماء القراح وهذه الجهة
ليست الخلاف في هذه العبارة لعله مما علم التنبيه عليهما اولا انه تقدم بيانها في كلام المصنف والثانية بالنظر الى ابعاض كل من
الاغسال والى الاعضاء التي يجب تغسيلها فيبدأ بالراس ثم الجانب الايمن ثم يغسل الجانب الايسر فيعمل بهذا الترتيب في كل من الاغسال
الثلثة وقد نفى وجدان الخلاف فيه صاحب الجواهر ره بل في الانتصار ما نصه ومما انفردت به الامامية القول بوجوب ترتيب غسل
الميت فان يبدأ بغسل راسه ثم بميامنه ثم بمياسره والدليل على صحة ذلك اجماع الفرقة المحقة على ما تقدم وايضا فقد بينا وجوب
ترتيب غسل الجنابة وكل من اوجب ذلك اوجب ترتيب غسل الميت فالفارق بين المسئلتين مخالف لاجماع الامامية انتهى وقال في ف
يبدأ الغاسل براسه ثم بجانبه الايمن ثم الايسر ووافق جميع الفقهاء في البداية بغسل الراس وان خالفوا في الترتيب وقال النخعي
يبدأ بغسل لحيته دليلنا اجماع الفرقة وعملهم فانهم لا يختلفون فيه انتهى وقال في المعتبر الترتيب في الغسل واجب عندنا يبدأ
بالراس ثم الجسد وهو اتفاق علماء اهل البيت عم وقال الباقون بالاستحباب ثم استدل بجملة من الاخبار الى ان قال ولان من اوجب
الترتيب في غسل الجنابة اوجبه هنا فالفرق منفي بالاجماع انتهى وقال في التذكرة يجب في كل غسلة الترتيب فيبدأ براسه ثم بشقه الايمن
ثم بشقه الايسر ذهب اليه علماؤنا انتهى وقال في الذكرى يجب البدأة براسه ثم جانبه الايمن ثم الايسر باتفاقنا انتهى تنبيه
اختلفوا في انه هل يسقط الترتيب في غسل الميت برمسه في الماء الكثير ام لا فذهب العلامة ره في القواعد الى الاول حيث قال والاقرب
سقوط الترتيب بغمسه في الكثير وذهب الفاضل الاصبهاني ره الى الثاني فانه قال في كشف اللثام بعد ذكر عبارة القواعد والاقوى
العدم وتوقف العلامة ره في التذكرة حيث قال وفي سقوط الترتيب لو غمس في الكثير اشكال انتهى وسقوط الترتيب وان كان محتملا
لوجهين احدهما سقوطه بين الاغسال الثلثة بان يكفي غمس واحد عن الاغسال الثلثة والاخر سقوطه بين غسلات كل واحد
من الاغسال الا ان محل الخلاف انما هو الثاني بان يغمسه مرة في ماء السدر وثانية في ماء الكافور وثالثة في القراح وقد نبه
على تحرير محل البحث في جامع المقاصد حيث قال في شرح عبارة القواعد المذكورة ما لفظه والمراد سقوط الترتيب بين اعضاء كل
غسلة لا بين الغسلات فلا بد من كون ماء السدر غير ماء الكافور والقراح غيرهما فان لم يكن تغاير لهما امتنع ذلك في غير الغسلة
الاولى لعدم صدق الكافور والقراح شرعا على ما خرج بالسدر انتهى حجة القول الاول امور الاول الاصل وقد ذكره في كشف
اللثام مستندا لهذا القول والظاهر انه اراد به اصل البرائة نظرا الى الشك في شرطية الترتيب الثاني ما في جامع المقاصد من انه
كغسل الجنابة واشار بذلك الى ما تقدم في بعض الاخبار من تشبيه هذا الغسل بغسل الجنابة فيجري عليه احكام المشبه به التي
منها حصوله بالارتماس الثالث ما فيه ايضا من ان المطلوب من الغسل يحصل بالغمس كما يحصل بالترتيب الرابع ما فيه ايضا بعد
التصريح بقوة هذا القول من ان سقوط الترتيب في الغسل الحقيقي يقتضي سقوطه هنا بطريق اولى الخامس ما وقع في بعض
الاخبار من ان غسل الميت هو غسل الجنابة لخروج النطفة منه عند الموت ويجاب عن الاول بانه ليس ما نحن فيه مورد اصل البرائة
لان التكليف بالتطهير قد ثبت قطعا وقد وقع الشك في محصله فلا بد من الاحتياط حتى يحصل اليقين بما هو رافع للتكليف
الثابت المحقق وعن الثاني بان وجه الشبه انما هي الكيفية الثابتة لغسل الجنابة المعروفة في الازمان وهو الغسل الترتيبي وقد

صرحوا في فن البيان وعلم الاصول ما بدا انه كان للتنبيه وجه ظاهر كان هو المراد بقيا الكلام والا حمل على العموم وعن الثالث والرابع
بانهما مبنيان على الاحاطة باسرار الاحكام الشرعية ومصالحها الكامنة وانى لنا ذلك وعن الخامس بانه على تقدير صحة الرواية
ليس ما تضمنته من التعليل الا من قبيل الحكم والتقريبات التي لا تدرك ملائمتها لما تقرر من القواعد الشرعية عندنا الا ترى ان موجب
الجنابة انما هو خروج مني المكلف بنفسه في حال كونه منيا لا مني غيره ويقرب ذلك ان خروج مني الرجل من فرج المرأة بعد اغتسالها
من جنابتها لا يوجب الغسل وكذا ليس من الموجب خروج ما هو مادة المني كالغذاء الذي يتولد منه المني وكذا ما استحال المني منه وصار
شيئا اخر وقد وقع تعليل جنابة الميت في الروايات بانه يخرج منه المني الذي منه خلق ومن المعلوم ان ذلك ليس منيا بل في
الوسائل في باب ان غسل الميت كغسل الجنابة عن محمد بن علي بن الحسين قال سئل الصادق ع لاي علة يغسل الميت قال تخرج
منه النطفة التي خلق منها تخرج من عينيه او من فيه الحديث مضافا الى ما فيه من الاشتمال على ما تستبعده العقول من خروج
النطفة التي هي مادة خلقته من عينيه ووجه البعد انه لا يكون مادة الجسم الا جسما فكيف تخرج المادة من عينه ولا يبقى
هناك شيء والاقوى ان المرجع هيهنا هي قاعدة الاشتغال ومقتضاها الاقتصار على المتيقن الذي هو التغسيل على وجه
الترتيب عقيب قوله وفي وضوء الميت تردد والاشبه انه لا يجب اختلفوا في المسئلة على اقوال احدها الوجوب وهو المنسوب الى ظاهر ابي
الصلاح وهو الظاهر من كلامه الذي حكاه عنه في لف فقد نقل عنه انه قال حين عد الاغسال الواجبة وغسل الميت وكيفية
وجوبه مصلحة الحي ومكرمة الميت الثاني الاستحباب قال الشيخ ره في ف ومن اصحابنا من قال يستحب فيه الوضوء غير انه لا خلاف بينهم
انه لا يجوز المضمضة والاستنشاق فيه وحكاه في المعتبر عن الشيخ ره في الاستبصار وهو محتمل لانه الذي يعطيه التدبر في
مجامع كلامه هناك وفي المعتبر ايضا ما نصه وفي وجوب الوضوء قولان والاستحباب اشبه انتهى وقال العلامة ره في لف بعد
ذكر جملة من كلماتهم رض والوجه عندي انه مستحب انتهى والمفيد ره كلامه محتمل للوجوب والاستحباب وهذا ذكره في لف ما صورته و
قال المفيد ره عقيب الامر بالتنجية ثم توضئ الميت وذكر صفة الوضوء ولم ينص على الوجوب ولا الاستحباب وكذا ابن البراج انتهى الثالث
انه لا وضوء للميت قال الشيخ ره في ف غسل الميت ليس فيه وضوء وقال في ط وقد روي انه يوضأ الميت قبل غسله فمن عمل بها كان
جائزا غير ان عمل الطائفة على ترك العمل بذلك لان غسل الميت كغسل الجنابة ولا وضوء في غسل الجنابة انتهى وربما قيل انه
يظهر منه عدم المشروعية فضلا عن الوجوب ولا يخفى انه يندفع الظهور الذي ادعاه القائل ره بتصريح الشيخ ره في صدر كلامه
بجواز العمل بالرواية فيعلم من ذلك ان مراده ره عدم وقوع العمل منهم بها لا انهم منكرون لها رادون عليها وقال سلار وفي اصحابنا
من يوضئ الميت وما كان شيخنا يرى ذلك انتهى وقال ابن ادريس ره قد روي انه يوضأ وضوء الصلوة وهو شاذ والصحيح خلافه قال
واذا كان الشيخ ره قال في ط ان عمل الطائفة على ترك العمل بذلك لم يجز العمل بالرواية لان العامل بها يكون مخالفا للطائفة انتهى
حجة القول الاول مرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع في كل غسل وضوء الا الجنابة واجاب عنه في لف بانه كما
يحتمل الوجوب يحتمل الاستحباب وذكر في الذخيرة هذا الجواب ثم قال ولا يبعد لابي الصلاح القائل بهذا القول ان يحتج بالاوامر
الواردة بالوضوء يعني في هذا المورد ثم قال والجواب انه محمولة على الاستحباب جمعا بين الادلة حجة القول الثاني ما تمسك به في لف
وهو ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن حريز قال اخبرني ابو عبد الله ع قال الميت يبدأ بفرجه ثم يوضأ وضوء الصلوة وعن عبد الله
بن اعين عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الميت قال تطرح عليه خرقة ثم يغسل فرجه ويوضأ وضوء الصلوة وفي الصحيح عن ابن ابي
عمير عن حماد بن عثمان او غيره عن ابي عبد الله ع قال في كل غسل وضوء الا الجنابة وعن معوية بن عمار قال امرني ابو عبد الله ع
ان اعصر بطنه ثم اوضئه وما رواه الشيخ ره باسناده عن علي بن محمد عن بعض اصحابنا عن الوشاء عن ابن خيثمة عن ابي عبد الله ع قال
ان ابي امرني ان اغسله اذا توفي وقال لي اكتب يا بني ثم قال انهم يامرونك بخلاف ما تصنع فقل لهم هذا كتاب ابي ولست اعدو قوله ثم
قال تبدء فتغسل يديه ثم توضيه وضوء الصلوة ثم تاخذ ماء وسدرا الحديث وقال المص ره في المعتبر بعد تصريحه بان الاستحباب
اشبه والاستدلال عليه برواية حريز المذكورة ورواية الوشاء عن ابي خيثمة وانما حملت ذلك على الاستحباب لما روي من النقل
المستفيض عن اهل البيت ع في كيفية غسل الميت واتفاقهم من تبيين اضافة غسل يديه الى الغسل واستوجبه من غير ذكر الوضوء
روى ذلك عدة من اصحابنا منهم الحلبي عن ابي عبد الله ع وعبد الله الكاهلي عنه ع ويعقوب بن يقطين عن العبد الصالح



ولا يقدح رواية ابن ابي عمير عن حماد او غيره عن ابي عبد الله عليه السلام في كل غسل وضوء الا غسل الجنابة بعد دلالته على الوجوب لانا نقول لا يلزم من
كون الوضوء في الغسل ان يكون واجبا بل من الجائز ان يكون غسل الجنابة لا يجوز فعل الوضوء فيه وفي غيره يجوز ولا يلزم من الجواز
الوجوب فاذن الاستحباب اشبه انتهى وقد تقدم ذكر الروايات وحاصل ما ذكره من وجه الحمل هو ان السكوت عن ذكر الوضوء في الروايات
المشار اليها يفيد الحصر فيما تضمنته بمعنى ثبات ما ذكر فيها ونفي ما لم يذكر فيها ومنه الوضوء فيصير هذا قرينة على المراد مما في الروايات
منه هو الاستحباب وفيه انه لو اعتبر مثل ذلك كان مقتضاه نفي الوجوب والاستحباب جميعا لان الروايات المذكورة مشتملة على
الواجب والمندوب كليهما والسكوت في معرض البيان يفيد الحصر وح يقع التعارض بينها وبين الاخبار الدالة على الامر لكنها
لا تقاوم الاخبار الناهية لانها مخالفة لعامة العامة بخلاف الاخبار المثبتة له فانها موافقة لهم لا يقال انه قد حكي الشهرة
بين المتاخرين على الاستحباب فتكون مرجحة في مقابلة الترجيح بمخالفة العامة لانا نقول ان شهرة المتاخرين في العمل بالاخبار
لا تقاوم شهرة القدماء في ترك العمل بها لانهم السابقون الذين اعصارهم مقرونة باعصار الائمة فهم اكثر اطلاعا على صدور
الاخبار والقرائن الدالة عليه او على عدمه وقد عرفت ان كلام الشيخ ره يعطي ما فوق الشهرة بين القدماء لان ظاهره اطباق
ما تقدم عليه باسرهم ولو تنزلنا عن ذلك قلنا غاية ما هناك ان المرجحات من الطرفين متعارضة فالمرجع انما هو البرائة
واصل العدم حجة القول الثالث ما اشار اليه الشيخ ره في كلامه الذي حكيناه عنه آنفا وهو ما دل على ان غسل الميت كغسل الجنابة
وانه لا وضوء في غسل الجنابة مضافا الى ما ذكره من عمل الطائفة ولا يخفى ان التشبيه ليس ناظرا الى الكيفية والوضوء الخارج عنها
المتقدم على نفس الغسل مما لا مدخل له فيها فالحق ان المرجع في هذا المقام انما هو اصل البرائة واصل العدم واما عموم قوله ع في
كل غسل وضوء الا الجنابة فهو مسلم بالنظر الى ما هو مؤدى الكلام والظاهر ان المراد بالوضوء الذي اثبته فيه انما هو الوضوء الشرطي
الذي هو معتبر في صحة الصلوة مثلا لا الوضوء تعبدا بان يكون هو مطلوبا في نفسه او جزءا لما هو مطلوب كذلك ومثل هذا غير جار فيما
نحن فيه فانه لو ثبت الوضوء هنا لم يكن الا واجبا في نفسه لا شرطا للدخول في عبادة مشروطة به فوائد ولا يجوز الاقتصار على اقل من
من الغسلات المذكورة الا عند الضرورة كما لو يجد الا ماء غسلة واحدة او ماء غسلتين فانه يقتصر على ما وجد من باب الضرورة و
المراد انه لا يسقط الغسل راسا والا فعدم جواز التكليف بما ليس بقادر عليه من ضروريات المذهب ولا حاجة فيه الى البيان وكذلك
الحكم اذا وجد ماء وافيا بجميع الغسلات لكن منع من استعماله في واحدة او اثنتين منها مانع فانه لا يسقط الغسل راسا بل يؤمر ان ياتي
بما امكن ويدل عليه قاعدة عدم سقوط الميسور بالمعسور وربما استدل بعضهم بالاستصحاب في وجه والظاهر ان مراده التمسك
به على كون كل من الاغسال الثلث مطلوبا مستقلا وان كان مقرونا بغيره من الغسلين الاخرين والا فعلى تقدير كون جميع الاغسال
الثلثة عملا واحدا حتى يكون كل منها جزءا للعمل لا يتجه الاستصحاب حينئذ وقد يتمسك باتمام المطلوب باطلاق ما دل على وجوب كل غسلة
من دون ظهور الدليل في اشتراط اجتماعها مع الاخرى فرع قال في الذكرى لو وجد ماء لغسلة واحدة فالاولى القراح لانه اقوى
في التطهير ولعدم احتياجه الى جزء اخر ولو وجد لغسلتين فالسدر مقدم لوجوب البدأة به ويمكن الكافور لكثرة نفعه ولا تيمم في هذين
الموضعين لحصول مسمى الغسل انتهى وقد عرفت انه علل الحكم في الفرض الاول بوجهين احدهما انه اقوى في التطهير ووجهه بعضهم
بان الغسل بالسدر انما هو للتنظيف والغسل بالكافور لحفظ بدن الميت من الهوام وان الغسل بالقراح هو الذي يحصل به رفع
الحدث وثانيهما عدم احتياجه الى جزء اخر والاول لا دليل عليه ولا يجاز ابدال السدر بغيره مما يفيد التنظيف والثاني وجه
اعتباري فلا عبرة به وكانه لذلك استظهر المحقق الثاني ره وجوب الترتيب فيغسل بماء السدر ولو وجد بعد ذلك مقدار ما يكفي
لغسله اخذ غسل بالكافور وقضاء لحق الترتيب وقال الشهيد الثاني ره في روض الجنان في شرح قول العلامة ره في الارشاد ولو
فقد السدر والكافور غسل ثلثا بالقراح ما صورته ولو انعكس الفرض فان كان المفقود ماء غسلتين مع وجود الخليط قدم السدر
لوجوب البدأة به واختار في الذكرى القراح لانه اقوى في التطهير ولعدم احتياجه الى شيء اخر وهو ضعيف لوجوب امتثال الامر
بحسب الممكن والخليط مامور به مع امكان الجمع بينه وبين الماء لوجوب مراعاة الترتيب فليستصحب ولو وجد الماء لغسلتين قدم
الكافور على القراح على ما بيناه وعلى مختاره يقدم السدر لوجوب البدأة به قال ره ويمكن الكافور لكثرة نفعه وتعين الثانية
بالقراح انتهى وسيجيء الكلام في شيء من موانعها لو جواز ان يتيمم بدلا من الغسل الذي تعذر لا الذي بني عليه قول الشهيد في الذكرى من

عدم

عدم كما عرفته في ذيل كلامه الذي تقدم حكايته ولكن قال ثانيهما ره في روض الجنان ما لفظه ومع فقد احد الاغسال يجب ان يتيمّم
عنه لاستقلاله بالاسم والحكم ولان وجوب التعدد في المبدل عنه وعدم اجزاء احد اقسامه لو اقتصر عنه يوجب عدم اجزائهما او
احدهما عن بدله وهو اختيار الشهيد ره في البيان وفي الذكرى اسقط وجوب التيمّم وهو مبني على عدم وجوب التعدد في التيمّم عند
تعدد الاغسال كما اختاره فيها ويلزم منه عدم التيمّم مع تعذر الغسل لانه بدل عنه فلا يجمع بين البدل والمبدل وهو ضعيف انتهى
وقال في الجواهر وقد يشكل ذلك بعد وجوبه في المفروض بناء على المختار من ان غسل الميت عمل واحد لعدم ظهور ادلة التيمّم في
بدليته عن الجزء ولعله لذا احكم في الذكرى بعدم التيمّم معللا له بما سمعت ومع الغسل انما لا يعد الميمم الى عدم ثبوت تلفيق الطهارة
من التراب والماء كما انه قد يشكل بدليته عن الكافور بناء على الاكتفاء بالمصاحبة فيظهر ذلك ايضا في بدليته عما كان الماء شرطا فيه ثمّ انه
قال لكن قد يدفع الاول بعموم البدلية وبانه وان كان عملا واحدا الا انه اشبه شيء بالاعمال المتعددة كما انه قد يدفع الثاني بالعموم
لما صح رفعه بالماء ايضا وان لم يكن شرطا فيه انتهى وكانه ره اراد بعموم البدلية مثل صحيحة جميل بن دراج عن الصادق ع
قال ان الله عز وجل جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا ويمكن المناقشة فيه بانه مسوق لبيان مجرد التشريع فلا يفيد العموم واما
ما ذكره من انه وان كان عملا واحدا الا انه اشبه شيء بالاعمال المتعددة ففيه ان ترتيب احكام الاعمال المتعددة عليه مع الاعتراف
بانه عمل واحد يدخل في باب القياس المنهي عنه واما ما ذكره في دفع الثاني ففيه ان مقتضى ظواهر الادلة قيام التراب مقام
الماء وبدليته عنه فيشكل صيرورته بدلا عما لا يصدق عليه الماء قوله ولو عدم الكافور والسدر غسل بالماء القراح المتساق الى
الذهن في بادي النظر من هذه العبارة انه يغسل ثلثا بالماء القراح فيغسل به بدلا عن ماء السدر وكذا يغسل به بدلا عن ماء الكافور
والغسلة الثالثة به ايضا ولا اشكال في بقائها على محلها لكن مقابلة هذه العبارة بقوله وقيل لا تسقط الغسلة بفوات ما يطرح فيها
يعطي ان المراد به هو انه اذا عدم السدر والكافور يقتصر على التغسيل بالماء القراح مرة واحدة الذي هو الغسل الاخير في الحقيقة
عند وجود الغسلين السابقين وعلى هذا يسقط الغسلتان اللتان لا بد فيهما من الخليط وثانيهما انه يغسل ثلث غسلات بالقراح
فلا يكون الساقط الا مجرد الخليط وهذا قال صاحب الذخيرة ره ظاهر الاصحاب الاتفاق على وجوب التغسيل بالماء القراح فيما اذا عدم
الخليطان وانما الخلاف في وجوب غسلة واحدة او ثلث غسلات قولان وبالاول جزم المحقق في المعتبر والشيخ في ط بل حكي عن الاكثر
وبالثاني ابن ادريس ره والعلامة ره في الارشاد والشهيد الثاني ره في روض الجنان وتوقف العلامة ره في المنتهى وربما
احتمل القول بالانتقال الى التيمّم حجة القول الاول امران الاول الاصل كما في المعتبر والظاهر ان المراد به اصل البراءة من الغسلتين
الزائدتين على الواحدة لدوران الامر بين الاقل الذي هو الواحدة والاكثر الذي هو الثلث ويمكن المناقشة فيه بان الشك ههنا
راجع الى محصل الطهارة فليس مجرى البراءة فلا بد من الرجوع الى قاعدة الاشتغال ومقتضاها تثليث الغسلات لا الاقتصار
على الغسلة الواحدة الثاني انتفاء الفائدة في تكرير الغسل بيان ذلك ان المقصود بالسدر هو الاستعانة على ازالة الدرن و
بالكافور هو تطييب الميت والحفظ بخاصيته عن اسراع التغير وتعرض الهوام ومع عدمهما لا فائدة في تكرير الماء مع حصول النقاء
واورد عليه في الحدائق بانه من قبيل العلة المستنبطة التي ليس لها ذكر في الاخبار ثم قال ولو سلم وجود التعليل به في الاخبار فهو
من قبيل المعرفات كما هو شان العلل الشرعية وليست علل حقيقية ولا يخفى سقوط ما ذكره بعد التسليم لان الاصل فيما ذكر
في مقام التعليل هو ان يكون علة حقيقية حتى يعلم انه من قبيل المعرفات فما لم يتم على كونه معرفا فيبنى على كونه علة حقيقية قضاء لحق
الظهور اللفظي فالجواب الحقيقي هو ما ذكره قبل التسليم حجة القول الثاني امران الاول ما في الذكرى من امكان الجزء فلا يفوت
بفوات الاخر لاصالة عدم اشتراط احدهما بصاحبه انتهى ومحصله انه قد ثبت وجوب الجزء بالامر بالكل والمفروض ان تحصيله
ممكن فلا يرتفع التكليف به بانتفاء الجزء الاخر وهذا الذي ذكره عبارة اخرى عن التمسك بقاعدة الاشتغال ويدل على هذا
انه ره قال فلا يفوت وجه الدلالة ان الفوات عبارة عن زوال ما هو ثابت ويقابله عبارة عن بقائه ويمكن ان يكون قوله امكان
الجزء اشارة الى قوله ع اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم لان المستطاع يكون ممكنا ولكن لا يخفى ان الاستناد الى الاصالة
عدم اشتراط احد الجزئين بالاخر مما لا محصل له لان مقتضى الجزئية هو انتفاء الكل بانتفائه ولا معنى لانتفاء الكل الا انتفاء
الجزء الاخر فان قلت ان مفهوم ماء السدر والكافور مشتمل على قيد ومقيد ومن المقرر في محله ان قاعدة الميسور انما تجري في المركبات

الهامة كل ذات سم تقتل
والجمع الهوام فاما ما يسم
ولا يقتل فهو السامة كالعقرب والزنبور وقد يقع
الهوام على ما يدب من الحيوان
وان لم يقتل كالحشرات
كذا في نهاية ابن الاثير و
للاخير هو المراد هنا منه ره

الخارجية دون المركبات العقلية كالجنس والفصل والمقيد قلنا ان هذا التركيب العقلي منتزع من التركيب الخارجي ضرورة ان الماء
المخلوط بالسدر او الكافور مركب عن الماء وشيء منهما في الخارج وقد صرح بعض المحققين من مشايخنا ره بان التركيب العقلي منتزع من التركيب
الخارجي اذ لا وجود للمنتزع الا بوجود المنتزع منه فتصير المركب الانتزاعي بمنزلة المركب الخارجي فيجري فيه القاعدة المشار اليها ويوضح هذا
الذي ذكرناه مغايرة ماء السدر وماء الكافور بماء الرمان فانك تعرف ان التركيب في الاخير تركيب عقلي بحت بخلاف الاولين فان
التركيب العقلي فيهما ناش عن التركيب الخارجي ولا يتوهم ان المامور به ههنا انما هو الغسل وهو ليس مركبا انما المركب من الجزئين اللذين هما
الماء والخليط لانا نقول ان نفس الغسل المامور به وان كان امرا واحدا الا ان متعلقه مركب وهذا يكفي في جريان تلك القاعدة المسطور
في توجه الخطاب بمثل قولهم اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم الا ترى ان كل سامع من اهل العرف مثل هذا الخطاب لا يتوقف
في انطباقه على ما نحن فيه ومن المعلوم ان العبرة في جريان الادلة المذكورة بالجاري على النحو الذي يجريها اهل العرف فيها فتدبر مع ان ظهور
كثير من الاخبار في كونه واجبا مستقلا لا جزء كقولهم ع بماء وسدر فالمامور شيئان متمايزان وان امتزجا في الخارج ودليل لاعتمادهم
الخطاب الخليط على ما تدل على الامر بتغسيله بماء السدر فاحتج بسقوط الامر بارتفاع المضاف اليه مما صلة ان الظاهر من العطف انما هو
الاستقلال وقد يقال انه يرجع اليه قولهم ع اغسله بماء السدر وبماء الكافور وفيه ان العطف وان كان ظاهرا في الاستقلال الا ان هذا
المحل غير قابل لذلك اذ لا معنى للغسل بالسدر في نفسه وقد وجه الدليل المذكور بان المراد به اغسله بالماء التثنية ولصق اليه السدر ان
يكون المطلوب متعددا احدهما التغسيل بالماء والاخر لصق السدر والكافور اليه فان انتفى احد المطلوبين لم ينتف الاخر واقول ان
هذا على تقدير دلالة لفظ الحديث عليه معنى صحيح ايضا الا انه اشكال في دلالته عليه بحيث القول بالتوقف ما في المنتهى من انه يشبه الامر بسقوط
الغسل بعد ما يضاف اليه لانه المامور به ولم يوجد فيسقط الامر من كون الواجب هو الغسل بماء السدر او الكافور فيهما واجبان في
الحقيقة ولا يلزم من سقوط احد الواجبين للعذر سقوط الاخر هذا او في لمفتيه ما حكي عن الشيخ ره انه قال فان لم يوجد كافور ولا
سدر فلا باس ان يغسل بالماء القراح وانه اطلق ونقل عن ابن ادريس ره انه قال ان لم يوجد كافور ولا سدر فلا باس ان يغسل الثلث
غسلات بالماء القراح وذكر ان هذا الكلام يعطي وجوب ثلث غسلات بالماء القراح قال فيحتمل ان نقول يجب الواحدة لان المامور
هو الغسل بماء السدر وماء الكافور وقد تعذرا فيسقط التكليف بذلك النوع من الغسل والا لزم تكليف ما لا يطاق ويحتمل ان نقول
يجب الثلثة لانه مامور بالغسلات الثلث على هيئة وهي كون الاولى بماء السدر والثانية بماء الكافور والثالثة بالماء القراح فيكون
مطلق الغسلات واجبا لاستلزام وجوب المركب وجوب اجزائه واذا ثبت وجوب المطلق ثبت المطلوب فانه لا يلزم من تعذر احد الواجبين و
هو انضياف الغسل بهيئة مخصوصة سقوط الجزء الذي فرضناه واجبا عن الفقه انتهى واستظهر في الجواهر من تعليل المحتمل الثاني ان مراده
ره هو انه يجب الحكم بوجوب الجزء وان انتفى الكل مع قطع النظر عن قاعدته ووجهه بانه لعله لثبوت وجوبه بوجوب الكل ضرورة استلزام وجوب
المركب وجوب اجزائه ولم يعلم سقوط ذلك بعد انتفائه فيستصحب وجوبه انتهى واستجوده فيه لان الشك انما كان في وجوب الجزء في
ضمن الكل فقد زال قطعا وان كان هو وجوبه بالاستقلال فلم يتحقق له حالة سابقة حتى يحكم ببقائها بمعونة الاستصحاب ومن
هنا يعلم انه لا وجه للتمسك بقاعدة الاشتغال ايضا في اثبات وجوب جزء بعد زوال حصيا لان الاشتغال حصل بالمركب الذي
تعذر وجود بعض اجزائه هذا وقد تحصل من جميع ما حررناه ان الواجب عند تعذر الخليطين ثلث غسلات بالقراح والمستند هو
قاعدة الميسور بالتقريب الذي تقدم تنبيه يجب في غسل الميت وما يتعلق به مضافا الى ما عرفته فيما تقدم امور منها طهارة الماء
واباحته واطلاقه وقد تعرض لذكر ذلك في المستند واستدل عليه بالاجماع في الثلثة والاخبار وكتب هو ره في الحاشية يعني بالاخبار
ما صورته اخبار اهراق الماء المشتبه بالنجس وعدم جواز استعماله واخبار المنع عن التصرف في مال الغير واخبار الغسل بالماء المطلق انتهى
ويمكن الاستدلال على اشتراط الاباحة ايضا بان التغسيل عبادة فلا يصح اجتماعه مع الحرام الذي هو التصرف في الماء المغصوب المتحد مع
التغسيل في الوجود الخارجي ومنها اباحة مكان الغسل والاناء والخليطين وقد ذكر ذلك ايضا صاحب المستند تحت عنوان ما يجب في الغسل
ولا يخفى انه لا يعرف اشتراط اباحة الخليطين مما ذكرناه من الوجه في اشتراط اباحة ماء الغسل واما الاناء الغسل فلا يتم ما ذكروه فيها
بقول مطلق بل لا بد من التفصيل بان كل ما كان التصرف فيه مقوما للغسل بان كان من افعال الغسل كالاناء الذي يصب منه الماء
على الميت في تغسيله فانه يعتبر في الغسل انتفاء التصرف فيه واما ما لم يكن بتلك المثابة كالاناء او الحوض الذي يغترف منه فان التصرف

بالاغتراف منه لا يكون مستعملاً في الغسل لانه ليس من افعال الغسل ولا جزائه بخلاف المصب واما مكان الغسل فالتفصيل فيه واضح وظاهر
لان الارض التي وضع عليها الميت ليست مما يكون وموقف الغسل عليه من افعال الغسل ولا جزائه وكذلك في صنع الميت عليها نعم
تصرف المغتسل في هواء ذلك المكان بتحريك يديه لصب الماء على الميت او ايصاله الى اعضائه متحد بالفعل الذي هو من افعال الغسل
فلو فرض ارض مغصوبة ليس هواؤها مغصوباً كما اذا تيقن وقد شاهدت من ذلك موارد لم يبطل الغسل كما انه لو انعكس الامر انعكس
الحكم ومنها ستر عورته كما في المستند فانه ذكره في عداد الواجبات ونقل عن اللوامع نفاه الاصحاب على ذلك واحتج له بالامر به في حسنة
الحلبي ورواية يونس المتقدمتين وغيرهما ثم قال ومقتضى اطلاقهما بل اطلاق الروايتين عدم الفرق بين الزوج والزوجة وغيرهما بل صرح به
في بعض اخبارهما ايضاً فالقول بعدم الوجوب فيهما غير جيد ثم قال وجواز النظر لو سلم لا يوجب التقييد وكذا الصغير الذي يجوز تغسيله
المماثل بل في المماثل ايضاً على الاحوط وكذا يقتضي بعض اطلاق الروايتين الوجوب على الاعمى والواثق من نفسه بكف البصر وان كان في شمول
الاطلاقات للاعمى محل نظر انتهى ولكن قال في الجواهر عند قول المصنف في عداد المستحبات ويستر عورته ما لفظه وكذا يستحب ان يستر
عورته حيث لا يوجد ما يقتضي الوجوب كما لو كان المغسل اعمى او كان واثقاً من نفسه بعدم النظر او كان المغسل الغير ممن يجوز النظر الى عورته
كما لو كان طفلاً او زوجاً والا فلا اشكال في وجوب ستر العورة على الناظر المحرم ثم قال قلت قد يحتج في ثبوت الاستحباب كما
في كثير مما تقدم ان لم يكن الجميع والوجوه الاعتبارية لا تصلح مدركا للاحكام الشرعية والامر في الاخبار بستر العورة ظاهره
الوجوب فهو محمول على غيره نعم قد يقال ان وجوب الستر انما هو على المنظور والا فالناظر انما يحرم عليه النظر وبعد سقوط الاول هنا
بالموت لم يبق الا الثاني وهو لا يستلزم وجوب الستر ولعله لذا توقف عليه فيه صحيح خصوص الشرح استظهاراً او صوناً من الغفلة ونحوها
وح فلا ينبغي ان يخص الحكم بما ذكر بل هو على اطلاقه فتامل جيداً انتهى الثاني انه حكي في جامع المقاصد في شرح قول العلامة ولو فقد
السدر والكافور غسل ثلاثاً بالقراح ما لفظه الظاهر وجوب غاية الترتيب ورعايته بدل الفائت انتهى انه لو فاته من الغسلات واحد
مثلاً وجب الاتيان ببدله التيمم للعذر وقال قبل ذلك انه لا بد من تمييز الغسلات بعضها عن البعض الآخر لوجوب الترتيب بينها او
ذلك بالنية بان يقصد بغسله بالقراح تعويضه عما السدر وكذا في ماء الكافور انتهى وقال في الجواهر بعد نقله ما بالمعنى وفيه
تامل بل منع انتهى والظاهر ان وجه المنع هو ان الترتيب في الحال الذي كانت الغسلات متمايزة فيه انما كان لامر اقتضاه ولم يكن عبثاً
مأموراً بها حتى يجب الاتيان ببدلها وهو في محله ومن هنا نقول انه من فاتته ثلثة ايام متفرقة من اول شهر رمضان مثلاً لا يجب عليه عند
قضائها ان ينوي ان صيام اول يوم من القضاء بدل عن اليوم الاول من الاصل وكذا لا نقول في قضاء الصلوات بوجوب الترتيب الا
من باب النص وحيث كان مورده ما علم بعدده اقتصرنا في الحكم به على ما كان معلوم العدد ولا نعتبر الترتيب في غيره الثالث انه لو وجد
الخليطان قبل الدفن فهل يجب اعادة الغسل بالماء للصاحب الخليط ام لا ان احدهما نعم قال في الذكرى الاقرب وجوبه ما لم يخف من
لو وجب الخطاح ثم قال ويمكن المنع للامتثال المقتضي للاجزاء انتهى وفي جامع المقاصد انه يجب اعادته على الاصح ان امكن تغسيله
على الوجه المعتبر قبل الدفن وعلله بعدم تغسيله على الوجه المعتبر لان هذا غسل ضرورة ثم قال وكذا القول في كل غسل شرع للضرورة
ومثله التيمم بطريق اولى انتهى وقال في روض الجنان اعلم ان هذه الاغسال الناقصة يوجب لا يحكم معها بتطهير الميت الى ان قال يجب
اعادته او اكماله اذا امكن قبل الدفن وكذا القول في كل غسل شرع للضرورة واولى منه التيمم انتهى والظاهر انه اشار بقوله او
اكماله الى صورة وقوع النقص اخيراً وعلله في الجواهر بعد استظهاره لعدم ظهور الاخبار في بدلية الممكن من المتعذر حتى يقتضي
الاجزاء فهو من قبيل الاعذار انتهى والظاهر انه اشار الى ان ثبوت الحكم فيما نحن فيه انما هو بقوله فاتوا منه ما استطعتم وقوله
الميسور لا يسقط بالمعسور وان عدم سقوطه لا يستلزم اغناء الميسور مغني المعسور ولا يقتضي عدم الاتيان به عند التمكن منه في وقته
المقرر له ومن هنا ينفتح باب لمن يقول بان الامر الظاهري مقتض للاجزاء الى الفرق بين موارد الامر الظاهري وبين ما ثبت بقاعدة
الميسور باشتغال الاعادة في الاول وبثبوتها في الثاني وثانيهما ما ذهب اليه صاحب المدارك ره من عدم وجوب الاعادة فانه قال ولو وجد
الخليطان قبل الدفن ففي وجوب اعادة الغسل قولان احوطهما ذلك واظهرهما العدم للامتثال المقتضي للاجزاء انتهى وهذا القول هو
الظاهر من كلام المحقق الاردبيلي ره فانه قال وجوب اعادة الغسل بعد الامكان غير مسلم لسقوطه بالامر المفيد للاجزاء والاصل
عدم وجوبه مرة اخرى انتهى ويعلم الجواب عنه مما بيناه في ذيل كلام صاحب الجواهر ره الرابع انه هل يجب اعادة الغسل لو وجد الخليطان

بعض القائلين بالاستحباب حملوه على خلاف الظاهر

بعد الدفن ام لا فالى في الرياض واما بعد الدفن فلا لاستلزامه النبش الحرام وقبل للاجماع مضافا الى عدم المقتضي له لانصراف الاطلاق
الاخبار الى غير المقام انتهى وحكم في الجواهر بعدم الغسل قطعا مع استلزامه النبش وعلى احتمال في غيره كما لو اتفق خروجه لا نظرا في اطلاق
الاخبار الى غيره فالاصل البراءة وفي الاطلاق ما حكاه في الرياض من الاجماع وهو لا يخلو من النظر بناء على وجوب اعادته قبل الدفن كما بينا
على ما عرفت من علية الغسل الاول لا اجزائه فهو كمن دفن بغير غسل ثم اتفق خروجه اللهم الا ان يفرق بين الامرين قبل الدفن وبعده
تنزيلا لما بعد الدفن منزلة انتهاء التكليف بخلاف ما قبل الدفن وهو لا يخلو من وجه انتهى قوله ولو خيف من تغسيله تناثر جلده كالمحترق
والمجدور يمم بالتراب بلا خلاف اجده بين الاصحاب كما في الجواهر وقال في الحدائق ما تضمنته رواية عمرو بن خالد المتقدمة من الامر بالتيمم
للمجدور وكذا لمثله ممن يخاف من تغسيله تناثر لحمه كالمحترق مما لا خلاف فيه بين الاصحاب انتهى وفي المدارك هذا مذهب الاصحاب ومثله بعينه
في الذخيرة وقال في المعتبر المجدور والمجروح ومن اشبههما ممن به مرض مخوف يجوز له التيمم مع وجود الماء وهو قول جميع الفقهاء الا طاوسا
ومالكا فانهما قالا لا يجب استعمال الماء دليلنا قوله تعالى ما جعل الله عليكم في الدين من حرج وايجاب استعمال الماء على ما ذكرناه من اعظم
الحرج وعليه اجماع الطائفة انتهى ومقتضى ظاهر عبارة المصنف من ان التيمم هو المتعين ج وانه المرتبة الثانية بلا واسطة للتغسيل بالماء
على الوجه المقرر المتعارف وكذا عبارة الشيخ ره في ف بعد المبسوط على ان مراده ره بالجواز سوى الوجوب لانه متى جاز التيمم فقد وجب اذ لا
تخيير في الشرع بين التيمم وبين استعمال الماء في حال من الاحوال واستدل على ما ظهر من عبارة المصنف وغيره من الانتقال بعموم ما دل على بدلية
التراب من الماء وناقش في الاستدلال بها بعضهم بوجهين احدهما انه انما يتم الاستدلال بها اذا كان البدل المؤثر في رفع الحدث هو
خصوص الماء فلا يتم فيما اذا شاركه في ذلك غيره كما فيما نحن فيه فان الخليط مشارك الماء في ذلك وثانيهما ان ادلة البدلية ظاهرة في رفع
الحدث دون مثل هذا الغسل المشروع لرفع حدث الميت وخبثه واجاب عن الاول بعض مشايخنا بما ان قوله ع في صحيحة حماد هو بمنزلة الماء يدل على
وجوب استعمال التراب حيث وجب استعمال الماء سواء كان الواجب استعمال مطلق الماء او استعمال ماء مخصوص كماء السدر والكافور والمضايقة في نسبته
التطهير الى الماء المصاحب للسدر بدعوى مشاركة السدر له في احداث الطهارة مخالف لما هو المركوز في اذهان المتشرعة من استقلال الماء في الطهورية
ولما دل على انحصار الطهور في الماء والتراب مثل قولهم ع هو احد الطهورين وقولهم ع في بيان الطهور انما هو الماء والتراب ونحو ذلك وح
فيجب استعمال التراب بدل ماء السدر والكافور كما يجب بدل القراح الثاني ما رواه الكليني ره مسندا عن عمرو بن خالد عن زيد بن علي
عن ابائه عن علي ع قال ان قوما اتوا رسول الله ص فقالوا يا رسول الله مات صاحب لنا وهو مجدور فان غسلناه انسلخ فقال يمموه
لكن جملة من الروايات نطقت بالامر بصب الماء عليه فروى الشيخ ره بسنده عن ضريس عن علي بن الحسين ع او عن ابي جعفر ع قال المجدور
والكسير والذي به القروح يصب عليه الماء صبا وروى ايضا بسنده عن عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن ابائه عن علي ع انه سئل عن رجل
يحترق بالنار فامرهم ان يصبوا عليه الماء صبا وان يصلى عليه ولكن ذكر العلامة ره ما يرشد الى ان مرتبة التيمم بعد مرتبة الصب فانه ره
قال في نهاية يجب امرار يد الغاسل على جسد الميت فان خيف من ذلك لكونه مجدورا او محترقا اكتفى بصب الماء عليه لان الامرار
مستحب وتقطيع الجلد حرام فيعدل الى تركه لقول الباقر ع المجدور والكسير والذي به القروح يصب عليه الماء صبا فان خيف من الصب
ييمم بالتراب وهو اجماع العلماء لتعذر الطهارة المائية وخلاف الاوزاعي لا اعتبار به لانقراضه ولان عليا ع قال ان قوما اتوا الى
النبي ص فقالوا يا رسول الله مات صاحب لنا وهو مجدور فان غسلناه انسلخ فقال يمموه انتهى كلامه ره ويعلم من في العبارة ان الصب هو
المتعين بعد الغسل المتعارف ومع التعذر فان لم يمكن انتقل الى الصب بل نقول ان الظاهر ان من ذكر التيمم بعد تعذر الغسل اراد بالغسل
ما يشمل الصب ويمكن استظهار هذا المعنى من كلام العلامة ره حيث بين ان الحكم هو الاكتفاء بالصب مع تعذر امرار اليد ونحوه ثم ذكر بعده رواية
الصب ثم بين انه ان خيف عن الصب انتقل الى التيمم وانت بعد التدبر فيما حررناه لك تعرف انه لا مجال للنظر والاشكال في المسألة فان الاجماعات
المنقولة ان لم يقل بحجيتها والاستناد اليها في الاحتجاج بها على الحكم فلا اقل من صلاحيتها لجبر الاخبار المذكورة ومنه تعلم ان ما ذكره
صاحب ك ره مما لا ينبغي ان يصغى اليه في ذلك لانه ذكر رواية الامر بالتيمم ثم قال وهي ضعيفة السند باشتمالها على جماعة من الزيدية فان كانت
المسألة اجماعية على وجه لا يجوز مخالفته فلا بحث والا امكن التوقف في ذلك لان ايجاب التيمم زيادة تكليف والاصل عدمه خصوصا
ان قلنا ان الغسل ازالة النجاسة كما يقوله المرتضى ره وربما يظهر من بعض الروايات عدم الوجوب ايضا كصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي
الحسن ع في الجنب والمحدث والميت اذا حضرت الصلاة ولم يكن معهم من الماء الا بقدر ما يكفي احدهم قال يغتسل الجنب ويدفن الميت

بتيمم

بتيمم الذي هو على غير وضوء لان الغسل من الجنابة فريضة وغسل الميت سنة والتيمم للاخرى جائز لكنه قال بعد ذلك وموضع فالعمل على المشهور
انتهى قوله كما يتيمم العاجز المراد بالعاجز كما في الجواهر هو الذي لا قابلية له لان يتولى شيئا من الفعل ولو بمعين فاندرج بنحو لا يتمكن
لا جنبي عند الميت وبها يفرق عن الميت لوجوبها على المباشر اذ هو المكلف بالتيمم بخلاف الحي ثم قال وانما فيما الحي فيما اسمعت حذرا
من احتمال اقتضاء التشبيه الضرب بيدي الميت الارض والمسح بهما جبهته ويديه كما يصنع الحي الذي يتمكن من ذلك وهو مناف لما صرح به بعض
الاصحاب من كيفية تيمم الميت ويؤيده الاعتبار لكون التيمم بدل الغسل المكلف به الحي فلا مدخلية لضرب الارض بيدي الميت لكن
قد يوهم ذلك عبارة المقنعة فلاحظها ثم قال ويحتمل ان يراد بالعبارة وغيرها المعقد للاجماع في بيان اصل كيفية التيمم وانه لا خصوصية
لتيمم الميت وانكان لا يخلو من بعد في نحو عبارة المقنعة للوصف فيها بالعاجز والامر سهل انتهى ولا يخفى انه وقع التعرض لهذه المسألة
في مقامين من المقنعة احدهما اواخر الباب المعقود لباب تلقين المحتضرين فانه قال هناك المجدور والمحترق وامثالهما ممن يحدث الآفات
الحليل لجلودهم واعضائهم ولحومهم اذا كان الترفق بالبدن في تغسيلهم يزيل شيئا من لحمهم واشعرهم لم يمسوا باليد وصب عليهم الماء
صبا فان خيف ان يلحق الماء شيئا من جلودهم او شعورهم لم يقربوا الماء ويمموا بالتراب كما يتيمم الحي العاجز بالزمانة عند حاجته
الى التيمم من جنابة فيضرب بيديه على الارض ويمسح بهما وجهه من قصاص شعر راسه الى طرف انفه ويمسح ظاهر كفيه جميعا رسمناه لتطهير
والآخر اواخر باب التيمم فانه قال هناك والميت اذا لم يوجد الماء لغسله يمم المسلم كما يتيمم الحي العاجز بالزمانة عند حاجته الى التيمم من
جنابة فيضرب بيديه على الارض ويمسح بهما من قصاص شعر راسه الى طرف انفه ويضرب بهما الضربة الاخرى فيمسح بهما ظاهر كفيه ثم يتيمم لمسه
بمثل ذلك سواء انتهى ومراد صاحب الجواهر ره بالعبارة الموهمة لكون مراد المفيد ره ضرب اليدين ضرب يدي الميت هي هذه العبارة
لخلو العبارة الاولى عن ضرب اليدين بالمرة ووجه الايهام احتمال عود الضمير المجرور باضافة اليدين اليه الى الميت فيكون المعنى فيضرب بيدي
الميت على الارض ويمسح بهما وجه الميت ويحتمل عود الضمير المذكور الى المتيمم الميت المعبر عنه بالمسلم في العبارة الاخيرة والتقييد بقوله
من جنابة للاشارة الى اعتبار ضربتين في التيمم بدلا عن الغسل على خلاف التيمم بدلا عن الوضوء فانه يكتفي فيه بضربة واحدة لمسح الوجه
الكفين جميعا ويكون قوله جميعا رسمناه في عبارته الاولى اشارة الى ذلك ايضا وكذلك قوله في ذيل العبارة الاخيرة ثم يتيمم لمسه بمثل
ذلك سواء ضرورة ان الضمير في قوله يتيمم يعود الى المكلف المتيمم للميت وهو لا يضرب على الارض الا بيديه فليس التشبيه الا في تعدد الضرب
لو كان المراد في السابق ضرب يدي الميت لم يتم التشبيه لعدم الاشتراك في وجه الشبه ومن هنا يعلم ان الاحتمال الثاني اقوى فيكون تعبير
صاحب الجواهر ره بالايهام بالنسبة الى الاحتمال الاول في محله ثم انه اختلفوا في وجوب تكرير التيمم بعدد الاغسال بان يتيمم بدل كل منها
بحياله او انه يكفي تيمم واحد عن المجموع فالاول خيرة العلامة ره في التذكرة فانه ره قال فيها ان لو تعذر استعمال الماء وجب التيمم وهل يتيمم
ثلثا او مرة الاقرب الاول لانه بدل عن ثلثة اغسال ثم قال ويحتمل الثاني لاتحاد غسل الميت انتهى وقال في جامع المقاصد بعد قول
العلامة ره في القواعد ولو خيف من تناثر جلد المحترق والمجدور لو غسل يمم مرة واحدة على اشكال ما لفظه منشأ الاشكال من انه
بدل عن غسل واحد فيجزي مرة واحدة ومن انه ثلثة اغسال وكونها في قوة واحد لا يخرجها عن التعدد واذا وجب التعدد في البدل
منه مع قوته ففي البدل الضعيف بطريق اولى وهو الاصح انتهى وقال في روض الجنان وهل التيمم ثلثا لانه بدل عن ثلثة اغسال او
مرة واحدة لانه غسل واحد تعدد باعتبار كيفيته الاجود الاول وهو اختيار المص ره في النهاية لاطلاق الاسم على كل واحد وكون
الثلث بحيث يطلق عليها اسم واحد لا يخرجها عن التعدد في انفسها واذا وجب التعدد في المبدل منه مع قوته ففي البدل الضعيف
بطريق اولى واحد ثم قال ويتفرع على ذلك تعدد نية الغسل والتيمم انتهى وربما علل هذا القول بالاحتياط اللازم في المقام وعموم
كون التراب بمنزلة الماء والثاني خيرة الشهيد ره فانه في الذكرى وظاهر الخبر والاصحاب ان التيمم مرة لاطلاق الامر ولان الغسل
واحد وانما تعدد باعتبار كيفيته ثم قال ووجه الثلث تعدد الفعل الذي يطلق عليه اسم الغسل قلنا ان اريد استقلاله بالتسمية فممنوع
ظاهر وان اريد مطلق التسمية فغير مستلزم للمطلوب وربما انسحب هذا في تعدد نية الغسل وهو ضعيف نعم ضعيف واذا جعلنا التطهير
بالقراح وحده فلا يجب انتهى وهذا القول قد استدل عليه بعض مشايخنا بالاصل وكون غسل الميت مجموع غسلا غسلا واحدا
بمنزلة غسل الجنابة وظهور ما دل على كون الميت جنبا في انه يكفي له ما يكفي الجنب عن التيمم مع ان حكمة التعدد ظاهرا الاختصاص بصورة
استعمال الماء ثم قال فهذا هو الاقوى وفاقا للجماعة من متأخري المتأخرين الى ان قال والمعروف في كيفيته ان المباشر يضرب بيده فيمسح بها

وجه الميت فيطهر المريض العاجز عن مسح يديه على الارض ولو باعانة القادر ثم قال ورتبا كان في هذا دلالة على خروج ضرب اليد
عن مفهوم التيمم الا ان ظاهر المشهور عده من افعال التيمم فلعله يختص بمن يقدر على المسح بها بحيث يسند اليه فيكون قد تيمم باعانة
القادر بدون من لا يقدر فتامل انتهى واقول لا يخفى ان الانسان اذا مات يثبت اعضائه التي من جملتها يداه فيتعذر على المباشر
ضربهما اي الميت على الارض وادارتهما على وجهه فيسقط من اجزاء العمل من باب الضرورة والتعذر ولا يدل على خروج ذلك الجزء عن حقيقة
العمل راسا ويشهد بذلك الحي العاجز عن تحريك يده ولو بمعين يساوي الميت في ان المباشر يضرب على الارض يده لا بيدي
العاجز ويرشد الى ما قلنا من انه سقوط جزء العمل من باب الضرورة لا يقتضي خروجه عن حقيقة العمل ان القيام في الصلوة يسقط
عمن عجز عنه فيها مع ان الفقهاء رض باسرهم مطبقون على الحكم بدخوله في ماهيتها فانه جزء منها او لو كان سقوط جزء من العمل ملزوما
لخروج ذلك الجزء عن اصل حقيقته لتم ما اطبقوا عليه ويرشد الى ذلك ايضا ان ضرب المباشر يد العاجز عن الضرب لا يعد فعلا له
كما ان مسح المباشر على جبهة العاجز لا يعد فعلا للعاجز ولا جزء من عمله وقد اكتفي بفعل المباشر عن فعله وكانه ره الى ما بيناه اشار
بالامر بالتامل في ذيل الكلام اكمال اذا مات الجنب او الحائض او النفساء كفى غسل الميت على المعروف من مذهب الاصحاب كما في ق
وقال المصنف ره في المعتبر اذا مات الجنب او الحائض كفى غسل الميت ولا يجب غسلان بل لا يستحب وهو مذهب اكثر اهل العلم انتهى بل
في الذكرى اذا مات الجنب او الحائض او النفساء كفى غسل الموت وهو قول من يحفظ عنه العلم من علماء الامصار انتهى وعن المنتهى
واللوامع انه يكفي غسل الميت ولا يجب غيره بالاجماع وقد وقع الاستدلال عليه بامور الاول ما في المستند من قوله الاصل السالم
عن معارضة اخبار غسل الجنب والنفوية لاختصاصها بالحي وعدم شمول شي منها المورد لعدم ورود امر بالتغسيل من الجنابة او نحوها
او وجوبه الثاني ما في المعتبر من التعليل بقوله لان الغسل الواحد يجزي الحي وان تعدد الموجب انتهى وهو اشارة الى الاول لاصل هو
التداخل وقد صرح بالاعتماد عليه في المستند الثالث النصوص المستفيضة التي منها ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن زرارة
قال قلت للباقر ع ميت مات وهو جنب كيف يغسل وما يجزيه من الماء قال يغسل غسلا واحدا يجزي ذلك للجنابة ولغسل
الميت لانهما حرمتان اجتمعتا في حرمة واحدة ورواه الكليني ره في الصحيح او الحسن مثله ومنها ما عن عمار في الموثق عن الصادق ع انه
سئل عن المرأة اذا ماتت في نفاسها كيف تغسل قال مثل غسل الطاهرة وكذا الحائض والجنب انما يغسل غسلا واحدا فقط ورواه
الصدوق ره باسناده عن عمار مثله ومنها ما رواه زرارة عن ابي جعفر ع وابو بصير عن احدهما ع في الجنب اذا مات قال ليس
عليه الا غسل واحد ومنها الرضوي عن العالم من مات وهو جنب اجزء عنه غسل واحد وكذلك الحائض واما ما رواه الشيخ ره
في الصحيح عن العيص عن الصادق ع اذا مات الميت وهو جنب غسل غسلا واحدا ثم يغسل بعد ذلك وعن عيص بن القاسم
في الصحيح عن الصادق ع اذا مات الميت فهو جنب غسل غسلا واحدا ثم غسل بعد ذلك وعن العيص عن الصادق ع اذا مات
الميت فخذ في جهازه وعجله واذا مات الميت وهو جنب غسل غسلا واحدا ثم اغتسل بعد ذلك فانها او ان كانت بحيث يلوح منها
تعدد الغسل نظرا الى ان منها ما تضمن لا بدلية غسل واحد بدلالة العطف عليه بلفظة ثم ومنها ما تضمن لا بدية غسله
بدلالة ثم ما عرفت وليس كل منها الا عبارة عن التغسيل من الجنابة خصوصا مع تقييد الغسل الواحد في الرواية الاولى بكونه لما
لا تنافي لا اول من اغسال الميت انما هو بالسدر لا بالماء المطلق وعلى هذا يكون قوله ثم يغسل او ثم غسل اشارة الى ما سوا المعهود من
غسل الميت فيجب ايقاعه بعد تغسيله من الجنابة الا انه قد اجاب عنها الشيخ ره اولا بان راوي هذه الاخبار الثلثة واحد
هو العيص وروايته وحده لا تقاوم الاخبار التي روى كل واحد منها رجل فحصل من ذلك جماعة مجمعون بخلاف ما اخبر
هو وحده وثانيا بان الرواية الاخيرة تضمنت قوله ثم اغتسل وهو من باب الافتعال بصيغة الماضي والضمير المستتر فيه يعود الى
المغسل لا الى المقام عليه كما في قوله تعالى ولابويه لكل واحد منهما السدس او انه يفهم المغتسل من قوله مثل ذلك غسل نظير
قوله تع اعدلوا هو اقرب للتقوى حيث ان الضمير المرفوع المنفصل يعود الى العدل المدلول عليه بقوله تعالى اعدلوا وعلى
التقديرين يكون ذيل الرواية بيانا للتكليف المغسل وانه يغتسل غسل مس الميت ويعلم من ذلك انه قد وقع في الروايتين الاولين
من هذه الروايات الثلث اشتباه من بعض الرواة او من النساخ في ابدال ما هو بصيغة الافتعال بما هو التفعيل بصيغة فلا يعبو
بها خصوصا بعد عدم صدور فتوى من احد من الاصحاب بمضمونها كما في الحدائق ومن هنا حملهما على التقية سلار فلما اقرب

طريقها فقال قد تقدم البحث في تداخل الاغسال في بحث الوضوء وبسطنا الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه وبينا صحة القول بالتداخل ان
بهذه الاخبار الثلاثة التي لا تقوم بمعارضة جملة اخبار المسألة فيتعين حملها على ما ذكره الشيخ ره والا فطرحها وارجاعها الى قائلها
ثم قال وحملها على التقية غير بعيد وان كان القائل بها من العامة غير معلوم فانه متى كان الاصحاب خلفا وسلفا على القول بالاكتفاء
بغسل واحد كما دلت عليه الاخبار الكثيرة فمن الظاهر حمل ذلك على التقية وان لم يكن به قائل كما عرفت في مقدمات الكتاب ثم قال
وايضا فقد ورد في مقبولة عمر بن حنظلة الامر بالاخذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر ولا ريب ان الرواية بالتداخل اشهر لتعدد
ناقليها وكثرتهم وشذوذ هذه الروايات لانحصار راويها في رجل واحد انتهى ولكن بقي في المقام نكتة وهي انه بناء على التداخل
بين ما نحن فيه وبين مسئلة تداخل الاغسال فان تلك المسئلة من قبيل تداخل المسببات وهو لا يتم الا بنية التداخل فان تداخل
الاغسال لا يتحقق بقرينة ظاهر الاخبار وكلمات الاصحاب ان غسل الجنابة او الحيض والنفاس يحصل بتغسيل الميت
من دون حاجة الى ان ينوي شيئا من ذلك فلا يكون من قبيل تداخل المسببات كما انه ليس من قبيل تداخل الاسباب لان تداخلها انما
يكون اذا كان كل منها سببا مقتضيا للاثر الذي يقتضيه الآخر كالبول والريح والغائط بالنسبة الى الوضوء وليس الحال فيما نحن فيه
على هذا المنوال لان شيئا من الجنابة والحيض والنفاس لا يوجب نجاسة بدن صاحبه بخلاف الموت فانه يوجب ذلك واما ما ذكره
من امر التقية فلا يخلو من خفاء لان الاتقاء وحفظ النفس ممن يتقى منه انما يتحقق بذكر ما يوافق مذهب ذلك الشخص لا بغيره
قوله الثالث تكفينه اصل وجوب التكفين مما لا ريب فيه في الجملة اذ هو مما دل عليه الاجماع بل قامت عليه الضرورة كما لا ريب في
ان وجوبه ليس عينيا وانما هو كفائي بحكم الاجماع والضرورة المشار اليهما وان فعل ولو اجزأ وان الواجب انما هو درج الميت في الكفن
بذله وان كان مستحبا مؤكدا ففي صحيحة سعد بن طريف من كفن مؤمنا كان كمن ضمن كسوته الى يوم القيمة ولا يعتبر فيه نية التقرب
وان كان ترتب الثواب عليه موقوفا عليها وكذلك الحال في التحنيط في روض الجنان ان النية معتبرة فيهما لانهما فعلان
واجبان لكنه لو اخل بها لم يبطل وهل يأثم بتركها يحتمل لوجوب العمل ولا عمل الا بالنية لقوله ع لا عمل الا بنية وعدمه وهو الاقوى
لان المقصود بروزهما في الوجود الى ان قال ولكن لا يستتبع الثواب الا اذا اريد به التقرب انتهى وقال بعض مشايخنا بعد حكاية
هذه العبارة ما نصه ولا ريب ان ما قواه هو المتعين وربما قيل بحصول الثواب بمجرد مباشرة الفعل مع عدم النية لبعض ظواهر الادلة
ما لم ينو العدم وهو ضعيف وربما يحكى عن بعض المشايخ توقف صحة التكفين على النية فلو وقع بدونها وجب اعادته لانه من التعبديات
التي لا نعلم حصول الغرض منها بمجرد الوجود الخارجي قوله ويجب ان يكفن في ثلث قطع مئزر وقميص وازار هذه العبارة تتضمن
بيان امرين احدهما ان الواجب من الكفن ثلث قطع لا يزيد عليها ولا ينقص عنها ثانيهما ان الثلاث عبارة عن المئزر والقميص والازار
اما الاول فتوضيح القول فيه انه قد نفى صاحب الجواهر وجدان الخلاف فيه بين المتقدمين والمتاخرين ممن عدا سلار حيث انه
اجتزى بالثوب الواحد وصرح بقيام الاجماع عليه في المستند بل بلغ نقله في غيره من كتبهم حد الاستفاضة واستدلوا عليه
مضافا الى ذلك بالاخبار منها موثقة سماعة قال سئلته عما يكفن به الميت فقال ثلثة اثواب ثوبين صحاريين وثوب حبرة و
الصحارية تكون باليمامة وكفن ابو جعفر ع في ثلثة اثواب قال في مجمع البحرين صحار بالمهملة اسم مع الحروف قرية باليمن ينسب اليها الثياب
وقيل من الصحرة وهي حمرة خفيفة كالغبرة ومنها مرسلة يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله وابي جعفر قال سمعنا ابا جعفر ع
قال الكفن فريضة للرجال ثلثة اثواب والعمامة والخرقة سنة واما النساء ففريضته خمسة اثواب ومنها صحيحة ابي مريم الانصاري قال
سئلت ابا جعفر ع كفن رسول الله ص في ثلثة اثواب برد احمر حبرة وثوبين ابيضين صحاريين قال في الذكرى حبرة بكسر الحاء وفتح الباء
بمنتهى ثوب يمني منسوب الى موضع او جانب فادم ثم اشار الى انطباق هذه الرواية على هذا المعنى ثم ان دلالة هذه الصحيحة على عدم وجوب
ما زاد على الثلثة واضحة ضرورة انه لو كان ما زاد عليها واجبا لم يترك في شان النبي ص خصوصا مع كون المباشر لامره امير المؤمنين
واما دلالتها على عدم جواز ما نقص عن ثلثة فلا يخلو عن خفاء لتيسر احتمال ان الواجب هو الثوب الواحد وان استعمال ما زاد عليه
انما كان لاستحبابه فلا يتم الاستدلال بها في تمام المطلوب ومنها ما عن زرارة عن ابي جعفر ع كفن رسول الله ص في ثوبين صحاريين
وثوب يمنية عبري او اظفار قال في الذكرى بعد ذكره لهذه الرواية ما صورته قال الشيخ ره والصحيح او ظفار وهما بلدان ثم قال الشهيد
ما نصه قلت اليمنة بضم الياء البردة من برود اليمن انتهى هذه جملة مما دل على وجوب ثلثة اثواب بقول مطلق وفي الاخبار ما نطق

الا امر بثوبين وقميص كحسنة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال كتب ابي في وصيته ان اكفنه بثلاثة اثواب احدها رداء له حبرة كان يصلي
فيه يوم الجمعة وثوب آخر وقميص فقلت لابي لم تكتب هذا قال اخاف ان يغلبك الناس فان قالوا كفنه في اربعة او خمسة فلا تفعل قال
وعممته بعد بعمامة وليس تعد العمامة من الكفن انما يعد ما يلف به الجسد وبالنظر الى هذه الرواية والاخبار المتضمنة للثلاثة بقول
مطلق قال في الذخيرة ويستفاد من هذه الروايات التخيير في الواجب بين الثلاثة الاثواب وبين القميص والثوبين وهو اختيار ابن
الجنيد والمصنف في المعتبر ثم انه ره حكى عن الشيخين والمرتضى رض القول بتعين القميص لوصية الباقر ع به ولما رواه الشيخ ره عن الحسن
بن محبوب عن ابي ايوب عن حمران بن اعين عن ابي عبد الله ع قال قلت فالكفن قال تؤخذ خرقة فيشد بها اسفله ويضم فخذيه ليضم ما هناك
وما يصنع من القطن افضل ثم يكفن بقميص ولفافة وبرد يجمع فيه الكفن ثم انه ره اجاب عن ذلك بانه محمول على الاستحباب كما يدل عليه
رواية محمد بن سهل عن ابيه عن ابي الحسن ع قال قلت يدرج في ثلاثة اثواب قال لا بأس به والقميص احب الي انتهى واما حجة القول الذي
ذهب اليه سلار فالذي هو المتعرض لها بعد بيان مذهبه على ما هو عليه فانه قال في المراسم اعلم ان الميت يجب فيه احكام وهي على ضربين
واجب وندب فالواجب توجيهه الى القبلة بجعل باطن قدميه اليها ووجهه تلقاءها وتغسيله بالماء القراح وتكفينه بقطعة واحدة و
الصلاة على من يجب الصلاة عليه ودفنه انتهى وانت قد عرفت ذلك فاعلم انه قد وقع الاحتجاج من المتأخرين على هذا القول بالاصل
والعموم واستدل له في الذكرى بصحيحة زرارة بعد ما حكى عنه انه اكتفى بقطعة واحدة وجعل الاسبغ سبع قطع ثم خمسا ثم ثلاثا
قال قلت لابي جعفر ع العمامة للميت من الكفن هي قال لا انما الكفن المفروض ثلاثة اثواب وثوب تام لا اقل منه يواري فيه جسده كله فما
زاد فهو سنة الى ان يبلغ خمسة فما زاد فهو مبتدع والعمامة سنة قال في ذلك بعد حكايته الاستدلال بالرواية المذكورة عن الشهيد ما
نصه وهو انما يتم اذا كانت الواو بمعنى او وليفيد التخيير بين الاثواب الثلاثة والثوب التام وهو غير واضح انتهى وجعل المحقق
في حواشي الروضة هذه الصحيحة حجة للقول المشهور ثم ذكر وجه الاستدلال بها للقول سلار وقال لا حجة للمشهور روايات منها صحيحة
زرارة ونقل منها على الوجه الذي ذكرناه الا ان فيه ثلاثة اثواب وثوب تام فانه ذكر بدله ثلاثة اثواب تامة لا اقل منه وقال لكن في عامة
نسخ التهذيب كذلك نقله المحقق ره في المعتبر والعلامة ره في جملة من كتبه والظاهر ان المراد منها تامة اي يجب ان يكون واحد منها لا اقل
منه تاما يواري فيه جسده كله ويحتمل ان يكون لفظ تام مبتدأ مخصصا بقوله لا اقل منه وقوله يواري فيه جسده خبره وفي بعض
نسخه وثوب تام اه وهو الموافق للكافي فان فيه هذه الرواية بسند حسن بابراهيم بن هاشم عن زرارة ومحمد بن مسلم قالا قلنا لابي
جعفر ع على وفق ما نقلنا من التهذيب بزيادة وثوب وعلى هذا ايضا فالظاهر ان المراد بما ذكرنا اي وثوب تام لا اقل منه من جملتها يواري
فيه جسده كله ويحتمل ان يكون التام هو الرابع بعد الخرقة المستحبة من الثلاثة المفروضة تأكيدا فيها فيكون المراد ان المفروض ثلاثة
اثواب لا يجب ان يكون تامة وواحد لا بد ان يكون تاما يواري فيه جسده كله ويمكن ان يكون الاول اشارة الى حالة عدم الاعواز
والثاني الى حالة اي المفروض ثلاثة اثواب مع عدم اعوازها او ثوب تام لا اقل منه مع عدم تيسرها ثم قال وجعله في الذكرى على هذه النسخة
حجة سلار وكانه حمله على ان الكفن المفروض ثوب تام لا اقل منه وعلى هذا فقوله اولا ثلاثة اثواب محمول على ثلاثة اثواب استحبابا وكذا ما زاد
على الثلاثة فهو سنة الى الخمسة لكن لا تأكد فيه مثل ما في الثلاثة ولا يخفى بعده او حمله على ان المفروض ثلاثة اثواب ان لم تكن تامة وثوب
واحد ان كان تاما او ثلاثة اثواب ان لم يوجد التام وثوب واحد تام ان وجد وعلى هذين الوجهين يمكن حمل الواو على معنى او وفي بعض
نسخ التهذيب ايضا بلفظة او وهذا التخيير والترديد يمكن ان يكون مذهبا لسلار وان لم ينقل عنه واجاب في الذكرى بحمله على التقية
او على عطف الخاص على العام ولعل الثاني يرجع الى ما ذكرنا اولا في توجيه هذه النسخة فتأمل انتهى ولا يخفى ان ما عرفت من الاختلاف
والاضطراب في متنه على وجه يدور الامر بين اللفظين دالتين متضادتين يوجب عدم صحة مقتضى الاعتبار به فلا ينبغي ان يستند اليه الاعتماد
في الاستدلال به على شيء من القولين كما ان ما ذكروه من التفسير والتأويل بناء على كل من النسختين بل في غاية البعد عن جادة الدلالات
المتعارفة فلا مجال للتعويل عليها والركون اليها وعلى هذا فلا يبقى لسلار مستند سوى الاصل ومن المعلوم انه لا يقاوم ما استدل
على القول المشهور واما الثاني ففي تفصيل الكلام فيه ان المشهور فيما بين الاصحاب رضي الله عنهم ما ذكره المصنف من تعين المئزر والقميص والازار
وفي مقابل المشهور ما حكاه في الذخيرة عن ابن الجنيد والمصنف في المعتبر على وجه يظهر منه المصير اليه من التخيير في الواجب بين الثلاثة الاثواب
وبين القميص والثوبين قال بعد ذكر ما يدل على كل من الطرفين اللذين هما وجوب الثلاثة بقول مطلق ووجوب خصوص القميص والثوبين

ما فضل

ما لفظه ويستفاد من هذه الروايات التخيير في الواجب بين الثلاثة الاثواب وبين القميص والثوبين وهو اختيار ابن الجنيد ره والمصنف ره
في المعتبر الى ان قال واما المئزر فقد ذكره الشيخان واتباعهما وجعلوه احد الاثواب الثلاثة المفروضة ولم اقف في الروايات على ما
يعطي ذلك بل المستفاد منها اعتبار القميص والثوبين الشاملين للجسد او الاثواب الثلاثة وبمضمونها افتى ابن الجنيد ره فقال
في كتابه لا باس ان يكون الكفن ثلاثة اثواب يدرج فيها ادراجا او ثوبين وقميصا انتهى ووافقه على ذلك صاحب الذخيرة ره حيث
قال ذكر الشيخان واتباعهما في الثياب الثلاثة الواجبة المئزر ولم اجد في الروايات ما يدل عليه بل الروايات المذكورة دالة على
اعتبار القميص والثوبين الشاملين او ثلاثة اثواب انتهى وقال صاحب [illegible] ره وانت خبير بان ما ذكره الاصحاب من تعيين هذه الاثواب
الثلاثة المعينة لم يوجد لمستند ظاهر من الاخبار الواردة وانما الموجود ثوبان وقميص او ثلاثة اثواب والمتبادر منها كونها شاملة
للبدن كملا وبهذا صرح جملة من متاخري المتاخرين بان الكفن الواجب انما هو هذا وان ما ذهب اليه الاصحاب من المئزر الذي يربط
من السرة او الصدر الى الركبة او الى القدم لا مستند له في الاخبار انتهى وتوضيح المقام ان الذي يعطيه كلام الجوهري هو ان
الازار والمئزر كلاهما بمعنى واحد وانه ما يشد به وسط الانسان ليستر به السرة والركبة او ما دونها ايضا قال في الصحاح الازر القوة
وقوله تعالى اشدد به ازري اي ظهري وموضع الازار من الحقوين الى ان قال والازار معروف يذكر ويؤنث والازارة مثله كما
قالوا للوساد وسادة الى ان قال والمئزر الازار كقولهم ملحف ولحاف ومقوم وقوام انتهى ومعلوم ان الازار الذي موضعه الحقوان
ليس من قبيل ما يستر تمام البدن وانما هو ما يشد به وسط الانسان على ما ذكرناه وفي القاموس ما يدل على ان الازار يستعمل في المعنى
المذكور وفي الملحفة وفي كل ما يستر الانسان لانه قال فيه الازر بالضم معقد الازار الى ان قال والازار الملحفة ويؤنث كالمئزر
والازر والازارة مكسورتها الى ان قال وكل ما سترك انتهى وقال في شرح القاموس الازر بالضم معقد الازار من الحقوين انتهى و
قال فيه ايضا الازار بالكسر معروف وهو الملحفة وفسره بعض اهل العربية بما يستر اسفل البدن والرداء بما يستر به اعلاه وكلاهما
غير مخيط وقيل الازار ما تحت العاتق في وسطه الاسفل والرداء ما على العاتق والظهر وقيل الازار يستر اسفل البدن ولا يكون مخيطا
والكل صحيح انتهى وقال في المصباح المئزر الازار معروف الى ان قال والمئزر بكسر الميم مثله ونظيره لحاف وملحف وقوام ومقوم
انتهى وقال في الحدائق ره ان الظاهر ان الازار شرعا ولغة انما هو عبارة عما يشد في وسط الانسان وان المئزر بمعناه وربما
اطلق في اللغة على الثوب الشامل للبدن الى ان قال واما الاخبار الدالة على ان الازار شرعا عبارة عما ذكرنا فهي كثيرة واكثرها في
باب الحمام وما ورد من الامر بالازار متى دخله الانسان ومنها ما رواه في الكافي مسندا الى الصادق ع قال قال رسول الله ص وفي الفقيه
مرسلا قال قال رسول الله ص من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يدخل الحمام الا بمئزر وروى في الكافي عن علي بن الحكم عن رجل من بني
هاشم ثم ساق الخبر عن ابي الحسن الى ان قال قلت ما تقول في الحمام قال لا تدخل الحمام الا بمئزر الحديث وعن حمزة بن احمد عن ابي الحسن الاول
قال سألته او ساله غيري عن الحمام قال ادخله بمئزر وروى في التهذيب عن سميع عن الصادق ع عن امير المؤمنين ع انه نهى ان يدخل
الرجل الحمام الا بمئزر وعن حماد بن عيسى عن جعفر عن ابيه عن علي ع قال قيل له ان سعيد بن عبد الملك يدخل مع جواريه الحمام قال وما باس
اذا كان عليه وعليهن الازار لا يكونوا عراة كالحمير الحديث وفي الفقيه عن سعد ابي سلمة قال كنت في الحمام في البيت الاوسط فدخل
على ابو الحسن ع وعليه النورة وعليه ازار فوق النورة الحديث وروى فيه في الموثق عن حنان بن سدير عن ابيه قال دخلت انا وابي وجدي وعمي حماما
بالمدينة فاذا رجل في بيت المسلخ فقال لنا ممن القوم فقلنا من اهل العراق فقال واي العراق فقلنا كوفيون فقال مرحبا بكم يا اهل الكوفة
انتم الشعار دون الدثار ثم قال ما يمنعكم من الازر فان رسول الله ص قال عورة المؤمن على المؤمن حرام قال فبعث الى ابي كرباسة فشقها اربعة
ثم اخذ كل واحد منا واحدة ثم ساق الخبر الى ان قال ثم سألت عن الرجل فاذا هو علي بن الحسين ع ومعه ابنه محمد بن علي ع الى غير ذلك
من الاخبار الكثيرة التي يقف عليها المتتبع ثم قال وبالجملة المستفاد من الاخبار على وجه لا يزاحمه الشك ولا الريب اتحاد الازار والمئزر
وان المراد من كل منهما هو ما ذكرناه لا ما يشمل البدن وح فما اشتهر في كلام متاخري اصحابنا من الفرق بين الازار والمئزر وان الاول عبارة
عما يشد في الوسط والثاني عبارة عما يكون شاملا لجميع البدن لا اعرف له وجها لا من الاخبار ولا من كلام اهل اللغة كما عرفت انتهى
وانت خبير بما فيه اما اولا فلان الازار والمئزر مما لم يثبت له معنى مخصوص شرعا وانما استعمل في كلمات امناء الشرع بناء على ان
الله سبحانه ما ارسل رسولا الا بلسان قومه واما ثانيا فلان وقوع استعمال المئزر والازار في الاخبار المذكورة فيما يشد في الوسط

لا يدل على نفي استعماله في غيره وثالثاً انك قد عرفت من القاموس وشرحه استعمال الازار في الملحفة وفيما يستر الانسان وقال
مجمع البحرين قد تكرر في الحديث ذكر الازار بالكسر وهو معروف يذكر ويؤنث ومعقد الازار من الحقوين والجمع في القلة آزرة والكثرة
أزر وازر مثل حمار واحمرة وحمر ثم قال وفي كلام البعض من اهل اللغة الازار بالكسر ثوب شامل لجميع البدن الى ان قال
وفي كتب الفقه يذكرون المئزر مقابلا للازار ويريدون به غيره وح لا تبعد في الاشتراك ويعرف المراد بالقرينة انتهى وهذا الكلام
مع تضمنه الاشارة الى ان الفقهاء يريدون بكل من الازار والمئزر ما يغاير معنى الآخر لم يعين خصوص ما يراد بكل منهما وقد وقع
بيانه في كلام جملة منهم فقال الشهيد الثاني ره في روض الجنان احد الثلثة مئزر بكسر الميم ثم الهمزة الساكنة وربما عبر عنه بالازار
وهو ثابت لغة والمفهوم منه عرفا ان يستر ما بين السرة والركبة ويجوز كونه الى القدم باذن الوارث او وصية الميت النافذة
الى ان قال والثالث ازار بكسر الهمزة وهو ثوب شامل لجميع البدن ولا بد مع ذلك من زيادته على ذلك بحيث يمكن شدها من قبل
رأسه ورجليه والواجب فيه عرضا ان يشمل البدن كذلك ولو بالخياطة وينبغي زيادته بحيث يمكن جعل احد جانبيه على الآخر
كما يشهد به الاخبار هذا كلامه ويبقى بعد ذلك شيء وهو انه بعدما ثبت ان كلا من الازار والمئزر مشترك بين ما يشد في
الوسط وبين الثوب الشامل للبدن كيف خص الشهيد الثاني ره وغيره من الشارحين المئزر بالمعنى الاول ويمكن ان يجاب عنه
بان الظاهر ان عبارات المتقدمين انما سيقت لبيان تفصيل الافعال الخارجية في استعمال الاثواب على الكيفية المخصوصة وحيث كان ستر
عورته بما يشد في وسطه سابقا في الوجود الخارجي على لباس القميص وعلى درجه في الثوب المحيط بل كان لباس القميص مقدما على درجه في
الثوب المحيط به فلذلك حصل قرينة مقامية دالة على ارادتهم خصوص تلك المعاني وانت قد عرفت ما بيناه فاعلم انهم استدلوا للقول المشهور
من وجوب مئزر يشد في وسطه وقميص وثوب شامل لجميع بدنه بالاخبار منها ما رواه الكليني ره والشيخ ره عن معوية بن وهب عن الصادق ع
قال يكفن الميت في خمسة اثواب قميص لا يزر عليه وازار وخرقة يعصب بها وسطه وبرد يلف فيه وعمامة يعمم بها ويلقى فضلها على صدره
قال في الوسائل ورواه الشيخ ره باسناده عن سهل بن زياد مثله الا انه قال ويلقى فضلها على وجهه قال في الحدائق هذا الخبر كما ترى واضح
الظهور في القول المشهور ولا يعتريه نقص ولا قصور وقد اشتمل على واجب الكفن ومستحبه فالواجب القميص والازار الذي يشد في وسطه
كما عرفت من الاخبار وكلام اهل اللغة وعليه العرف العام وبرد يلف فيه والباقي مستحب ولا يخفى ان الظهور في هذا الخبر الا في
كون الكفن خمسة ولم يميز بين الواجب والمستحب فاما ان يكون الجميع واجبات او يكون الجميع مستحبا اللهم الا ان يدعى انه بعد الفراغ عن
بطلان قول سلار بالمصير الى الاكتفاء بقطعة واحدة والتسالم على ان الكفن الواجب عبارة عن ثلث قطع يدور الامر بين القول بثلثة
اثواب شاملة لجميع البدن وبين القول بتعين المئزر والقميص والازار ويصير هذا الخبر من جهة وقوع التصريح فيه بالقميص والازار المراد
به المئزر بدلالة مقابلته بما قبله وما بعده من الخرقة التي يعصب بها وسطه وبرد يلف فيه اي الثوب المحيط بتمام البدن الذي قد يعبر
عنه بالازار واضح الظهور في الدلالة على القول المشهور ولما تنبه صاحب الجواهر ره لما ذكرناه من الدقيقتين وجه دلالة الخبر المذكور
بقوله انه بعد معلومية استحباب الخرقة والعمامة ينحصر الواجب في الثلثة ومنها ما عن الكافي من صحيحة عبد الله بن سنان قال قلت
للصادق ع كيف اصنع بالكفن قال خذ خرقة فشد على مقعدته ورجليه قلت فالازار قال انها لا تعد شيئا انما تصنع لتضم ما هناك و
ان لا يخرج منه شيء وما يصنع من القطن افضل منها ثم يخرق القميص اذا غسل وينزع من رجليه قال ثم الكفن قميص غير مزرور ولا مكفوف
وعمامة يعصب بها راسه ويرد فضلها على رجليه قال في الحدائق الظاهر ان لفظ رجليه سهو وعوض صدره ثم قال وهذا الخبر
ظاهر فيما دل عليه الخبر الاول الا انه لم يذكر فيه الثوب الثالث وهو الذي يلف فيه وانما اشتمل على الازار والقميص وكانه لظهوره
استغنى عن ذكره وقد عرفت معنى الازار ثم قال بقي الكلام في قوله فالازار قال انها لا تعد شيئا والمعنى فيه ان الظاهر انهما امرا بالخرقة
المذكورة توهم الراوي انها تغني عن الازار لحصول ستر العورة بها فاجابه ع بانها لا تعد من اجزاء الكفن الواجب وانما تضم هذه المنافذ
والازار من اجزاء الكفن الواجب لا بد منه فلا تغني هذه عنه ومنها ما عن الكافي في الصحيح عن محمد بن مسلم عن الباقر ع قال يكفن الرجل
في ثلثة اثواب والمرأة اذا كانت عظيمة في خمسة درع ومنطق وخمار ولفافتين قال في الحدائق وهذه الرواية ايضا ظاهرة الدلالة على
القول المشهور لانها وان اجملت في كفن الرجل في ثلثة اثواب الا انها فصلت في المرأة في الاثواب الخمسة ولا ريب في تساوي الرجل و
المرأة في الواجب فالواجب هنا من هذه الخمسة القميص المعبر عنه بالدرع والازار المعبر عنه بالمنطق فانه بكسر الميم الازار واللفافة والخمار

واللفافة الاخرى مما انفردت به المرأة وانكرها صاحب المستند لكون المراد بالمنطق هو المئزر فانه قال واما صحيحة محمد فليست صريحة في
المئزر ولا ظاهرة فيه لان المنطق على ما صرح به اهل اللغة ما يشد به الوسط وهو كما يمكن ان يكون عبارة عن المئزر كذلك يمكن
ان يكون عبارة عن الخرقة التي يشد بها العورة لانها تشد في الوسط بل صرح في الموثقة بشدها في الحقوين اللذين هما معقد
المئزر كما مر من المجمع ثم قال ويحتمل ان يكون المراد بالمنطق ما يشد به الثديان ايضا كما قيل انتهى ولا يخفى ان شد الوسط
لا يصدق على شد الحقوين مع لفهما ولف الفخذين فما دون لفا متصلا الى ان ينتهي الخرقة ضرورة ان اتصال اللف مانع من
صدق عنوان شد الوسط وكذلك لا يصدق على ما يشد به الثديان اولا من جهة انهما وما حاذاهما من عرض الانسان لا يصدق
عليها وسط بل هي ما فوقه بكثير وثانيا ان ما يشد ان به ليس المقصود به ادارته على وسط الانسان واحاطته به وانما المقصود
هو ستر الثديين وادارته انما اتفقت من باب المقدمة لاستدامة بقائه عليهما ومنها ما عن الكافي انه رواه يونس عنهم ع
في تحنيط الميت وتكفينه قال ابسط الحبرة بسطا ثم ابسط عليها الازار ثم ابسط القميص عليه وترد مقدم القميص ثم اعمد الى كافور
مسحوق فضعه على جبهته موضع سجوده وامسح بالكافور على جميع مفاصله من قرنه الى قدمه وفي رواية عنقه ومنكبيه ومرافقه
وكل مفصل من مفاصله من اليدين والرجلين وفي وسط راحتيه ثم يحمل فيوضع على قميصه وترد مقدم القميص عليه ويكون القميص
غير مكفوف ولا مزرور ويجعل له قطعتين من جريد النخل رطبا قدر ذراع يجعل له واحدة بين ركبتيه نصف مما يلي الساق
ونصف مما يلي الفخذ ويجعل الاخرى تحت ابطه الايمن ولا يجعل في منخريه ولا في بصره ولا مسامعه ولا وجهه قطنا ولا كافورا ثم
يعمم يؤخذ وسط العمامة فيثنى على راسه بالتدوير ثم يلقى فضل الشق الايمن على الايسر والايسر على الايمن ثم يمد على صدره ومنها
ما عن الصدوق في زياداته وروايته في الصحيح عن معوية بن عمار عن الصادق ع قال كان ثوبا رسول الله ص اللذان احرم فيهما يمانيين
عبري وظفار وفيهما كفن ورواه في الكافي عن معاوية بن عمار مثله ومنها ما عن الكافي عن يونس بن يعقوب عن ابي الحسن الاول قال
سمعته يقول اني كفنت ابي في ثوبين شطويين كان يحرم فيهما وفي قميص من قمصه الحديث قال في مجمع البحرين شطا بفتح
اسم قرية بناحية مصر ينسب اليها الثياب الشطوية ومنه حديث ابي الحسن اني كفنت ابي في ثوبين شطويين انتهى ثم ان الاستدلال
بهذا الحديث وبما قبله من صحيح معوية بن عمار انما هو بمعونة ما ياتي في كتاب الحج انشاء الله من ان ثوبي الاحرام ازار يتزر به ورداء
يرتدي به ومن اخبار الاحرام قوله ع في صحيحة عبد الله بن سنان والتجرد في رداء وازار او عمامة يضعها على عاتقه لمن لم يكن له
رداء ومن هنا يعلم ان من اجزاء الكفن ما يشد به وسط الانسان نظير ما يتستر في حال الدخول في الاحرام هذا ولكن لصاحب المستند في
المقام كلام لا باس به قال واما التكفين بثوبي الاحرام فلا يفيدهم لمراد اذ التردي بثوب والاتزار بالاخر في حالة الاحياء لصلاحيتهما لذلك
في حالة اخرى كيف مع ان ما يتردى به في الاحرام لا يستر الراس ح ويستره اذا كفن به فيمكن ان يكون كل ما اتزر به في الاحرام فيستر به في
حال ويشمل الجميع بالكل في حالة اخرى ثم ان هذا كله ما يتعلق بحجة القول المشهور الذي هو احد القولين بعد البناء على ان قطع الكفن
ثلث واما حجة القول بالتخيير بين الاثواب الثلثة الشاملة للبدن وبين ثوبين وقميص هو الجمع بين ما دل من الاخبار على الاثواب
الثلثة وبين ما دل منها على ثوبين وقميص بالبناء على التخيير بين الطائفتين وربما اورد عليه بان مقتضى القواعد هو الجمع بينهما بحمل المطلق
على المقيد لا التخيير لان الالتجاء الى التخيير انما يصار اليه اذا تعارض طائفتان من الاخبار متباينتان لم يمكن الجمع بينهما من باب الدلالة فلا مجال له
فيما اذا كان احديهما من قبيل المطلق والاخرى من قبيل المقيد كما هو الشان فيما نحن فيه لكن هذا الايراد لم يقع في محله لانه قد استند
بعضهم في طي تقريره للاستدلال الى ان المتبادر من الثلثة الاثواب المنصرف اليه اطلاق لفظها انما هي الثياب الشاملة المحيطة
ببدن الميت وح تصير الطائفتان من قبيل المتباينين وهو امر واضح وعلى هذا يصير المقام من قبيل ما يجري فيه التخيير الا انه يمكن الجواب
عن هذا بالمنع من التبادر والانصراف نظرا الى ان الظاهر مما دل على اثبات الثلثة بقوله مطلق هو الدلالة على الثلثة في مقابل
الاكتفاء بما دونها مثل ما صار اليه سلار وامثال هذا القسم من قبيل المهمل المبين بمجرد الجنس فيكون ما دل على التعيين بيانا لما هو مقصود
على ما هو منتظر للبيان وهذا هو الظاهر وعلى هذا يصح ان يقال ان ما دل على مئزر وقميص وازار او ما دل على ثوبين وقميص من حيث تحقق
الابهام والاجمال في الثوبين فيصير المئزر والازار بيانا للثوبين ثم يصير الحاصل من المبين والمبين بيانا لاطلاق الثلثة الاثواب ولا يتوهم
ان الثوب لا يصدق على المئزر لعدم كونه شاملا لجميع البدن لانا نقول انه لا يعتبر في مفهوم الثوب الاحاطة والشمول وهذا ظاهر من الدار فيما

بينهم ان اريدوا اعتبار كونه محيطا ان يقيدوا قولهم الثوب الشامل هذا وقد صرح بما بيناه بعض مشايخنا المحققين ره فقال اما الاخبار الدالة على اعتبار ثلثة اثواب ثوبين وقميص فلا تدل على اعتبار شمول ما عدا القميص اذ الثوب غير مأخوذ فيه الشمول للبدن وهذا كان القميص احد الاثواب من غير تجوز بل ظاهر صحيحة زرارة وصريح صحيحة زرارة معتوب بن وهب المتقدمتين كون العمامة والخرقة من الاثواب الخمسة وليس هنا دليل اخر على اعتبار شمول ما عدا اللفافة لا خصوصا عدا ما يتخيل من حسنة حمران ثم يكفن بقميص ولفافة وبرد يجمع فيه الكفن ولا عموما عدا ما يتخيل من عمومات وجوب التكفين في الاثواب بدعوى ظهور لفظ الثوب والتكفين فيه في الثوب الشامل ويضعف الاول بان التكفين لا يستلزم الشمول والثاني بمنع ظهور ما ذكر فيه في الثوب الشامل كما عرفت ثم ان ما ذكرنا كلا انما هو بناء على منع كون المتبادر من الثياب هي الثياب الشاملة ولو تنزلنا عن ذلك الى تسليم التبادر قلنا ان مرتبة التخيير انما هي بعد تعذر الترجيح بين المتعارضين وهو هنا موجود لما دل على التعيين بالشهرة والاجماع المنقول فلا اشكال في المصير اليه هذا وينبغي الكلام بعد ذلك في امور الاول انه ذكر المحقق الثاني ره في جامع المقاصد انه يراعى في جنس هذه الثياب التوسط باعتبار اللائق بحال الميت عرفا فلا يجب الاقتصار على ادون المراتب وان ماكس الورثة او كانوا صغارا حملا للاطلاق اللفظ على المتعارف انتهى واستحسنه في روض الجنان بعد نقله عنه ثم قال لان العرف هو المحكم في امثال ذلك مما لم يرد له تقدير شرعي انتهى ووافقهما على ذلك صاحب ق معللا بان الخطابات الشرعية انما تتعلق بالمكلفين باعتبار احوالهم التي هم عليها من قوة وضعف وعسر ويسر ونحو ذلك فلكل منهم تكليف باعتبار حاله الا ترى ان استطاعة الحج تتفاوت بتفاوت الاحوال والصلوة ومقدمته وكيفيته تتفاوت ايضا بتفاوتها سفرا وحضرا وصحة ومرضا ونحو ذلك انتهى وخالفهم في ذلك المحقق الاردبيلي ره فانه قال في شرح الارشاد واما تعيين مقدارها وجنسها فالظاهر انه ما يصدق عليه الاسم ومع منازعة الوارث وكونه طفلا او غائبا ينبغي الاقتصار على اقل المراتب ثم قال ويحتمل اللائق بحاله كما قيل والاول اظهر انتهى ففي المسألة قولان فيما بين المتأخرين من اصحابنا ووجه بعض مشايخنا المحققين ره القول الاول فقال لعل مستنده ما يستفاد من ادلة استحقاق الميت من ماله الكفن فان المتبادر منه هو الكفن اللائق بحال الميت الا يوجب مهانته في انظار الناس كما يستحق المفلس من ماله اللباس اللائق فلو لم يكن في الكفن اللائق الا مزية دنيوية واعتناء دنيوي بالميت كفى في استحقاقه له من ماله كيف وقد ورد في كثير من الاخبار رجحان اجادة الكفن وكونه زينة للميت وان الموتى يتباهون باكفانهم والحاصل ان الكفن عرفا وشرعا احترام للميت واعتناء به في الدنيا والاخرة فهو اولى بمراعاة الشارع كونه لائقا بحال الميت من اللباس الدنيوي لمراعى فيه ذلك ثم قال ومما ذكرنا يظهر ما في المحكي عن المحقق الاردبيلي ره من المناقشة في الحكم المذكور من حيث عدم الدليل على جواز ذلك مع نزاع الورثة او كونهم صغارا ثم حكى انه ره قال الا ان يستفاد ذلك من جواز اخذ ما يصدق عليه الكفن ومن العرف انتهى ثم اعترض عليه بان ادلة جواز ما يصدق عليه الكفن يوجب جواز مزاحمة الوارث واذ ليس للولي او غيره ممن يباشر امور الميت الا التجهيز الواجب وحيث يتحقق بغير ذلك الكفن فلا سلطان له على الوارث في الزائد ثم قال مع ان ما ذكره يوجب جواز التكفين بل مطلق التجهيز بما فوق اللائق وان لم ياذن الوارث فما ذكره اخيرا من الرجوع الى العرف هو الاجود بالتقريب الذي ذكرنا نعم لو اختار الولي التكفين بالادون لم يكن اثما وكان الباقي للورثة لان ادلة وجوب التكفين لم يوجب التكفين الا بمطلق ما يصدق عليه الكفن ولا ينافي ذلك ما ذكرنا من استحقاق الميت للكفن اللائق انتهى الثاني انه قال في روض الجنان ان المفهوم من رواية زرارة المتقدم ذكرها هو الاكتفاء بمواراة البدن بالثلث فلو كان بعضها رقيقا بحيث لا يستر العورة ويحكي البدن لم يضر مع حصول الستر بالمجموع ثم قال والاجود اعتبار الستر في كل ثوب لانه المتبادر وليس في كلامهم ما يدل عليه نفيا ولا اثباتا انتهى والظاهر ان مراده برواية زرارة هو ما رواه في في الصحيح او الحسن عن زرارة ومحمد بن مسلم قالا قلنا للباقر ع العمامة للميت من الكفن قال لا وانما الكفن المفروض ثلثة اثواب او ثوب تام لا اقل منه يوارى به جسده كله فما زاد فهو سنة الى ان يبلغ خمسة اثواب الحديث ويرد عليه ان ضمير الجمع في قوله ع يوارى به جسده الميت يعود الى الثوب التام فهو تاكيد لكونه تاما ومن المعلوم ان كون ثوب واحد مواريا ليس معناه الا الاحاطة بجميع بدن الميت بحيث لا يبقى شيء خارجا عن الثوب واين هذا من كونه غير حاك ولو تنزلنا عن ذلك قلنا ان المواراة انما اعتبرت بالنسبة الى ذلك الثوب الواحد فيجب ان يكون هو لا نفراده وعند انضمام غيره اليه واين هذا مما نحن فيه يعني جواز كون كل واحد من الثلثة المجتمعة بنفسه حاكيا مع حصول الستر من انضمام بعضها الى بعض اللهم الا ان يدعى انه يستفاد من الاكتفاء بمواراة ثوب واحد

ان المقصود الاصلي انما هو حصول الموازاة فان احصلت بانضمام بعضها الى بعض كان ذلك كافيا لكن هذا انما يتم بعد تسليم
ان ليس للموازات مخصوص بجهة الاحاطة وانه لا بد فيها من استقاء الحكاية عن الثوب الشامل وقد عرفت انه خلاف الظاهر الثالث
في بيان مقادير الاثواب المذكورة اما المئزر فقد اختلف كلامهم فيه على وجوه اولها ما في المقنعة حيث قال ويهيأ ويأخذ الخرقة
التي يشد بها عليه من سرته الى حيث يبلغ من ساقيه كما يأتزر الحي فيكون فوق الخرقة التي شدها على القطن انتهى وفي سم
ثم يوثقه بيمن سرته الى حيث يبلغ من ساقيه واطلاق قولهما الى حيث يبلغ الساقين يشمل ما لو غطى شيئا يسيرا من الساقين او شيئا
كثيرا او هذا انما يساعد عليه العرف لان مئزر الاحياء غالبا يستر شيئا من الساقين مع تفاوت بين افراده ثانيها ما عن المصباح
ومختصره من قوله من السرة الى حيث يبلغ المئزر وهذا اعم من الاول لان مئزر الاحياء قد يبلغ الركبة وقد يبلغ الكعبين وقد يستر
شيئا من الساق ولا ينتهي الى الكعبين لكن الاولين نادران فيمكن رد هذا القول بملاحظة وروده مورد الغالب الى الاول ولئن
كان لا يخلو من بعد بحسب مقتضى دلالة العبارة ثالثها ما في جامع المقاصد من قوله يجب في المئزر ان يكون من السرة الى الركبة
بحيث يسترهما لانه المفهوم منه ولا يجوز الى القدم الا باذن الوارث او وصية الميت حيث ينفذ رابعها ما في روض الجنان حيث قال
والمفهوم في تقديره عرفا ان يستر ما بين السرة والركبة ويجوز كونه الى القدم باذن الوارث او وصية الميت النافذة ثم قال ويحتمل
الاكتفاء فيه بستر العورة لانه موضوع ابتداء لسترها ثم قال ويستحب ان يكون بحيث يستر ما بين صدره وقدمه انتهى ومثله في الحدائق
والفرق بين القول السابق وهذا القول مع اشتراكهما في الحدين هو انه اعتبر في الاول وقوع الستر على نفس السرة والركبة ايضا بخلاف الثاني
فانه انما اعتبر فيه الستر بالنسبة الى ما بين الحدين فيجوز كون المئزر غير ساتر لهما هذا ولكن ليس في شيء مما حضرني من كتب اللغة تعرض لما يشعر
اليه من كون المئزر محدودا بالحدين مع ان ما رسم في تلك الكتب انما هي معاني الالفاظ بحسب العرف دون اللغة الفقهية كما انه ليس في
الاخبار دلالة على ذلك نعم ذكر ابن الاثير في النهاية الحديث وهو ازرة المؤمن الى نصف الساق ولا جناح فيما بينه وبين الكعبين ثم
قال الازرة بالكسر الحالة والهيئة للاتزار مثل الركبة والجلسة انتهى وقال في مجمع البحرين وفي كتب الفقه يذكرون المئزر مقابلا للازار و
يريدون به غيره وح لا يبعد نفي الاشتراك ويعرف المراد بالقرينة وفي الخبر ازرة المؤمن الى نصف الساق ولا جناح فيما بينه وبين الكعبين ثم
ذكر في تفسيره ما حكيناه عن ابن الاثير وما ذكر من الحديث مغاير لما ذكره الجماعة من تفسير المئزر نعم يستفاد منه كون المئزر الى نصف
الساق من جهة اشعار اضافة الازرة الى المؤمن لكن الظاهر ان مورد الحديث هو الاحياء فلا يكون ناطقا بحال مئزر الاموات الا ان يقال
ان اطلاق المئزر بالنسبة الى الموتى موكول الى ما هو المعهود في الاحياء فيجري استحباب هذه الوظيفة في حق الاموات فتحصل مما ذكرناه ان
الواجب انما هي اثواب ثلاثة مئزر وقميص وازار وانه لا دليل على تحديدها بحد وقد اجاد المحقق الاردبيلي ره حيث قال في شرح الارشاد
بعد كلام له على ثوب تام الواقع في رواية زرارة عن ابي جعفر ع وصريحه بان الثوب التام ليس ثوبا مغايرا للاثواب الثلاثة الواجبة والا
لزم ان يكون اجزاء الكفن الواجب اربعة ولا قائل به ما صورته واما بيان ما في الاجزاء من الكفن فيدل الاخبار على انه مئزر ويقال له
الازار ايضا وقميص واما تعيين مقدارها وجنسها فالظاهر انه ما يصدق عليه الاسم ومع منازعة الوارث او كونه طفلا او غائبا
ينبغي الاقتصار على اقل المراتب ويحتمل اللائق بحاله كما قيل والاول احوط انتهى واما ما ذكره في روض الجنان من احتمال الاكتفاء بما
يستر العورة استنادا الى ان وضع المئزر انما هو لذلك فلا يخفى ضعفه اذ لا ملازمة بين الداعي الى اصل وقوع امر وبين كون المقدار الذي
يحمل عليه اللفظ مما اشتمل على الخصوصيات والاوصاف العارضة واما ما ذكره من استحباب ان يكون بحيث يستر ما بين صدره وقدمه فيحتمل
ان مستنده موثقة عمار لانه قال فيها ثم الازار طولا حتى يغطي الصدر والرجلين هكذا قيل ولكن لا يخفى ان مقتضى الرواية استيعاب
الصدر والرجلين به ومقتضى عبارة روض الجنان عدمه فلا ينطبق عليه الرواية ثم ان هذا الكلام على الحد الواجب واختلف كلامهم في تعيين
المقدار الذي يستحب فيه على وجوه احدها ما في الوسيلة فانه قال فيها والمندوب ثمانية وعشرون وفصلها الى ان قال ويكون الازار
في عرض ما يبلغ من صدره الى الساقين ويأتزر به انتهى وثانيها ما في النهاية ... قال فيها ثم يأخذ الازار فيؤزره به ويكون عريضا
يبلغ من صدره الى الرجلين فان نقص عرضه عن ذلك لم يكن به بأس انتهى وقد عرفت مثل ذلك من كلام الشهيد الثاني ره في
روض الجنان ثالثها ما افاده الشهيد ره في الذكرى فانه قال فيها ثم يؤزره بالمئزر ويستحب ان يكون عريضا يغطي الصدر والرجلين
لخبر عمار عن الصادق ع انتهى وقد قدمنا لك في ذيل الكلام الذي حكيناه عن روض الجنان ان الخبر المذكور غير منطبق على ما حكيناه

عن الذكرى ثم على كل من القولين لا بد فيما زاد على القدر الواجب من اذن الوارث او وصية فاخذه من الميت والفرق بين هذا القول
وبين سابقه هو اعتبار تغطيته الصدر والرجلين في هذا دون ما قبله واما القميص فقد صرح جماعة منهم الشهيد الثاني ره بانه يعتبر فيه
ان يصل الى نصف الساق قال في لك ويشترط في القميص وصوله الى نصف الساق لانه المتعارف ويجوز الى القدم كما تقدم وقال في روض
الجنان وهو ثوب يصل الى نصف الساق لانه المتعارف ويجوز الى القدم مع مراعاة ما تقدم يعني اذن الوارث او وصية او اخذه من الميت
وقال في الروضة وقميص يصل الى نصف الساق والى القدم افضل انتهى وقال جمال المحققين ره فيما علقه على هذه العبارة ما نصه
لم اقف في الروايات على ما يدل على تحديد القميص والظاهر بناؤه على العرف وهو يعطي ما ذكره اولا واما افضلية وصوله الى القدم فلا
يظهر لها وجه الا ان يستنبط من صحيحة زرارة باعتبار ما فهم منها من افضلية التمام فيما زاد على الواحد ايضا او يكون باعتبار
شيوع القميص على هذا الوجه في بلاد العرب فتأمل انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من عدم تحديد القميص في الروايات لعله في محله
لكن لا يخلو ما ذكره بعد ذلك من التهافت لانه اذا كان الشايع كون القميص في بلاد العرب يصل الى القدم فاين العرف الذي استند
اليه في اعتبار كون القميص الى نصف الساق وقد وقع تعليل اعتبار كون القميص يصل الى نصف الساق في كلام غيره ايضا بانه المفهوم منه
عرفا ولم افهم له وجها واما اللفافة فيعتبر فيها ان تشمل جميع البدن طولا وعرضا مع امكان رد احد جانبيه على الاخر لان المتبادر منها
معنى اللف ولا يتحقق الا بذلك ومن هنا يعلم ان الاكتفاء بالخياطة غير جيد ومن ذلك ايضا يعلم انه لا بد من زيادتها في الطول على وجه يمكن
شدها من الطرفين وقد صرح بعضهم بوجوب ذلك خلافا لصاحب المستند ره فانه نظر فيه ثم استظهر الاستحباب مع اذن الوارث او وصية
الميت على وجه تنفذ الرابع في كيفية التكفين وبيان ذلك يتوقف على تقديم امور منها انك قد عرفت ان الواجب من اجزاء الكفن ثلثة
مئزر وقميص وازار وهناك امور اخر مستحبة تضمنها كلام الشيخ ره في ط فانه ره قال فيه والكفن المفروض ثلثة اثواب لا يجوز اقل منها
مع القدرة مئزر وقميص وازار والفضل في خمسة اثواب والزيادة عليها سرف لا يجوز وهي لفافتان احديهما حبرة عبرية غير مطرزة
بالذهب او بشيء من الحرير المحض وقميص وازار وخرقة وهذه الخمسة جملة الكفن ويضاف اليها العمامة وليست من جملة الكفن لكنها سنة
مؤكدة لا ينبغي تركها هذا اذا كان رجلا وان كان امرأة زيدت لفافتين فيكمل لها سبعة اثواب ولا تزد على ذلك والاقتصار على
مثل ما للرجال جايز هذا اذا تمكن منه فان تعذر ذلك او اجحف بالورثة اقتصر من الكفن على ما تيسر فحسب انتهى واذ قد عرفت ذلك
فلنرجع الى ما هو المقصود ونأتي لبيانه بعبارة الشهيد ره لاشتمالها على تمام المرام قال في الذكرى خاتمة في كيفية التكفين يستحب
تجفيفه بثوب طاهر بعد الفراغ من الغسل صونا للكفن وفي خبر الحلبي عن الصادق ع اذا فرغت من غسله جعلته في ثوب طاهر ثم جففته
وفي خبر يونس عنهم ع ثم تنشفه بثوب طاهر وفي خبر عمار عن الصادق ع تجففه بثوب نظيف وتقديم تهيئة الاكفان على تغسيله فيبسط
الحبرة ويضع عليها الحنوط ثم يخاط الميت ثم تبسط الخامسة وعليها قطن وحنوط بعد ان يضع بين اليتيه القطن ايضا وعليه الحنوط كما في
خبر يونس وكذا على مثله رواه ايضا ويحشو ما يخاف خروج منه وليكثر ويجعل الذريرة الى نصف من لخبر عمار عن الصادق ع ثم يوزر
بالمئزر ويستحب ان يكون عريضا يغطي الصدر والرجلين لخبر عمار عن الصادق ع ثم ينقله الى الاكفان وهو الافضل قاله الاصحاب و
هو في خبر يونس عنهم ع قال فيحمل فيوضع على قميصه ويرد مقدم القميص عليه ويجوز ان ينقلها اليه وليكن ذلك بعد غسل الغاسل
من المس او بعد وضوئه الذي يجامع الغسل فان خيف على الميت فليغسل الغاسل يديه الى المنكبين كما رواه يعقوب بن يقطين عن
العبد الصالح ع وفي خبر محمد بن مسلم عن احدهما ع او قد سئله هل يغتسل الغاسل قبل تكفينه فقال ع يغسل يديه من العاتق ثم يلبسه اكفانه
ثم يغتسل وهي لا تدل على تأخير الغسل ويمكن حمله على الضرورة وفي خبر عمار عن الصادق ع تغسل يديك الى المرافق ورجليك الى الركبتين
ثم تكفنه وذهب بعض الاصحاب الى ان الحبرة لا يلف ولكن يطرح عليه طرحا فاذا ادخل القبر وضع تحت خده وتحت جنبه وهو رواية
عبد الله بن سنان عن الصادق ع والظاهر ان المراد به الحبرة قال الصدوق ره وان شاء لم يجعل الحبرة معه حتى يدخله قبره فيلقيه
عليه وفي خبر عمار عن الصادق ع يبدأ بالقميص ثم بالخرقة فوق القميص ثم يشد الازار ثم اللفافة ثم العمامة وهو مخالف المشهور من
جعل الخرقة تحت المئزر والقميص فوقه قاله الاصحاب فنقل فيه الشيخ ره الاجماع ويطوي اللفافتان جانبيهما الايسر على جانبه الايمن
وجانبيهما الايمن على جانبه الايسر ويعقد طرفيهما مما يلي راسه ورجليه قال ابن البراج يشق حاشية الظاهرة منهما او يعقد بها ويستحب
الاكثار من الذكر حال تكفينه وان يكون في حال تكفينه مستقبل القبلة كما كان في حال غسله قال المفيد وكل ما سقط من شعر او ظفره

يغسل

يغسل ويجعل معه في كفنه قلت روى الكليني ره باسناده الى عبد الحميد الغراء ان ابا جعفر ع انقلع ضرسه فحمد الله تعالى ثم قال يا
جعفر اذا انت دفنتني فادفنه معي ثم انقلع اخر وصنع كذلك ثم شد الاكفان يجب دفن ما تناثر منه عند الغسل وان خيطت في مواضع
او جعلت بحيال المكن ذلك ثم يزال الشداد والخياطة عند الحاجة هذا تمام ما في الذكرى وقد ذكر المصنف جملة مما نقلته منه وقال في الجواهر
بعد ذكر محصله ما لفظه ولا باس به الا اني لم اقف فيما وصلني من الاخبار على تمام هذه الكيفية انما تعرض في شيء منها لها الا مرسل
يونس عنهم عم وموثقة عمار عن الصادق ع وفيه الاول ابسط الحبرة بسطا ثم ابسط عليها الازار ثم ابسط القميص عليه وفيه ولا ريب في منافاته
للمشهور لو اريد بالازار فيه المئزر على حسب ما قدمنا لانه يكون فيه فوق القميص ومن هنا امكن ان يراد به هنا اللفافة الاولى وتكون الحبرة
في اللفافة الثانية المستحبة كما سيأتي وعلى هذا يكون فيه تعرض للخرقة والمئزر ولعله اشد تخالفا ثم يوزر بعد ذلك فيفصل الحال فانه
كما عساه يشعر به قوله ثم يحمل في موضع فلا ينافي المشهور ثم انه ذكر رواية موثقة مشتملة على جعل شد الخرقة فوق القميص وصرح بانه مناف
للمشهور من جعل الخرقة تحت المئزر والقميص فوقه ولا يستفاد من غيره من الاخبار من تقدم الخرقة كخبر حمران بن اعين عن الصادق ع قال
قلت فالكفن قال تؤخذ خرقة فتشد بها سفله وتضم فخذيه بها ليضم ما هناك وما يصنع من القطن افضل ثم يكفن بقميص ولفافة وبرد يجمع
فيه الكفن ثم قال ولعل الوقوف مع المشهور اولى لظهور اعراض جميع الاصحاب عن هذه الموثقة بالنسبة الى ذلك بل قد عرفت عن الشيخ ره حكاية
الاجماع على خلافها نعم يحكى عن العماني تقدم القميص على المئزر ولعله لها وهو ضعيف فتأمل انتهى والاخذ بالمشهور ههنا متعين وقد حكاه
ره في تحقيق مستنده قوله ويجزي عند الضرورة قطعة يعني واحدة عن القطع الثلاث المتقدم ذكرها وقد نفى صاحب الجواهر ره وجدان
الخلاف في هذا الحكم وقال في التذكرة والمعتبر مع الضرورة فان الواجب يجزي بالاجماع انتهى وفي الجواهر ان المراد بالاجزاء في العبارة وجوب
التكفين بالميسور منها للاصل وعدم سقوط الميسور بالمعسور لو قلنا بكونه من المركبات مع ان الظاهر خلافه انتهى والمراد ان استصحاب وجوب
قطعة مع تلك القطع هو المستند في هذا الحكم نظرا الى ان اقتران القطع الاخر بهذه القطعة من قبيل الحالات لها فلا يمنع ذلك عن
جريان الاستصحاب كما هو الظاهر فلا يكون من قبيل المركب المنتفي جزء منه حتى يمتنع جريان استصحاب حكم المركب بالنسبة الى الجزء الباقي ولو فرض
كون الكفن المامور به من قبيل المركب فليجعل قاعدة الميسور بدلا عن الاستصحاب في الاستناد اليه واستدل صاحب الحدائق على اصل الحكم بان الضرورة
يجوز دفنه بغير كفن فبعضه اولى انتهى ولا يخفى ان هذا انما يدل على جواز الدفن بدون ما تعذر من القطع ولا ينهض بوجوب التكفين بما
وجد الا ان يضم اليه التمسك بالاستصحاب على تقدير جريانه او التمسك بقاعدة الميسور فرعان الاول انه هل يتعين شيء من القطع لتقدمه
على غيره ام لا الظاهر هو الثاني وقال في جامع المقاصد عند قول العلامة ره في القواعد في الضرورة واحدة ما نصه ويقدم اللفافة
ثم القميص ثم المئزر انتهى وانت خبير بان الاعتبار العقلي وان كان مساعدا على تقديم اللفافة على غيرها من جهة كونها ساترة لجميع البدن
الا ان الاشكال في تحصيل حجة مثل ذلك دليلا على وجوب التقديم واما وجوب تقديم القميص على المئزر فلا شاهد عليه اصلا الثاني
انه ان وجد بعض قطعة فهل يجب استعماله في تكفين الميت استشكل فيه صاحب الجواهر ره حيث قال نعم قد يستشكل في وجوب القطعة
من كل قطعة التي لا تدخل تحت اسم احدها في غير ما يستر العورة واما فيها فيجب في القطعة الساترة فالظاهر وجوبه انتهى ولو اورد عليه
مطالبة الدليل على وجوب ستر عورته فالاشكال في الوجوب سار هناك ايضا الا ان يقال ان ذلك من قبيل المسلمات عندهم قوله ره ولا
يجوز التكفين بالحرير قال في المعتبر يحرم في الثياب المغصوبة باجماع العلماء ولانه اتلاف لمال الغير فيكون حراما والحرير وهو اجماع الاصحاب
سواء كان الميت رجلا او امرأة وكره من عداهم ذلك ولم يحرموه انتهى وقال في التذكرة يحرم التكفين بالحرير المحض عند علمائنا اجمع
سواء كان الميت رجلا او امرأة وبه قال الشافعي في الرجل انتهى وقال في الذكرى لا يجوز التكفين في المغصوب اجماعا وللنهي عن اتلاف
مال الغير ولا في الحرير للرجل والمرأة اتفاقا انتهى وهذا صريح في وقوع الاتفاق على التعميم بالنسبة الى الرجل والمرأة حيث عقب التعميم
بذكر الاتفاق بخلاف عبارتي المعتبر والتذكرة فانهما وان كانا ظاهرين في الاجماع على التعميم الا انهما ليستا خاليتين عن ايهام كون
التعميم منهما لا من المجمعين هذا وقد استدل على الحكم بامور احدها ما عن دعائم الاسلام عن امير المؤمنين ع ان رسول الله ص نهى ان
يكفن الرجال في ثياب الحرير ثانيها ما في المعتبر وغيره وهو ما رواه الحسين بن راشد قال سألته عن ثياب تعمل في البصرة على عمل العصب
اليماني من قز وقطن هل يصلح ان يكفن فيها الموتى قال اذا كان القطن اكثر من القز فلا باس قال فيه بعد ذكره وجه الدلالة انه شرط في دفع
الباس ان يكون القطن اكثر فيعلم منه انه لو كان القز صرفا لم يجز ثم قال والرواية وان كان المسئول فيها مجهولا فان عمل الاصحاب على مضمونها

ثم قال والعصب ضرب من برود اليمن يسمى بذلك لانه يصبغ بالعصب وهو نبت باليمن انتهى وقد صرح في الذكرى ايضا بكون الروايتين
من المقبولات لانه قال بعد ذكرهما وقد اسلفنا الصحيحة عن الهادي عليه السلام ونقلها اورد على الاستدلال بهما ان نفي الباس مع ثبوته لا يدل الا
على ثبوت التحريم وعلى خصوصه مع وقوع السؤال من الراوي بقوله هل يصلح ثالثها خبر مروان بن عبد الملك عن ابي الحسن عليه السلام في كسوة
الكعبة لا يكفن بها الميت مع حكمها بجواز بيعها وهبتها والظاهر انه من جهة كونه من الحرير رابعها ما في المعتبر وغيره من احتراز
الصحابة والتابعين من التكفين به يعني بالحرير خامسها ما فيه وفي غيره ايضا من التعليل بانه اتلاف مال لم يؤذن فيه قلت العمدة
بالاستقلال في اثباته هي الاجماعات التي تقدم ذكرها والا فالوجوه الاخر كلها قابلة للمناقشة فيها وان اشتملت على السند بما هو اضعف من جميع ذلك
وهو استضعاف السكوني في الرجال وانه منجبر بما فيه لان الخطاب بالنهي عن لبس الحرير انما كان هو للابس دون غيره وههنا انما هو المباشر
للتكفين اعني من بيده الامر فالمناسب للاستصحاب مثل هذا المقام لتغاير الموضوع بل المحمول ايضا بالالتفات الى ان اللباس مغاير
للتبس فتدبر وتنبيهان الاول انه ربما يشعر من اقتصار المصنف على المنع من الحرير اختصاص المنع به وانه يجوز التكفين بغيره كما حكي
عن ظاهر النهاية والاقتصاد والجامع والتحرير والمعتبر والتذكرة ونهاية الاحكام انه يجوز التكفين بغير الحرير مطلقا وان كان مما يمنع من
الصلاة فيه وقد يوجه بانه لعله استفادة اعتبار ما زاد على ذلك من الاخبار ولعله ثبوت معنى شرعي للكفن وح فاطلاق الاوامر كاف
في بيانه فان قلت قد ورد النهي عن الكتان كما ورد ان الكتان كان لبني اسرائيل يكفنون به والقطن لامة محمد صلى الله عليه وآله بل ربما استظهر من الشيخ ره
في محكي نقل الاجماع على لزوم كونه من القطن لانه قال فيه الكفن المفروض ثلاثة اثواب مع الامكان ازار وقميص ومئزر الى ان قال وصفتها ان
تكون من قطن محض بيض لا من كتان ولا ابريسم ولا اسود ثم نقل اقوال العامة الى ان قال واما الالوان فالمستحب البياض من الاخلاق دليلنا
اجماع الفرقة وان الذي اعتبرناه من العدد واللون والصفة لا خلاف في انه يجوز وان اختلفوا في كونه افضل فالاحتياط يقتضي ما قلناه لانه لا خلاف
فيه انتهى فالجواب ان ما دل على القطن محمول على الندب وما دل على النهي من الكتان محمول على الكراهة كما في الجواهر مصرحا بالقطع
بذلك ومثل هذا من مثله بمنزلة نقل الاجماع واما استظهار نقل الاجماع من الشيخ ره على وجوب كونه من القطن فانه بعد تسليم استفادته
منه معارض بالاجماع الذي نقله ابن زهرة في الغنية حيث قال لا يجوز ان يكون مما لا يجوز فيه الصلاة من اللباس وافضل الثياب البيض من
القطن والكتان كل ذلك بدليل الاجماع هذا ولو ورد على التوجيه المذكور اولا بالمنع من اختصاص الدليل على اجزاء الكفن وصفته في
الاخبار فان من الدليل على ذلك الاجماعات المنقولة كاجماع الغنية وقد عرفت ان مقتضاه افضلية الثياب البيض من القطن والكتان
دون اختصاص الواجب فيما كان من القطن وثانيا بان لفظ الكفن وان كان في اللغة حقيقة فيما يغطي او مستعار فيه وبهذا فسر ابن الاثير
في النهاية ما في الحديث من قوله فاهدى لنا شاة وكفنها بقوله اي ما يغطيها من الرغفان لكنا علمنا قطعا بان المراد به شرعا في الادلة
الشرعية الواردة في تجهيز الميت معنى شرعي مخصوص لكن لم يتعين عندنا تمام حقيقته وماهيته فصار من قبيل المجمل وقد علمنا بثبوت
اشتغال الذمة بتكفين الميت وشككنا في كفاية ما عدا القطن مما يجوز الصلاة فيه فينبغي قاعدة الاشتغال رجحانا يجب التعويل عليه و
مقتضاها عدم كفاية غير القطن وعدم كفاية ما لا يجوز الصلاة فيه ومنشأ الشك المذكور امور منها ما عرفت من اجماع الغنية ومنها
اشتراط جماعة في الكفن ذلك منهم المصنف في النافع والعلامة في القواعد فانهما اشترطا كون الكفن مما يجوز الصلاة فيه للرجال
اختيارا ومنها ما هو الظاهر من قول ابن ادريس في السرائر مع كونه لا يعمل الا بالقطعيات فانه ذكر ما لفظه كل ما جاز الصلاة فيه
جاز التكفين فيه فان مفهومه ان كل ما لا يجوز الصلاة فيه لا يجوز التكفين به ومنها ما في جامع المقاصد من قوله لا يجوز التكفين
بجلد وصوف ما لا يؤكل لحمه قطعا ومنها ما في مجمع البرهان من قوله واما اشتراطهم كون الكفن من جنس ما يصلى فيه وكونه غير جلد فكانه لدليل
الاجماع بل نزيد على ذلك ونقول انه يبعد الالتفات الى مجموع ما ذكر بحصول الظن بل الوثوق بمؤداها فيتعين الحكم بذلك الثاني
انك قد عرفت ما تضمنته مضمرة ابن راشد عن ثياب تعمل بالبصرة على عمل العصب اليماني من قز وقطن هل يصلح ان يكفن فيها الموتى
فقال اذا كان القطن اكثر من القز فلا باس ومقتضاها اختصاص الجواز بما اذا كان الخليط اكثر كما نقل عن جماعة فلا يجوز التكفين بالممتزج
الذي تساوى جزءاه او كان القز اكثر وقد حكي العمل بمضمونها عن جماعة لكن مقتضى تقييد معقد اجماع التذكرة الحرمة بكون الحرير
محضا جوازه لو كان مخلوطا ولو بما هو اقل من القز والابريسم لم يكن به باس وقد تقدم عبارته في اول الكلام على هذه المسألة
وهناك قول آخر حكي عن الاقتصاد وهو المنع عن الممتزج مطلقا الثالث ان مقتضى اطلاق المضمرة المذكورة تعميم المنع من التكفين في الحرير

ما النسبة الى المرتبة الرابعة وفي الذكرى انه لا يجوز التكفين في الحرير للرجل والمرأة باتفاقنا ولاعراض السلف عنه والادلة المطلقة غير المختصة
راشد عليه وهي من المقبولات لا ترتفع الباس اذا كان القطن اكثر من القز فيثبت الباس عند عدمه وقد ادركتها القصد في ردّه على النهاية
الرابع انه لا يجوز التكفين في المغصوب وقد تقدم الاشارة اليه والى كونه من قبيل المسلمات قال في الذكرى لا يجوز التكفين في المغصوب
اجماعا وللنهي عن اتلاف مال الغير انتهى الخامس انه لا يجوز التكفين بالنجس بالذات او بالعرض قال في الذكرى ولا في النجس اجماعا ولوجوب ازالة
النجاسة العارضة في الكفن انتهى والتعليل اشارة الى ما تقدم من انه لو خرج من الميت نجاسة بعد تكفينه وجب ازالتها عن كفنه اما
بالقرض مطلقا على قول او بالغسل ما لم ينزل في القبر والقرض بعده على قول آخر وكيف كان فالقولان متوافقان في وجوب الازالة
فهذا هو القدر الجامع المتفق عليه ولكن في المستند بالغسلة وفي الاستدلال له بوجوب ازالة النجاسة العارضة عن الميت عن الكفن نظر
لجواز الفرق انتهى ولم افهم وجها صالحا للفرق السادس ان الظاهر المنساق من الادلة وكلمات الاصحاب كون الكفن من قبيل الثياب
وهذا الضابط يخرج عنه شيء ويندرج فيه شيء آخر اما الاول فهو عبارة عن الجلود ولهذا صرح جماعة بعدم جواز التكفين بها
وان كانت مما يؤكل لحمه وقد قيل لعل نظرهم الى ذلك نزعها عن الشهيد مع ان دفنه بثيابه الا ما قام الاجماع عليه واحتمال صدق
اسم الثياب على الجلود خصوصا في مثل الفرو او ما خيط منها على صورة الثياب كما قد يستشعر من الاجتزاء بها في الكفارة على ما قيل مدفوع
بانصراف الثياب الى غيرها ولو سلم اصل الصدق بل الظاهر منعه ايضا والاكتفاء بها في الكفارة لعله مستند الى صدق الكسوة الواردة
في بعض الكفارات على الجلود ايضا ومما ذكرناه يتبين سقوط ما ذكره ابن ادريس ره من ان كلما يجوز الصلوة فيه يجوز التكفين به
لجواز الصلوة في جلود ما يؤكل لحمه وقد عرفت عدم جواز التكفين بها وحمله على ارادة المفهوم اعني ان ما لا يجوز الصلوة به لا يجوز
التكفين به غير مفيد بعد سقوط المنطوق واما الثاني فهو المنسوج من صوف ما يؤكل لحمه وشعره ووبره وفي الجواهر انه المشهور بل زاد
على ذلك عدم معرفة خلاف فيه الا من الاسكافي حيث اطلق المنع من التكفين بالشعر والوبر وهو ضعيف بل يحتمل انه مجمع عليه بين
الاصحاب بل في الرياض انه اجمع على جواز التكفين بالصوف مما يؤكل لحمه وفي الفقه الرضوي ولا باس في ثوب صوف السابع انه ان ارتكب
المباشر خلاف شيء مما ذكر كما لو كفن بالحرير او بالمغصوب او بالنجس فهل يحصل التكفين ويسقط الوجوب الكفائي وان اثم المباشر او لا
يحصل ويجب على المكلفين كفاية تكفينه ثانيا بما هو مجز قال في المستند ان مقتضى الاصول هو الثاني لان النهي يستلزم عدم كون المنهي
عنه مأمورا به فلا يحصل امتثال الامر الواجب امتثاله كفاية فيبقى الوجوب الكفائي على حاله والاصل عدم تقييد الاوامر بحال عدم كونه
مستورا بهذا المنهي عن السترية قال ومنه يظهر عدم ترتب سائر آثار التكفين عليه كتأخر الصلوة والدفن لظهور ان المراد هو الكفن المشروع
المأمور به الثامن انه هل يجب في التكفين اقترانه بالنية قال في المستند بعد حكاية عن ظاهر المحكي عن روض الجنان الظاهر نعم لوجوب
امتثال اوامر التكفين المتوقف عرفا على النية فلو كفن بدونها لم يمتثل ويلزمه وجوب التكفين ثانيا مع النية لعدم دليل على سقوط
التكليف الكفائي بدون حصول الامتثال انتهى ولا باس بان نذكر عبارة روض الجنان حتى يحصل الناظر فيها حقيقة المطلوب فانه قال
فيها والنية معتبرة فيهما اعني في التحنيط والتكفين لانهما فعلان واجبان لكن لو اخل بها لم يبطل الفعل وهل يأثم بتركها يحتمله لوجوب العمل
ولا يتم الا بالنية لقوله لا عمل الا بنية وعدمه اقوى لان القصد بروزها للوجود كالجهاد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وقضاء الدين
وشكر النعمة ورد الوديعة فان هذه الافعال كلها يكفي مجرد فعلها عن الخلاص من تبعة الذم والعقاب لكن لا يستتبع الثواب الا اذا اريد
بها التقرب الى الله ثم كانه عليه الشهيد ره في القواعد من هذا الباب توجيهه الى القبلة وحمله الى القبر ودفنه فيه ورد السلام
والجناية المتمنة في القضاء والشهادة واداء الوهانة ثم قال اما غسل الميت فلا ريب في اشتراط النية فيه ان لم نجعله من النجاسات فلا يقع معتبرا
في نظر الشرع الا بها كغيره من الاغسال انتهى فيه كله ويجب ان يمسح مساجده بما تيسر من الكافور الا ان يكون محرما هذا هو المشهور عندي
كما عند كثير من اصحابنا بالتحنيط وهو ماخوذ من الحنوط او الحناط وهما بمعنى واحد قال ابن الاثير في النهاية ولفظ المذكور فيها ان الحنوط و
الحناط واحد وهو ما يخلط من الطيب لاكفان الموتى واجسامهم خاصة انتهى وقال في مجمع البحرين الحنوط كرسول والحناط ككتاب طيب
يصنع للميت خاصة انتهى وعلى هذا فالواقع في عبارة بعضهم من تحنيط الميت بالكافور مبني على التجوز ولتوضيح المقام يتم الغرض
لامور الاول ان اصل وجوب التحنيط هو المعروف بينهم بل نقل عليه اجماعات عديدة ولم نعثر على حكاية خلاف غير الاما في كشف اللثام
حيث قال فيه ان ظاهر المراسم الاستحباب انتهى وخطاه بعض من تأخر عنه استنادا الى ان اول كلام سلار ظاهر في الوجوب واول الخ

في الجنب الى الراس ولم احصل من كلامه ما هو ناطق بالوجوب ولا ما هو ناطق بالاستحباب من اراد الوقوف عليه فالحجة على تقدير دلالته
على الاستحباب لا يكون فاسدة في الاجماعات المنقولة على الوجوب لمعارضته بذلك كما لا يقدح فيها تامل المحقق الاردبيلي ره وفيما ياتي من الاخبار
دلالة على القول المعروف الثاني في تعيين مرتبة التحنيط بالنسبة الى سائر الافعال التي يجب اجراؤها في تجهيز الميت وفيه اقوال احدها انه
قبل التكفين كما في القواعد واستدل له في كشف اللثام بظاهر قول الصادق ع في صحيحة زرارة اذا جففت الميت عمدت الى الكافور
فمسحت به آثار السجود الحديث وقوله ع في خبر يونس ثم ابسط الحبرة بسطا ثم ابسط عليها الازار ثم ابسط القميص عليه وترد مقدم
القميص عليه ثم اعمد الى كافور مسحوق فضعه على جبهته الى قوله ثم يحمل فيوضع على قميصه اعترضه في الجواهر بالنسبة الى دلالة
الخبر الاخير فقال لا صراحة فيه بل ولا ظهور في تقديمه على المئزر بناء على ما عرفته سابقا من عدم التعرض لذكر المئزر ويحتمل
الازار فيه على غيره نعم هو صريح في تقديمه على الباس القميص ثانيها انه بعد التكفين كما هو ظاهر الفقيه حيث قال فاذا فرغ من تكفينه
حنطه بما ذكرت ثالثها انه بعد الباس المئزر كما نقل عن ط والوسيلة والمنتهى ونهاية الاحكام ولا شاهد لهذين القولين كما اعترف
به في الجواهر وقال في كشف اللثام بعد ذكر الاقوال الظاهر جواز الكل وعن غيرها التخيير وعن الباس القميص والعمامة كما في المهذب او عن
شد الخامسة خاصة ثم قال ومعلوم ان تاخيره عنه اولى لحذر امرخ ورجح ثبوته انتهى الثالث في تعيين المواضع التي يجب امساسها بالكافور
وفيه اقوال احدها ما هو المشهور من انها عبارة عن مساجد السبعة ومنها ابهام الرجلين كما عن المهذب وعن الاقتصاد والسرائر والمصباح ومختصره
طرف اصابع الرجلين وعن المقنعة وط والنهاية ظاهرها ومستند هذا القول موثقة عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سألت ابا عبد الله
عن الحنوط فقال يجعله في مساجده قال المصنف ره وكان الصدوق والله اعلم تطبيقه مواضع العبادة وتخصيصها بمزيد التفضيل
ثانيها ما ذهب اليه الحسن بن ابي عقيل والمفيد والقاضي والعلامة في المنتهى من وجوب امساس المساجد مع زيادة طرف الانف
الذي يرغم به في السجود وتمسكا على هذا القول بظاهر الامر بامساس المساجد وبرواية الدعائم اذا فرغ من تغسيله نشفه بثوب ويجعل
الكافور في موضع سجوده وجبهته وانفه ويديه وركبتيه ورجليه وبموثقة عبد الرحمن المذكورة ووجه دلالتها هو انها تضمنت
الامر بجعل الكافور على مساجده ومن المندوب وضع طرف الانف على الارض في السجود فيكون من المساجد وقد وردت الرواية في مقام
البيان فيكون مقتضاها العموم الشامل لطرف الانف ايضا واجيب عن الاول والثالث بان الظاهر من المساجد انما هو الاعضاء التي
يجب وضعها على الارض في السجود فيخرج طرف الانف لعدم وجوب وضعه على الارض في السجود وانما يستحب كما اعترف به المستدل فقد يتحقق
وضعه على الارض وقد لا يتحقق وعن الثاني بمثل ما اجيب عن الاول مضافا الى ضعف السند ثالثها ما عن الصدوق وتبعه في الفقيه
من انه يجعل على بصره وانفه ومسامعه وفيه ويديه وركبتيه ومفاصله كلها وعلى اثر السجود منه قيل انه لتشهد له الروايات المتضمنة بعضها
بعض والذي يقتضيه التحقيق في هذا المقام هو الحكم بوجوب تحنيط المساجد السبعة اعتمادا على الاجماعات واما فيما عداها فاللازم
فيما لم يرد النهي عنه بالخصوص هو البناء على الاستحباب لخلو الاخبار البيانية كالموثقة المتقدمة بل اكثر الاخبار عنها ولورود النهي
عن جملة منها في مرسلة يونس لانه قال فيها ولا يجعل في منخريه ولا في بصره ولا في مسامعه ولا على وجهه قطنا ولا كافورا ونحوه وفي النهي
الرضوي بزيادة الفم وفي حسنة حمران ولا تقربوا انفه شيئا من الكافور وفي رواية عثمان النوي ولا تمس مسامعه بكافور وفي صحيحة الحلبي
لا تجعل في مسامع الميت حنوطا وعن ف الاجماع على انه لا يترك على انفه ولا على اذنه ولا عينيه ولا فيه شيء من ذلك فالاقوى كراهة
الوضع في المسامع والبصر والمنخرين وحمل اخبار الرجحان على التقية كما قيل نعم لا باس بالقول باستحباب ما عدا هذه المواضع مما تضمنته
الاخبار وهي الصدر وفاقا للمشهور لروايتي زرارة والحلبي وفيهما ذكر المفاصل كلها والراس واللحية كما في رواية يونس من دون ذكر اللحية
كما ان فيها ذكر العنق والمنكبين والمرافق ومن جملة ما يستحب تحنيطه باطن القدمين وموضع الشراك منهما كما في رواية الحسين بن المختار وظهر
الكفين كما في رواية سماعة والسر فيما بيناه هو ان مورد الاجماع انما هي المساجد والاخبار الناطقة بتحنيط ما عداها ضعيفة فلا اعتماد
عليها الا بدوان يكون من باب الاستناد الى الاخبار الدالة على ان من بلغه ثواب على عمل فعمل به اوتيه وان لم يكن كما بلغه وقد قررنا في
محله ان المتبادر منها بلوغ الخالص من الثواب الذي لا يشاركه بلوغ النهي الرابع في تعيين مقدار الكافور الذي يحنط به فالمشهور هو
كفاية اقل المسمى وهو الذي ينطبق عليه قول الصدوق ره ويجب ان يمسح مساجده بشيء من الكافور وفي الرياض ما يدل على انه لا خلاف في كفاية
المسمى وانما الخلاف في الفضل لانه ذكر في عداد المندوبات ان يكون اقل كافور الحنوط مخصوصا درهما او مثقالا ... واكمله ثلثة

عشر درهما وثلث درهم واشار الى جملة من الاخبار المختلفة في بيان المقدار ثم قال وفي اسانيد اكثر هذه الاخبار ضعف ودلالة الباقي
منها على الوجوب مع التصريح بالفضل في بعضها واختلاف الجميع في المقادير قلة وكثرة كاختلاف الاصحاب اوضح قرينة على الاستحباب
مضافا الى عدم الخلاف في كفاية المسمى عملا باطلاق اكثر اخبار الباب انتهى واستظهر بعضهم عدم الخلاف في حصول الفضيلة باقل
ما فوق المسمى من عبارة المعتبر لانه قال فيه واقل المستحب من الكافور للحنوط درهم وافضل منه اربعة دراهم واكمل منه ثلثة عشر درهما
وثلث كذا ذكره الخمسة ثم لا اعلم فيه للاصحاب فيه خلافا وقد سلف من الاحاديث ما يتضمن ذلك والكلام عليها انتهى واشار
بذلك الى ما ذكره سابقا بقوله اما مس الكافور مساجد الميت فواجب وهو اختيار الشيخ ره في الجمل وقال في ف الحنوط فرض وهو
احد قولي الشافعي واستدل على ذلك باجماع الفرقة واقل ما يحنط به الميت درهم ذكره المفيد ره في الاعلام وافضل منه وزن
اربعة مثاقيل واكمل منه وزن ثلثة عشر درهما وثلث روى سهل بن زياد عن ابن ابي نجران عن ابي عبد الله قال اقل ما يجزي
من الكافور للميت مثقال وروى الحسين بن المختار عن ابي عبد الله ع قال الفضل من الكافور اربعة مثاقيل وفي رواية علي بن ابراهيم
رفعه في الحنوط ثلثة عشر درهما وثلث اكثره وفي الروايات كلها ضعف لان سهلا ضعيف والحسين بن المختار واقفي ورواية علي
بن ابراهيم مقطوعة فاذا الواجب الاقتصار على ما يحصل به الامتثال ويحمل ما ذكر على الفضيلة انتهى الخامس في كيفية التحنيط فنقول
ان الاخبار مختلفة فيها انه قد عبر في بعضها بالمسح وفي بعضها الآخر بالوضع وصرح هنا في البعض مشايخنا المحققين ره انها بين
مشتمل على مسح الموضع وبين صريح في وضعه عليه فالظاهر وجوب وضعه عليه على وجه المسح حملا للمطلق على المقيد انتهى ولا يخفى انه
ليس المسح مطلقا وبالنسبة الى الوضع حتى يقيد الاول بالثاني كما انه ليس الوضع مطلقا بالنسبة الى المسح حتى يقيد بالمسح بل بينهما مفهوما
يجتمعان في صور ويفترقان في موردين فالنسبة بينهما هي العموم من وجه وعلى هذا لا يتم حمل المطلق على المقيد الا بان يقال ان كلا منهما مطلق
من جهة ومقيد من جهة اخرى فيقيد اطلاق كل بجهة التقييد الحاصل في الآخر ويصير الحاصل ما ذكره السادس انه يستثنى من الحكم المذكور
من مات في الاحرام فانه لا يجوز تحنيطه كما لا يجوز مزج ماء غسله بالكافور بل يدفن من دون ان يقرب اليه شيء من الكافور في شيء من الحالين
بلا خلاف كما عن المنتهى وجامع المقاصد بل في ف انه اذا مات محرم فعل به جميع ما يفعل بالمحل الا انه لا يقرب شيئا من الكافور ويغطى و
غير ذلك ثم نقل اقوال العامة الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة انتهى وقال في الغنية والحنوط هو الكافور يوضع على مساجد الميت ولا يجوز
ان يطيب بغيره ولا به اذا كان محرما بدليل الاجماع المشار اليه انتهى وقد استدل عليه بالاخبار منها صحيحة محمد بن مسلم يغطى وجهه ويصنع
ما يصنع بالمحل غير انه لا يمس طيبا ومنها موثقة سماعة يغسل ويكفن في الثياب كلها ويغطى وجهه ويصنع به ما يصنع بالمحل غير انه
لا يمس الطيب ونحوها الروايات الحاكية بفعل الحسين ع بعبد الرحمن بن الحسين حيث مات محرما في موضع يقال له الابواء قال بعض
المحققين من مشايخنا ره لولا الاجماع على عدم تغسيله بماء الكافور امكن المناقشة فيه من حيث ظهور الاخبار في المنع عن التحنيط وفي
تغسيل الغسل المعهود الذي لا بد فيه من ادخال جزء قليل في ماء الغسل الثاني ومقتضى عموم يصنع به كما يصنع بالمحل هو جواز تغطية وجهه
كما صرح به في الروايتين ورأسه كما في غيرهما قوله وعند الضرورة يدفن بغير كافور لا يخفى ان هذا الحكم متمم بمقدمتين احديهما
انه يسقط التكليف بالكافور ويدل على هذه قواعد اهل العدل وحديث الرفع المشتمل على ما اضطروا اليه المرفوع عن الامة وما دل على ان الله
سبحانه لا يريد بهم العسر انتهى الثانية عدم قيام غيره مقامه واستدل عليه بامور الاول الاصل نظرا الى عدم قيام الدليل عليه
الثاني ما استظهره بعضهم من دلالة عبارة العلامة في التذكرة على قيام الاجماع عليه لانه قال فيها لو تعذر الكافور سقط الحنوط
لعدم مشروعية غيره انتهى وجه الدلالة انه جعل مشروعية غيره مدخولا للام نظرا الى ان التعليل لا يصح الا بان يكون العلة من قبيل القضايا
المسلمة وح يتم الاستكشاف فيها عن قول الحجة الثالث الاخبار الدالة على حصر الحنوط في الكافور منها قول الصادق ع الكافور هو
الحنوط وقوله ع انما الحنوط الكافور ونحو ذلك مثل ولا ينافي ذلك جواز تطييبه بالذريرة او بالمسك ان قلنا به لمكان التلازم بين
جوازه في نفسه وبين بدليته عن الكافور في التحنيط بحيث يجب ان يحنط به كما هو واضح انتهى والتقييد بقوله ان قلنا به راجع الى المسك
اذ لا خلاف في الذريرة كما يدل عليه كلام العلامة ره في التذكرة لانه قال فيها يستحب ان يطيب الكفن بالذريرة وهي الطيب المسحوق
قال بعض علمائنا انه نبت يعرف بالقمحان وعلى استحبابه اجماع اهل العلم وقال الصادق ع ويبسط اللفافة طولا ويذر عليها من
الذريرة انتهى ما في التذكرة ولا يخفى ان ما ذكره من وجه دفع المنافاة مبني على ان يكون المراد بتحنيط الميت ما هو اعم من تطييبه بنفسه

كتاب الطهارة

او مما يتعلق به كالكفن والا فلا حاجة الى وجه الدفع لان الفقيه عبارة عن تطييب بدن الميت لا تطييب جملة من اعضائه الا ما هو
المتعارف في التحنيط فتوهم المنافاة بين تطييب الكفن وبين بعض التحنيط في الكافور وثانيها ما يتضح به هذا المقال قوله ولا يجوز تطييبه بغير
الكافور والذريرة في المسألة قولان احدهما عدم الجواز كما نطق به هذه العبارة وحكي عن جماعة وثانيهما الكراهة وهو المشهور
على ما ذكره في الحدائق واستظهر صاحب الذخيرة من الصدوق ره في الفقيه الجواز بل الاستحباب استنادا الى انه قال فيه بعد ذكر
حديث تكفين النبي ص وروي انه حنط بمثقال من مسك سوى الكافور وروي في خبر آخر قال سئل ابو الحسن الثالث ع هل يقرب الى
الميت المسك والبخور قال نعم هذا وينبغي تحرير موضع البحث فنقول لا ريب في ان الضمير المضاف اليه في عبارة المصنف يرجع الى الميت
والذي يلوح من العبارة في بادي النظر انما هو نفي جواز تطييب الميت نفسه بغير الكافور على وجه الانفراد دون خلط ذلك الغير
بالكافور وفي مقابله احتمالان مخالفان لذلك احدهما المسامحة في اضافة التطييب الى الميت بان يراد به ما هو اعم من تطييبه بنفسه و
من تطييب كفنه وثانيهما ان يراد بتطييبه بغيرهما ما هو اعم من خلط ذلك الغير بشيء منهما ومن تطييبه بذلك الغير على وجه الانفراد
لكن التدبر في عطف الذريرة على الكافور يعين الاحتمال الاول اعني كون مراد المصنف ما هو اعم من تطييبه بنفسه ومن تطييب كفنه
لما عرفت في شرح العبارة السابقة من ان الذريرة مما يذر على اللفافة بعد بسطها طولا كما روي عن الصادق ع واما الاحتمال الثاني فانه
يدلك على تعينه ان التأمل الصادق يشهد بان المتبادر من تطييب الميت بغير الكافور مثلا وضعا وعرفا ما هو اعم من ان يكون معه
غيره وان لا يكون وانه لا دلالة في العبارة المذكورة على نفي المشارك ويشهد بما ذكرناه ان المصنف في المعتبر ذكر ما نصه مسألة قال
ف يكره ان يكون في الكافور شيء من المسك والعنبر وكذا قال في النهاية ط والجنيد ره في المقنعة وروى محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع
قال لا تمسوا موتاكم بالطيب الا بالكافور انتهى ما في المعتبر حجة القول الاول امران احدهما الاجماع المنقول في كلام ابن زهرة وقد
احتج به بعضهم لهذا القول والوجه في ذلك انه قال في الغنية والحنوط هو الكافور ويوضع على مساجد الميت ولا يجوز ان يطيب بغيره
ولا به اذا كان محرما بدليل الاجماع المشار اليه وطريقة الاحتياط انتهى والوجه في دلالة العبارة على ما رامه المستدل ان من وجوب
التحنيط بالكافور وعدم جوازه بغيره امران احدهما الاخبار عن المبتدأ المعرف بالخبر المحلى باللام خصوصا مع توسيط ضمير الفصل
ثانيهما قوله ولا يجوز ان يطيب بغيره ولا يتوهم ان هذا انما هو في حق المحرم لانا نقول ان قوله اذا كان محرما متعلق بقوله ولا به لا
بغيره وحينئذ يدل على اختصاص تحريم التطييب بغير المسك في حال الاحرام ثانيهما ما تمسك به لهذا القول بعض افاضل الاواخر من النهي عن
تجمير الكفن في مرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال لا يجمر الكفن والنهي عن تقريب النار الى الميت يعني الدخنة في رواية
علي بن حمزة قال قال ابو جعفر ع لا تقربوا موتاكم النار يعني الدخنة والنهي عن اتباع الجنازة بمجمرة في خبر السكوني عن ابي عبد الله ع ان
النبي ص نهى ان يتبع جنازة بمجمرة وخبر ابراهيم بن محمد الجعفري قال رأيت جعفر بن محمد ع ينفض بكمه المسك عن الكفن ويقول ليس هذا
من الحنوط في شيء هذا مع ما فيه من تضييع المال لو قلنا انه من غير غرض يعتد به وموافقة العامة التي جعل الله تعالى الرشد في خلافهم انه
يستحب عندهم على ما حكي التطييب بالمسك وفي اخبار المقام تصريح بذلك وكانه اشار بهذا الى ما في صحيحة داود بن سرحان الآتية من قول
الصادق ع انه صنع كما يصنع الناس ثم انه ره قال ولا ينافي جميع ما ذكرنا خروج الذريرة كما استثناها المصنف وغيره لما ستعرف
من الادلة المخرجة لها عن العموم والاطلاق واجيب عن الاول بانه موهون بفتوى كثير من الاصحاب بخلافه يعني الكراهة بل قد عرفت ان
المشهور كراهته ان يجعل مع الكافور مسك وفي ف وعن الاصباح الاجماع على كراهة جعل المسك والعنبر مع الكافور كما ان في الاول
الاجماع ايضا على كراهة تجمير الاكفان بالعود وفيه ايضا الاجماع على كراهة ان يكون عند غسل الميت مجمرة يتبخر بها وفي التذكرة كره
علماؤنا اجمع تجمير الاكفان وهو تبخيرها بالبخور وفي المعتبر اجماع علمائنا على كراهة تجمير اكفان الميت وعلى تطييبه بغير الكافور والذريرة
وفيه ذلك كله مع الاصل والجواز على كراهة وعن الثاني اعني الاخبار بانها موهونة اولا بضعف السند في بعضها والارسال
في بعض آخر وثانيا بمخالفة المشهور والاجماعات المنقولة وثالثا بكونها معارضة بما رواه الصدوق ره في الفقيه بعد ذكر حديث
تكفين النبي ص قال وروي انه حنط بمثقال من مسك سوى الكافور وروي في خبر آخر انه سئل ابو الحسن الثالث ع هل يقرب الى الميت
المسك والبخور قال نعم وما رواه الشيخ عن عمير بن مؤذن بني عدي عن الصادق ع قال غسل علي بن ابي طالب ع رسول الله ص بدأ بالسدر
والثانية بثلاثة مثاقيل من كافور ومثقال من مسك ودعا في الثالثة بقربة مشدودة الرأس فافاضها عليه فحمل الاخبار الاولى على الكراهة

الاخبار على الكراهة جمعا بين الطائفتين او يحمل هذه الاخبار المجوزة على التقية في الرواية فيبقى الاخبار الناهية باثبات التحريم الا ان
يقال انها ضعيفة السند فلا يثبت الا الكراهة بناء على التسامح في ادلتها وفي الحدائق انه يؤيد الحمل على التقية ما رواه في الكافي عن داود
بن سرحان قال لما مات ابو عبيدة الحذاء وانا بالمدينة فارسل الي ابو عبد الله عليه السلام بدينار وقال اشتر بهذا حنوطا واعلم ان الحنوط هو الكافور
ولكن اصنع كما يصنع الناس فلما مضيت اتبعني بدينار وقال اشتر بهذا كافورا قال في الحدائق بعد ذكره ان الدينار الاول للحنوط الذي
يحيط به الناس وهو ما يتخذه العامة من الكافور المخلوط بانواع الطيب والدينار الثاني للكافور خاصة ليكون جامعا بين السنة والتقية ويؤيد
ذلك ما رواه في الكافي وفي التهذيب في الصحيح عن داود بن سرحان قال قال الصادق عليه السلام في كفن ابي عبيدة الحذاء انما الحنوط الكافور ولكن اذهب فاصنع
كما يصنع الناس والاظهر هو القول بالكراهة لضعف الاخبار الناهية ولا منافاة بين الكراهة وبين خروج الاخبار المجوزة مخرج التقية
وكون رواية المغيرة عن الصادق عليه السلام الواردة عنه عليه السلام في مورد التقية يقتضي حكاية فعل علي عليه السلام في كيفية غسل رسول الله صلى الله عليه وآله مبنية على كون المجلس مجلس
التقية هو كما اذا خرج من الميت نجاسة بعد تكفينه فان لاقت جسده غسلت بالماء وان لاقت كفنه فكذلك الا ان يكون بعد طرحه
في القبر فانها تقرض ومنهم من اوجب قرضها مطلقا والاول اولى تحرير المقال انه اذا خرجت من الميت نجاسة فاما ان تكون من قبيل ما هو
مبطل للطهارة الاختيارية كالبول والغائط او لا تكون ذلك من ذلك القبيل كالرعاف ونحو فنقول ان الكلام ههنا من جهتين الاولى كون
خروج النجاسة مبطلا للغسل والحكم عدم الابطال في القسم الثاني قطعا واما القسم الاول فيتصور على وجهين الاول ان يكون
وقوعه في اثناء الغسل والمشهور هنا عدم استينافه كما في كشف اللثام وغيره وحجتهم على ذلك هو الاصل واطلاق الادلة السالمان عن
المعارض ولو نوقش في الثاني بانه ليس المراد به الا اطلاق ادلة التغسيل وهي انما وردت في مقام تشريع اصل الغسل وليست ناظرة
الى نفي كون الحدث رافعا حتى يصح التمسك في نفيه باطلاقها قلنا ان الاول لا مجال المناقشة فيه ومقابل المشهور ما حكاه في المختلف عن
ابن ابي عقيل رحمه الله من قوله فان انتقض منه شيء استقبل به الغسل استقبالا والوجه في دلالة كلامه رحمه الله على ذلك هو ان لفظ الاستقبال فيه
ظاهر في الاثناء لانه عبارة عن الرجوع الى اول الغسل الذي هو مشغول به وهو يشعر بكونه في الاثناء كما ان لفظ الاعادة ظاهر في الاتيان
ثانيا بما اتى به من الفعل واحتج له في المختلف بان الحدث ناقض للغسل فوجب اعادته ثم اجاب بالمنع من المقدمتين فان ذلك في حق الاحياء ثم
لو سلمنا النقض لكن نمنع وجوب الاعادة انتهى وفي الجواهر قول ابن ابي عقيل رحمه الله ما به لعله لكونه كغسل الجنابة او هو نفسه وهو
ينتقض بالحدث وبارادة خروجه من الدنيا طاهرا يعني ان الله سبحانه اراد انتقاله الى القبر طاهرا وقد يشعر به تقييد عدم الاعادة في
خبر روح وغيره بالخروج بعده ثم قال وفيه مع ان الاول مبني على اعادة غسل الجنابة بذلك وهو خلاف التحقيق انه قد يدفع بانصراف
التشبيه في الاخبار الى ارادة الكيفية الثاني ان يكون وقوعه بعد الغسل وفي هذه الصورة ايضا لا يجب اعادة الغسل عند الاكثر
كما في ك ومقابل هذا القول ما حكاه في الذكرى حيث قال بعد ذكر ما حكيناه عن ابن ابي عقيل رحمه الله بلفظه ما نصه ونبه بهذا التاكيد
على مخالفة ما يقوله بعض المنتهين الى الشيعة من انه ان احدث في اثناء الثلث لم يلتفت اليه وان احدث بعد كمالها تمم خمسا وبعد
الخمس تكمل سبعا وبعد السبع لم يلتفت اليه وعقبه الشهيد رحمه الله بقوله وهذا مبني على ما لم يثبت من اهل البيت عليهم السلام ثم قال رحمه الله وكلامه رحمه الله يعطف
على ما سنذكره فان قال ليكون خاتمة امره على كمال الطهارة قلنا الطهارة قد حصلت والحدث انما يكون ناقضا في الاحياء ثم قال
ولا فرق بين خروجها في الاثناء او بعد الغسل او بعد الادراج انتهى الثانية كون خروجها موجبا لازالتها عما لاقته وقد اشار رحمه الله
اليه الى ان ذلك قد يكون جسد الميت وقد يكون كفنه اما الاول اعني كون خروجها موجبا لازالتها عن جسد الميت فقد نفى صاحب
الجواهر رحمه الله وجدان الخلاف فيه مصرحا بعدم الفرق بين كون اصابة النجاسة بدنه بعد تمام الغسل وبين كونها في اثنائه ثم قال بل
ظاهر الاصحاب الاجماع عليه حاكيا الاعتراف به عن كشف اللثام مستظهرا له من غيره واستدل عليه بامور الاول فحوى ما دل
على قرض الكفن عند تنجسه فان الامر بازالة النجاسة عن كفنه الذي هو من توابع بدنه يقتضي وجوب ازالتها عن المتبوع بطريق اولى الثاني
ما دل جملة من الاخبار من مطلوبية ملاقاته لربه وللملائكة طاهر الجسد ففي اول باب من ابواب غسل الميت من الوسائل عن العلل عن محمد
بن سنان ان الرضا عليه السلام كتب اليه في جواب مسائله علة غسل الميت انه يغسل ليطهر وينظف عن ادناس امراضه وما اصابه من صنوف علله
لانه يلقى الملائكة ويباشر اهل الاخرة فيستحب اذا ورد على الله عز وجل ولقي اهل الطهارة ويماسونه ويماسهم ان يكون طاهرا نظيفا موجها
به الى الله عز وجل ليطلب به ويشفع له الحديث وعن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام قال انما امر بغسل الميت لانه اذا مات كان الغالب

عليه النجاسة والاقذار والاذى فلعل ان يكون ظاهر الدنيا باشر اهل الطهارة من الملئكة الذين يلونه ويماسونه فيما ستهم نظيفا
موجها به ان شاء الله تع الثالث ما يستظهر من الاخبار بالتحفظ عليه من النجاسات ففيما رواه علي بن ابراهيم عن ابيه عن يونس عنهم ع واحش
القطن في دبره لئلا يخرج منه شيء وفي رواية عبد الله الكاهلي عن ابي عبد الله ع ثم ازره بالخرقة ويكون تحته القطن تذفره به اذفارا
قطنا كثيرا ثم تشد فخذيه على القطن بالخرقة شدا شديدا حتى لا تخاف ان يظهر منه شيء الرابع ما دل على التطهير بالنجاسة الخارجة منه
كقول الصادق ع في موثقة روح بن عبد الرحيم ان بدا من الميت شيء بعد غسله فاغسل الذي بدا منه ولا تعد الغسل وخبر سهل
عن بعض اصحابه رفعه قال اذا غسل الميت ثم احدث بعد الغسل فانه يغسل الحدث ولا يعاد الغسل وفي رواية يونس عنهم ع وامسح بطنه
مسحا رفيقا فان خرج منه شيء فانقه واذا عرفت ذلك اتضح لك الوجه فيما حكم به المصنف من وجوب غسل جسده بالماء لاشتراط
تطهيره فيه وهو واضح عند من له ادنى خبرة بالصناعة واما الثاني اعني كون خروج النجاسة موجبا لازالتها عن الكفن وفيه بالنظر
الخارجي كون ذلك قبل الوضع في القبر او بعده اقوال احدها قرض الكفن مط سواء كان الخروج والاصابة قبل الوضع في القبر
او بعده وهو للشيخ ره وابن حمزة وابن سعيد وابن البراج ثانيها التفصيل بين كون ذلك بعد الوضع في القبر فيقرض وبين كونه قبله
فيغسل وهو خيرة المصنف وجماعة كثيرة وعزاه في ك الى الصدوقين واكثر الاصحاب وفي مجمع الفائدة الى الاصحاب ثالثها ما هو مثل
الثاني بزيادة تقييد القرض فيما اذا كان بعد الوضع في القبر بما اذا لم يمكن الغسل في القبر والا تعين ذلك وهو للشهيد فيما حكي عن
البيان والمحقق الثاني ره حجة القول الاول امران الاول اصالة البراءة من وجوب غسل الكفن بعد حصول الغرض الذي هو على
[illegible] الميت بالقرض الثاني الاخبار الخاصة مثل مرسل ابن ابي عمير الذي هو بحكم الصحيح عن ابي عبد الله ع قال اذا خرج من الميت شيء
بعدما يكفن فاصاب الكفن قرض من الكفن وفي رواية عبد الله بن يحيى الكاهلي عن ابي عبد الله ع قال اذا خرج من منخر الميت الدم او الشيء
بعد الغسل فاصاب العمامة او الكفن قرض بالمقراض وحجة القول الثاني اما على كفاية القرض بعد الوضع في القبر فحجة القول الاول
واما على عدم جوازه قبل الوضع في القبر فهو امور الاول ان القرض اتلاف للمال وهو منهي عنه فيقتصر فيه على موضع الوفاق وفيه اولا
منع حرمة مثل هذا الاتلاف الذي هو محصل لاداء شيء من المامور به والا لكان الغسل ايضا اتلافا للمال الذي يغسل به وثانيا انه يخص
دليل حرمة اتلاف المال باطلاق الخبر المذكور الثاني ما تقدم من موثقة روح بن عبد الرحيم عن الصادق ع قال اذا بدا من الميت شيء
بعد غسله فاغسل الذي بدا منه ولا تعد الغسل وفيه اولا انه ظاهر في غسل البدن وكلامنا انما هو في الكفن وثانيا انه لا دلالة له فيه
على تعيين الغسل بل انما امر في هذا الخبر بالغسل وفي الخبرين المذكورين بالقرض ان الجمع على وجه يساعده العرف مقدم على الطرح ومن
المعلوم انه اذا عرض الخطابان على اهل العرف فهموا منه مطلوبية ازالة النجاسة عن الكفن باي نحو كان من الوجهين فلا تعارض والمناقشة
في سند رواية القرض كما صدر من صاحب ك ره مبنية على مذهبه والاصل المختار من ان مرسلات ابن ابي عمير كالمسانيد لا اشكال لان في السند
الصحيح الثالث الرضوي فان خرج منه بعد الغسل فلا تعد الغسل لكن اغسل ما اصاب من الكفن الى ان تضعه في لحده فان خرج منه شيء في
لحده لم تغسل كفنه لكن قرضت من كفنه ما اصاب الذي خرج منه ومددت احد الثوبين على الآخر وقد ذكرنا في موارد عدم ثبوت حجيته عندنا
حجة القول الثالث هو الوجه الاول من حجج القول الثاني بضميمة ان المتيقن من جواز القرض انما هو القرض فيما اذا لم يمكن ازالة النجاسة الا
به وفيه ما عرفت فظهر ان القول الاول انما هو المعتمد المعول ولقد اجاد صاحب الجواهر ره حيث قال ويقوى في النفس ان المراد بالامر
القرض هو الارشاد والتعليم والتنبيه على العلاج الذي لا ينتقل اليه الذهن عند الابتلاء بذلك والا فالمطلوب الازالة على اي نحو كان مع
المحافظة على ما ثبت اشتراطه فيه في هذا الحال فالمتبع فيه الترجيح الذي لا ينفك عنه غالب افعال العقلاء فربما كان القرض ارجح من الغسل
قبل الوضع كما لو كان المتنجس من الكفن شيئا يسيرا من اطرافه وكان الغسل متضمنا لمشقة زائدة مع نحو عدم حصول الازالة على الوجه المعتبر
وقد ينعكس الامر على حسب ثياب الاحياء وان ورد الامر بعينها نعم قد يقال برجحان القرض على الغسل في خصوص الميت بعد تساوي
مصلحتيهما لان مال كفنه الى التلف ولا اثر يبلغ في الان الزمن العلماء هذا ما اهمنا من كلامه ره قوله الثانية كفن المرأة على زوجها وان
كانت ذات مال لكن لا يلزمه زيادة على الواجب قال في ك هذا مذهب الاصحاب لا نعلم فيه مخالفا ونقل فيه الشيخ ره في ف الاجماع واستقصى وقد
ادعى عليه الاجماع في التنقيح وعن نهاية الاحكام ايضا وغيرها والاصل في ذلك رواية السكوني عن الصادق ع عن ابيه ع ان عليا
عليه السلام قال على الزوج كفن امرأته اذا ماتت وصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال الكفن من جميع المال وقال كفن المرأة على

زوجها ان ماتت وقد اعتمد في ك لعدم الخبر بخبر السكوني عنده ثم يمكن المناقشة في الثاني باحتمال الكون مؤله وقال كفن المرأة على زوجها
ارسال الصدوق له كما يؤيده خلو رواية الكافي عنه وعلى اي حال لا اشكال في الحكم لانجبار سند الخبر بما عرفت من الشهرة العظيمة وعدم
الخلاف بين الطائفة وربما احتج لذلك بانه من النفقة الواجبة لعدم خروجها بالموت عن الزوجية ولهذا جاز تغسيله لها والنظر الى
ما لا يحل النظر اليه منها ولقوله تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم فسماهن بعد موتهن ازواجا قال في المعتبر واذا ثبت تسميتها زوجة لزم
كفنها ولان سقوط احكام الزوجية انما يتحقق بعد الوفاة والكفن يجب عند الوفاة فمقارنا لا متأخرا ورد بعد تسليم صدق اسم الزوجية
في هذا الحال عليها بمنع دوران وجوب النفقة عليه لمكان ظهور الدليل في غيره بل نقول انه لا يدخل تحت مسمى النفقة التي امر بها
ومن هنا يسقط وجوب نفقة من وجب عليه الانفاق بموته وان بقي الاسم فما ذكر من بقاء مثل جواز النظر واللمس لا يجدي في اثبات
المدعى مع امكان ان يقال بان المقتضي لها انما هو الزوجية السابقة المستمرة الى الموت وامكان معارضتها ايضا بثبوت منافياتها من
جواز نكاح الاخت والخامسة ونحو ذلك فالعمدة انما هو النص المنجبر بالفتوى الذي يشمل اطلاقه صورة كونها ذات مال ايضا واما
اختصاص الواجب منه على الزوج بقدر الواجب فالوجه فيه ظاهر ضرورة عدم تعقل وجوب المستحب ولان الاصل برائة ذمته عما
زاد على ذلك وحيث ان الحكم مخالف للاصل لزم الاقتصار فيه على الكفن خاصة فما عن بعضهم من الحاق بقية المؤن الواجبة كماء
الغسل والسدر والكافور بالكفن لا وجه له الا ان يقوم على وجوبها دليل هذا ويبقى الكلام بعد ذلك في امور الاول ان الحكم
المذكور مختص بالدائمة او يجري في المنقطعة ايضا فالذي استظهره صاحب ك من اطلاق النص وكلام الاصحاب هو عدم الفرق بينهما في
ثبوت الحكم المذكور ثم قال ره بعد ذلك ويحتمل اختصاصه بالدائمة لانها التي ينصرف اليها الاطلاق انتهى وقال في الذخيرة ما لفظه
احتمل بعض المتأخرين اختصاص الحكم بالدائمة لكونها المتبادر عند الاطلاق وهو غير بعيد انتهى وفي المستند ان شمول الحكم للمنقطعة
محل نظر وتأمل وفي الجواهر بعد حكاية ما حكيناه عن ك واستظهاره من البيان والدروس ايضا ما صورته وفيه منع سيما اذا كانت
استمتعها الرجل اياما وجعل مدة عقدها سنين متعددة انتهى والاقوى عندي اختصاص الحكم بالدائمة لانصراف الزوجة اليها
كانصراف الزوج الى صاحبها خصوصا بعد الالتفات الى زمان صدور الاخبار فلا يتحقق ثبوت الحكم المذكور الا فيها ويبقى خروج
المنقطعة عن مورد النص والفتوى يجري اصالة برائة الرجل خالية عن المعارض واما ما اشار اليه صاحب الجواهر ره من اثبات خصوصية
لمن استمتعها الرجل اياما حيث توجب المنع الذي ذكره ففيه ان استمتاعه لها اياما لا يوجب صدق اسم الزوجة بعد عدم وجود المقتضي له
ولا لزوم صدق اسم الزوجة على مملوكته التي استمتعها اياما واستتباع ترتب احكام الزوجية عليها من وقوع الطلاق عليها وغيره وانتفائه
بمكان من الظهور والوضوح الثاني انه هل يعم الحكم المذكور الناشزة فيجب كفنها على زوجها ام لا فالذي جزم به صاحب الجواهر ره
انما هو الاول معللا بان النشوز لا يوجب انصراف اسم الزوجة الى غيرها قطعا وتأمل فيه قبله صاحب الرياض ره حيث قال بعد ذكر
روايتين ناطقتين بان كفن المرأة على زوجها ما صورته واطلاقهما كاطلاق كلام الاصحاب يقتضي عدم الفرق بين الصغيرة والكبيرة المدخول
بها وغيرها الدائمة وغيرها فان كان اجماع والا فهو محل كلام لعدم انصراف الاطلاق الى نحو المتمتع بها والناشزة انتهى وقال في
المستند مشيرا الى الاعتراض عليه ما لفظه بل قد يتنظر في الناشزة ايضا لعدم انصراف الاطلاق الى نحوها وفيه ان الموجب للنظر
انصرافه الى غيرها بحيث يتبادر وهو ممنوع انتهى والانصاف ان دعوى انصراف اسم الزوجة الى غير الناشزة مما لا يحتمل الصدور ممن
له انس بمجاري الخطابات وان كان انصرافه الى غير المنقطعة مما لا ريب فيه الثالث انه قال في الجواهر انه يلحق بالزوجة المطلقة رجعيا
بخلاف البائن وفي المحللة وجهان اقويهما العدم انتهى والوجه في الاول ما ذكروه في محله من تعليل الحكم بانه لو طلق ذو النصاب الذي
لا يجوز له الا واحدة او اكثر طلاقا رجعيا لم يجز له التزويج دائما حتى تخرج المطلقة من العدة بقولهم لان المطلقة رجعيا بمنزلة الزوجة
فالنكاح الدائم زمن العدة بمنزلة الجمع زائدا على النصاب وكذا قالوا لا يجوز تزويج اخت المطلقة رجعيا دواما ومتعة لانه يكون جامعا
بين الاختين ولو كان الطلاق بائنا جاز تزويج الزائدة عن النصاب والاخت لانقطاع العصمة بالبائن وصيرورتها كالاجنبية الرابع
ان مقتضى اطلاق النص والفتاوى عدم الفرق في الزوج بين صغيره وكبيره ومجنونه وعاقله وان تعلق الخطاب بولي من ليس اهلا لتوجه
الخطاب اليه وقد صرح بذلك بعضهم الخامس انه صرح جماعة بالحاق باقي مؤن التجهيز كثمن السدر والكافور ونحوهما بالكفن لاطلاق الادلة
المعتبرة لا تنهض بذلك فيبقى اصالة البرائة سليمة عن الرافع ولكن تنظر فيه بعض الاعاظم السادس انه لا يلحق بالزوجة غيرها ممن كان تحت

النفقة كما صرح به صاحب الحدائق ره تمسكا بمقتضى اضافة الزوجية لكنه استثنى المملوك تمسكا بقيام الاجماع على ان كفنه على مولاه وان
كان مدبرا او مكاتبا مشروطا او مطلقا لم يتحرر منه شيء او ام ولد ثم قال ولو تحرر منه شيء فبالنسبة انتهى السابع ان الزوجة لو اوصت
بالكفن عن مالها احتسب ذلك من ثلثها وهل يسقط وجوب بذل الكفن عن زوجها الثامن انه قال في ك ان الحكم مختص بالزوج
الموسر فيما قطع به الاصحاب وفي الذخيرة ان الحكم مختص بالزوج الموسر عند الاصحاب انتهى وعلى هذا ان كان معسرا سقط
عنه وجوب التكفين وكان الكفن من مالها وفي المستند انهم فسروه بمن لا يفضل ماله عن قوت يوم وليلة له ولعياله وما يستثنى
في دينه لكن في الجواهر يشير الى كون كفن الزوجة على الزوج ما لفظه هذا كله اذا كان الزوج موسرا واما اذا كان معسرا لا يملك بعد
المستثنيات في الدين ما يفضل عن قوت يوم وليلة له ولعياله حتى بملاحظة ما ينتقل منها اليه او كان العقد متعة لا ارث فيه فقد صرح جماعة
بل في الذخيرة نسبته الى الاصحاب وذلك الى قطعهم بانها تخرج من تركتها وظاهرهم سقوطها عن الزوج حتى لو ايسر بعد الدفن ثم قال
وربما علل اصل الحكم بان الارث انما هو بعد الكفن وهو لا يرجع الى محصل عند التامل الا ان يراد ان ما دل على كون الكفن من اصل
المال ظاهر في تناوله للرجل والمرأة والمتيقن من خروج عنه بالنسبة الى الزوجة انما هو مع يسار الزوج لكن لولا عدم معروفية الخلاف فيه
وانجبار ذلك العموم بما في التمسك مع زيادته امر الكفن على النفقة والدين لا يمكن المناقشة فيه باطلاق ما دل على لزوم الكفن على الزوج القاضي
بحكمه على الاول بفرد يجب عليه مع التمكن ولو كان معسرا كما احتمله في ك وغيرها او القياس على الدين والنفقة لا نقول به بل
ومع عدمه ينبغي عدم التمكن ينبغي ان تكون كفاقد الكفن تدفن عارية او تكفن من بيت المال او نحو ذلك اذ سقوط الخطاب عنه لعدم
قدرته لا يقتضي بالانتقال الى تركتها كما ان عصيانه بعدم اذائه حال يساره وعدم التمكن من اجباره لا يقتضي بذلك ايضا لكن ذلك كله
مدفوع بما عرفت فتأمل انتهى وقد بالغ في تحقيق المقال شكر الله تعالى مساعيه الجميلة **قوله ويؤخذ كفن الرجل من اصل تركته مقدما**
على الديون والوصايا هذه العبارة تضمنت احكاما احدها ان الكفن يخرج من اصل المال والاخر انه يقدم على الديون والثالث انه يقدم
على الوصايا اما الاول فقد وقع الاستدلال عليه بامور احدها الاجماع قال في ك ويؤخذ الكفن ومؤنة الميت من اصل التركة دون ثلثه و
به قال عامة الفقهاء وقال بعض الناس ان كان موسرا فمن راس ماله وان كان معسرا فمن ثلثه وهو قول طاوس وقال بعضهم من الثلث
على كل حال لنا اجماع الفرقة فانهم لا يختلفون فيه انتهى وقال صاحب ك في شرح العبارة هذا قول علمائنا واكثر العامة انتهى ويؤيده
ما في الذخيرة بعد قول العلامة ره ويقدم الكفن من الاصل لا خلاف في هذا الحكم بين الاصحاب انتهى وثانيها الاخبار منها ما عن ابن بابويه
ره والكليني ره عن عبد الله بن سنان في الصحيح عن ابي عبد الله ع قال الكفن من جميع المال ومنها ما عنهما ايضا عن زرارة في الصحيح قال
سألته عن رجل مات وعليه دين بقدر ثمن كفنه قال يجعل ما ترك في ثمن كفنه الا ان يتجر عليه انسان فيكفنه ويقضي دينه مما ترك واما
الثاني فقد استدل عليه بامور احدها الاجماعات المنقولة في كلام جماعة منهم الشهيد الثاني ره في روض الجنان حيث قال ويقدم
الكفن على الديون والوصايا والارث من الاصل للاجماع انتهى وفي كشف اللثام يؤخذ الكفن اولا من صلب المال لا من ثلثه كما
حكي عن بعض العامة وان قل ثم الديون ثم الوصايا ثم الميراث اجماعا منا ومن اكثر العلماء انتهى وهذه العبارة كما تدل على دعوى
الاجماع على تقديم الكفن على الديون تدل على تقديمه على الوصايا وموثقة ما نبه عليه عبارة الك بل ما تدل على تقديم الديون على
الوصايا وعلى تقديم الوصايا على الميراث فهي موافقة لرواية السكوني الاتية فيما نطقت به وثانيها ما ورد عن اهل العصمة عليهم السلام مثل
ما تقدم من صحيحة زرارة المضمرة فانها كما تدل على الاول يقتضي تقديم الكفن على الديون تدل على تقديمه على الوصايا ورواية السكوني
عن ابي عبد الله ع قال اول شيء يبدء به من المال الكفن ثم الدين ثم الوصية ثم الميراث وثالثها ما وقع في كلام بعض الاعاظم من التمسك
بالاولوية فانه اذا قدم الكفن على الديون لزم تقدمه على الوصايا بطريق اولى ضرورة ان الاول من الحقوق الثابتة على ذمته سابقا
قهرا فان بقي او مات لم يسقط عنه بخلاف الثاني فانه من الامور العارضة الناشئة من فعله الاختياري في موضع ذلك صالح للعدول عنه
من الموصي واما الثالث فقد استدل عليه بالامور الثلثة المتقدمة التي احدها الاجماع المنقول كما عرفته من كلام الشهيد الثاني ره و
كلام الفاضل الاصبهاني ره والاخر رواية السكوني والثالث الاولوية نعم ينبغي ان ينبه ان الاول انه قال في الجواهر اطلاق النص والفتوى
ومعاقد الاجماعات يقتضي تقديمه يعني الكفن على حق المرتهن والمجني عليه وغرماء المفلس ثم قال بل لم اعرف خلافا بالنسبة الى الاخيرين كما
حكي عن روض الجنان انه قال فيه انه يقدم الكفن على غرماء المفلس وان عزي بعد حكايته بصحته ثم قال ودعوى الشك في شمول الادلة

ممنوعة

ممنوع منهم قال نعم قد يرد عليه بالنسبة الى الرهن بسبق التعلق بالعين وتقدمه على النفقة ولو ثمنه حق الجناية في العبد الجاني مع سبقها
على الموت ثم قال بل في الذكرى تقديم حق المرتهن الا انه يقوى الفرق بين الرهن والجناية بتقديم الكفن على الاول بدعوى تناول الادلة له
بخلاف الثاني فتامل انتهى الثاني ان المحكي عن بعضهم كالعلامة ره في التذكرة وغيرها هو تقديم الكفن الذي يقدم على الديون والوصايا بكونه
واجبا ومقتضاه عدم تقديم ما يستحب منه كالحبرة والزيادة في بعضها كطول القميص بحيث يبلغ الساق مثلا على الديون والوصايا وقد
حكي التصريح به عن المعتبر وجامع المقاصد هذا ولكن ربما يناقش في اخراج المندوب منه عن تحت حكم التقديم على الديون والوصايا بناء
على ان ذلك من المستحبات المالية فيخاطب به الولي مثلا فيتبع اختياره من غير نظر الى غيره من الوارث صغارا كانوا ام كبارا فيكون من
قبيل استحباب خروج الزكوة من مال الطفل قيل ويؤيده اطلاق ما دل على ان الكفن من صلب المال من غير تخصيص له بالواجب والمندوب
فالواجب منه واجب والمندوب منه مندوب بل لعل حق الدين ايضا لا يزاحم ذلك لما ذكر على تعلق الدين بعده نعم لو كان المخاطب بالندب
نفس الوارث كان اعتبار رضاه متجها فتامل جيدا انتهى قلت ان الديون مما يجب اداؤها وانها من حقوق المخلوقين فكون المندوب
مزاحما لها على خلاف مقتضى القاعدة فلا يتم الا بدليل قوي ومجرد الاحتمال لها لا يترتب عليه اثر وليس ما نحن فيه من قبيل استحباب اخراج
الزكوة من مال الطفل لان ذلك قد ثبت بدليل معتبر والمدعي للحكم فيما نحن فيه مطالب بالدليل عليه واما كون ذلك من المستحبات المالية
فلا يعين كون الاستحباب هنا على حق الولي وغاية ما هناك انه يورث قيام الاحتمال واين هذا من التحقق والثبوت واما اطلاق ما دل
على ان الكفن من صلب المال من غير تخصيص له بالواجب والمندوب فلا مجال للاستدلال به على ما نحن فيه لانه من الخطابات المسوقة
لبيان امر اخر غير اعطاء الاطلاق اعني بيان مجرد ثبوت جنس الحكم من دون نظر الى شيوعه في الموارد الا ان يقتصر به قوله فان لم يكن له
كفن دفن عاريا ولا يجب على احد من المسلمين بذل كفنه بل يستحب لا يخفى انه في صورة عدم وجود كفن الميت يجري حكم مقدم على دفنه
عاريا وهو تكفينه من الزكوة فينبغي توضيح الحال بالبحث في المقامين المقام الاول في ثبوت الحكم المتقدم والظاهر انه مما لا خلاف فيه غاية
ما هناك انهم اختلفوا في كون ذلك على وجه الوجوب او الاستحباب وقد استظهر الاول صاحب المستند ره حاكيا له عن المنتهى والمحقق
الثاني ره والمحقق الاردبيلي ره ووالده في اللوامع وجمع وحكى الثاني عن جمع اخر واحتمل القول للاستحباب في كشف اللثام وتوقف صاحب
المدارك ره حجة القول الاول ما تمسك في المستند من موثقة الفضل بن يونس الكاتب عن ابي الحسن الاول ع قلت له ما ترى في رجل من
اصحابنا يموت ولم يترك ما يكفن به اشتري له كفنه من الزكوة فقال اعط عياله من الزكوة ما يجهزونه فيكونون هم الذين يجهزونه قلت فان
لم يكن له ولد ولا احد يقوم بامره فاجهزه انا من الزكوة قال ان ابي كان يقول حرمة الميت ميتا كحرمته حيا فوار بدنه وعورته وجهزه و
كفنه وحنطه واحتسب به من الزكوة وشيع جنازته قلت فان اتجر بعض اخوانه بكفن اخر ايكفن بواحد ويقضى دينه بالاخر قال لا ليس
هذا ميراثا تركه انما هذا شيء صار اليه بعد وفاته فليكفنوه بالذي اتجر عليه ويكون الاخر لهم يصلحون به شأنهم فان قلت كيف يجوز تكفينه
من الزكوة واطلاق ادلة مصارفها مناف لذلك فان مصارفها عبارة عن الفقراء والمساكين والظاهر من هذين اللفظين انهما اسم الاحياء
فلا يجري ذلك الا ذكر في الاموات بل هذا الصحيح ما دل على حكم ايجاب الزكوة ومن هنا يسقط ما ذكره في جامع المقاصد من انه لو امكن
الاخذ من سهم الفقراء جاز لان الميت اشد فقرا من غيره انتهى ووجه السقوط ما عرفت من ظهور اللفظين في غير الميت مضافا الى ان
كون الميت اشد فقرا من الحي ممنوع لاضطراره الى النفقة من جهة العراء والجوع بخلاف الميت فانه لا حاجة به الا الى الاستتار وهو يحصل
بمواراته في التراب قلت لو لا ان اية الزكوة كما تضمنت لفظ الفقراء والمساكين كذلك تضمنت قوله تعالى في سبيل الله والمراد به كل قربة كما هو
المعهود دون خصوص الجهاد كما ظنه بعضهم ومن البين ان تكفين الميت من جملة القربات فلا اختصاص للزكوة بالفقراء والمساكين وهذا اولى
من دين الغارم منها وان كان مليا وثانيا ان الرواية المذكورة صريحة في التكفين من الزكوة فلا مجال للعدول عن الدليل الخاص الى غيره
فان قلت ان الرواية المذكورة ضعيفة لان الشيخ ره ذكر ان الفضل كان واقفيا فالجواب عن ذلك من وجهين احدهما انه معارض
بتوثيق النجاشي اياه ولا يتوهم انه اذا تعارض الجرح والتعديل قدم الاول لان ذلك انما هو اذا لم يعلم سبب الجرح والتعديل وكان بينهما
منافاة وتعارض كما يكشف عنه تعليلهم لذلك باطلاع الجارح على ما لم يطلع عليه المعدل وههنا سبب الجرح معلوم وهو كونه واقفيا
وهو لا ينافي كونه ثقة في مذهبه ولهذا حكموا بكون الرواية موثقة لا صحيحة ولا ضعيفة ثانيهما ان الراوي عن الفضل انما هو ابن محبوب
وقد اجمع الاصحاب على تصحيح ما يصح عنه فان قلت هب ان سند الرواية معتبر لكن لا مجال للاستناد اليها لا لانها على الوجوب كما على الاستشكال

في دلالتها عليه عن المنتهى والذكرى وجامع المقاصد وروض الجنان ومجمع الفائدة والذخيرة وتحرير الوسيلة منها ان السائل انما سأل
عن جواز التكفين من الزكاة والجواب المسئولة على وجه افاد الجواز مع الرجحان الغير المنتهى الى حد الوجوب حيث جعل حرمة المؤمن ميتا
كحرمته حيا ومن المعلوم انه لا يجب صرف الزكاة في بذل الكسوة للحي العاري وانما يتخير بين صرفها فيه وبين صرفها في سائر مصارف
الزكاة ومن هنا قيل انه يتعين ان يكون مساق الامر بالمواراة والتكفين والتحنيط من الزكاة في الرواية مثل مساق امره بتشييع
جنازته وكان هذا هو الوجه فيما احتمله كاشف اللثام من استحباب تكفينه من الزكاة وجعله القول بالاستحباب الاصل كما في
المستند وفيه ما في المستند ايضا من انه ظاهر بالامر الذي هو حقيقة في الوجوب اما منشأ توقف صاحب الذخيرة فهو ان الشيخ روى
عن الفضل بن يونس الراوي الموثقة المذكورة انه واقفي وفيه ما عرفت بقي هيهنا شيء اشار اليه في روض الجنان حيث قال و
هذا الحديث كما دل على الامر بذلك يعني التكفين من الزكاة دل ايضا على تقديم الدفع الى الوارث ان امكن ثم قال والظاهر انه
على سبيل الافضلية لعدم القائل به انتهى ولا يخفى ان رواية الفضل موثقة فهي حجة مضافا الى دلالة آية الزكاة على ان يكون
سبيل الله عبارة عن كل قربة كما هو الحق دون خصوص الجهاد كما ظن بعضهم المقام الثاني في بيان انه ان لم يمكن تكفينه
من الزكاة فالمصرح به في كلام الاصحاب بعضهم ما ذكره المصنف ره من جواز دفنه عاريا واستحباب بذل الكفن على المسلمين و
عدم وجوبه وقد استظهر نفي الخلاف فيه صاحب الذخيرة وقال في ك انه لا خلاف فيه وفي كشف اللثام الاتفاق على الاستحباب
وعن نهاية الاحكام الاجماع عليه واستدل عليه اعني الاستحباب في الجواهر بقول ابي جعفر ع في صحيحة سعد بن طريف من كفن مؤمنا
كان كمن ضمن كسوته الى يوم القيمة والوجه في صحة التشبيه من جهة لزوم مغايرة المشبه للمشبه به ان الكسوة مخصوصة بالاحياء في مواضع
الاستعمال فيكون تكفينه ميتا بمنزلة ما لو كان حيا فكساه كسوة الكاسي وكما ان المشبه به مندوب وكذلك المشبه ومن هنا يعلم عدم الوجوب
لا منضد للاستحباب ويوضح ذلك تعميم قوله ع حرمة المؤمن ميتا كحرمته حيا على الامر لانه مبني على التقريب والتاكيد فيكون السياق
مؤكدا للندب خصوصا بعد الالتفات الى ان احترامات المسلم الحي منها ما هو واجب ومنها ما هو مندوب فيكون حرمة الميت كحرمة الحي
اعم من الوجوب قوله وكذا ما يحتاج اليه الميت من سدر وكافور وغيره يعني من المؤن ووجه التشبيه ما تقدم في كلامه ره من عدم
وجوبه على احد فيدفن بغير سدر او كافور مثلا وانه يستحب للمسلمين بذل ذلك وهذا هو الذي يقتضيه تفسير العبارة وقال في الذخيرة
يستحب للمسلمين بذل الكفن لو فقد ولا يجب وكذا القول في باقي مؤنة تجهيزه والظاهر انه لا خلاف في الحكمين بين العلماء انتهى وعلى ما
ذكرناه من تقدم رتبة التكفين من الزكاة على رتبة بذل المسلمين الكفن يعلم تقدم رتبة كون سائر المؤن من الزكاة على رتبة كونها
من المسلمين بحيث يبذلونها من اموالهم وقد تقدم موثقة الفضل بن يونس المتضمنة لقوله ع فوار بدنه وعورته وجهزه
وكفنه وحنطه واحتسب بذلك من الزكاة وربما احتمل بعضهم في هذا المقام تقدم وجوب المؤن على المسلمين على تركها بان يدفن
الميت بدون استعمالها بتوقف عليها امتثال اطلاقات الاوامر بها كالامر بتغسيله بالسدر او الكافور او القراح مثلا فيجب
تحصيلها نظرا الى انه من باب ما لا يكون وجودها مقدمة لامتثال تلك الاوامر ورد بان المراد بتلك الاوامر كلها انما هو مجرد العمل
من دون بذل شيء من المال من دون فرق بين القليل كاجرة القدوم للحفر ونحوه والكثير ولا بين القريب والبعيد ثم انه لا اشكال
في دخول المؤن اللازمة بحسب الاصل من جهة امر الشارع بها الحاصلة بغير مخالفة له كالسدر والكافور وامثالهما واما ما كان
لزومه لامر ذلك الباب كما لو منع الظالم من طلق الدفن في الارض او الدفن في ارض مخصوصة مع عدم التمكن من غيرها الا بالدراهم
او امتنع من يجب عليه تغسيله الا باجرة وامثال ذلك فهل يدخل فيما يجب بذله من اصل المال من المؤن ام لا الظاهر هو الاول خلافا
لظاهر الجواهر فانه قال ان المراد بالمؤن اللازمة وتخرج من اصل المال انما هي المؤن التي لم تحصل بسبب مخالفة الشارع كالسدر و
الكافور ونحوهما واما ما كان كذلك كما لو منع الظالم من طلق دفن الميت او في ارض مخصوصة مع عدم التمكن من غيرها الا بالدراهم
او امتنع من يجب عليه تغسيله الا باجرة ونحو ذلك فلعل الاقوى عدم اخذها من اصل المال للاصل مع عدم الدليل ثم قال
ويحتمل ذلك تمسكا باطلاق المؤنة في معقد الاجماع وهو ضعيف لانصرافها الى غير ذلك ثم قال نعم لو كان المنع او الامتناع السابقان
عن خاص ولا يمكن غيره فلا يجب من اصل المال قطعا انتهى ولا يخفى ان دعوى الانصراف هيهنا مبنية على تسليم انصراف لفظ
المطلق الى ما هو المتعارف من معناه في الخارج وقد حررنا في الاصول ان الانصراف يحدث في غلبة الفرد في الخارج من دون حصول

غلبته الاستعمال فيه ممنوع ومن المعلوم ان استعمال لفظ الموثن في المتعارف غير غالب فلا سبب للانصراف ولا اقل من الشك و
قد حررنا في الاصول ايضا انه كلما وقع الشك في انصراف اللفظ الى فرد بعد تحقق العلم بوضعه لما هو شامل له ولغيره وجب حمله
على الكلي الشامل للفردين قضاء لحق الاطلاق ولاصالة عدم تحقق سبب الصرف والحال فيما نحن فيه على هذا المنوال قوله اذا
سقط من الميت شيء من شعر او جسمه وجب ان يطرح معه في كفنه في المسئلة قولان منقولان احدهما الوجوب كما نص عليه
المصنف ره وهذا هو الاشهر كما في المستند بل في الذخيرة عند قول العلامة ره في الارشاد ويجب ان يطرح معه في الكفن ما يسقط
من شعره وجسده لا اعلم خلافا في ذلك انتهى بل نقل في التذكرة عليه اجماع العلماء وفي كثير الجمهور ما في العبارة ما
نصه هذا مذهب العلماء كافة نقله في التذكرة انتهى وفي المستند حكى الاجماع عليه عن اللوامع ونهاية الاحكام ايضا وثانيهما
الاستحباب حكاه في المستند عن الجامع وقد تعرض صاحب الجواهر ره للاستدلال على القول الاول فقال ويدل عليه ما رواه الشيخ ره في الحسن
عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال لا يمس من الميت شعر ولا ظفر وان سقط منه شيء فاجعله في كفنه وعن عبد الرحمن بن ابي
عبد الله قال سئلت ابا عبد الله ع عن الميت يكون عليه الشعر فيحلق عنه او يقلم قال لا يمس منه شيء اغسله وادفنه ثم انه هل يجب غسل ما سقط
قولان مقتضى كلام العلامة ره في التذكرة على ما حكي فهمه عن جماعة هو الاول بل ادعى عليه الاجماع فانه قال فيها وان سقط من الميت شيء
غسل وجعل معه في اكفانه باجماع العلماء لان جمع اجزاء الميت في موضع واحد اولى انتهى لكن في الجواهر انه قد يشعر تعليله بالاستحباب
كما عن صريح الجامع وكلام المحقق الثاني ره في جامع المقاصد لا يخلو من الاشارة الى عدم دلالة عبارة التذكرة على الوجوب لانه قال
في شرح قول العلامة ره في القواعد ويجب طرح ما يسقط من الميت من شعر او لحم معه في الكفن ما نصه وليكن بعد الغسل نقل المصنف
في التذكرة اجماع العلماء على ذلك انتهى لكن صاحب المستند ره فهم منه الوجوب ولذلك قال وهل يجب غسله صرح به في شرح القواعد
واللوامع مدعيا عليه في الاخير الاجماع للخبر المصرح يعني رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الميت يكون عليه الشعر فيحلق عنه او يقلم
قال لا يمس منه شيء اغسله وادفنه ثم قال ولم يذكره في الشرايع والمنتهى والقواعد الاصل فيقتضي العدم والخبر المذكور لا يثبت الجواز
كون المرجع في ضميري اغسله وادفنه الميت انتهى ولا يخفى ان ارجاع ضميري اغسله وادفنه الى الميت يوجب عدم مطابقة الجواب للسؤال
لان السؤال انما هو راجع الى حال الشعر والقلامة فالجواب بالامر بغسل الميت يكون اجنبيا عنه الا ان يقال ان النهي عن مس شيء منه كناية
عن النهي عن الحلق والقلم والانصاف انه ليس ببعيد نظرا الى التعبير بالحلق والتقليم اللذين هما من فعل المكلف المباشر لتغسيل الميت
دون التعبير بسقوط الشعر او الظفر الذي ليس من فعل المباشر وانما هو امر غير معتمد من فعله وبهذا البيان يعلم ان الرواية
المذكورة مما لا دخل له بما نحن فيه لان محصلها انما هو النهي عن حلق شعر الميت وتقليم اظفاره واين هذا من وجوب غسل ما سقط منه
من شعر ونحوه قوله وفي الدفن فروض وسنن فالفرض ان يواري في الارض مع القدرة اصل الدفن بمعنى مطلق الستر قال في القاموس
دفنه يدفنه ستره وواراه كادفنه على افتعل فاندفن وتدفن انتهى ومن هنا جعل المواراة في الارض من فروضه لا نفسه ثم ان وجوب
الدفن مما نقل عليه الاجماع من الامامية بل من المسلمين كافة بل يلوح من كلام بعض الاعاظم كون ذلك من ضروريات الدين وح لا مس
الحاجة الى تجشم الاستدلال عليه لكن مع ذلك قد وقع الاستدلال عليه في كلامهم بوجوه احدها ما عرفت من الاجماع ثانيها التاسي
بالنبي ص وعترته والمسلمين بعده ثالثها قوله تعالى الم نجعل الارض كفاتا احياء وامواتا وتقريب الاستدلال ان كفات بكسر اوله وان كان
عبارة عن الموضع الذي يقبض فيه الشيء او يضم ويجمع كما هو مقتضى قول صاحب القاموس الكفات بالكسر الموضع يكفت فيه الشيء
او يضم ويجمع والارض كفات لنا انتهى ومقتضاه ان لا يعمل النصب فيما بعده لعدم صلاحية اسم المكان لذلك لكن جعله الزمخشري
بمعنى الفاعل قال في الكشاف الكفات من كفت الشيء اذا ضمه وجمعه وهو اسم ما يكفت كقولهم الضمام والجماع لما يضم ويجمع يقال هذا الباب
جماع الابواب وبه انتصب احياء وامواتا كانه قيل كافتة احياء وامواتا هذا ما اهمنا من كلامه فيكون على هذا جعل الارض كافتة للاموات
عبارة عن الامر بدفنها في بطنها او ظاهر ما ذكره ان كفاتا ليس مصدرا وانما هو اسم بمعنى الفاعل وان عمله النصب انما هو لكونه بمعنى
الفاعل خلافا للطبرسي فانه صرح بكونه مصدرا بل ظاهر كلامه انه ليس بمعنى الفاعل لانه ذكر في مجمع البيان ما نصه احياء منصوب بانه
مفعول قوله كفاتا انتها ان يكفت احياء وامواتا فعلى هذا يكون كفاتا مصدرا انتهى ما اهمنا من كلامه ره لكن يتجه عليه الاشكال
بان جعل من جملة افعال القلوب لما فيه المبتدأ ويجب فيها ان يكون المفعول الثاني مما يصح حمله على مفعوله الاول بان يجعل مبتدأ و

كتاب الطهارة

يجعل الثلث تجزيء عنه فقال الارض ان يكفت او يؤتى الارض كفاتا بدون اعتبار كونه بمعنى اسم الفاعل هنا وحاصل معنى الآية
بناء على كون احياء وامواتا مفعولين لقوله كفاتا الم نجعل الارض كفاتا للعباد تكفتهم احياء على ظهرها في دورهم ومنازلهم وتكفتهم
امواتا في بطنها اي تحوزهم وتضمهم وانت خبير بانه لا وجه للاستدلال بها على وجوب الدفن لان ضم الارض وسترها للاموات على
حد سترها وضمها للاحياء ولهذا جعل الاموات والاحياء مفعولين لقوله كفاتا وكما ان ستر الاحياء انفسهم في منازلهم ودورهم
ليس واجبا كذلك ستر الاموات في بطن الارض لا يكون مما تدل هذه الآية على وجوبه فيكون حاصل معنى الآية الم نخلق الارض
على وجه يكون محلا لجمع الاحياء والاموات وضمهم فليس فيها معنى الامر حتى يستفاد منها الوجوب فهي نظير قوله تعالى الم نجعل
الارض مهادا والجبال اوتادا بل نزيد على هذه الجملة فنقول ان الاستدلال بالتأسي ايضا لا يخلو من قصور لانه لا ينهض دليلا الا
بعد العلم بالوجه ويمكن منع كون فعلهم على وجه الوجوب لامكان كون وقوعه بناء على ما هو المعتاد من قديم الزمان هذا كله هو الكلام على وجوب
الدفن واما كيفيته وخصوصيته فقد نبه عليه حيث قال صاحب ره وقد قطع الاصحاب وغيرهم بان الواجب وضعه في حفيرة تستر عن الانس
ريحه وعن السباع بدنه بحيث يعسر نبشها غالبا لان فائدة الدفن انما تتم بذلك ثم قال والظاهر هو تعين الحفيرة فلا يجزي التابوت
والازج الكائنان على وجه الارض وبه قطع في الذكرى لانه مخالف لما امر به النبي صلعم من الحفر ولانه قد دفن ودفن كذلك من عهد الصحابة
والتابعين انتهى وينبغي توضيح المقام ببيان امور الاول الظاهر ان مرادهم بالحفر والحفيرة ليس هو لزوم الحفر بالفعل لهذا الميت المخصوص
فلو حفر لدفن ميت ثم اتفق الاعراض عن دفنه فيه لم يكن اشكال في دفن غيره فيه وكذلك الحال لو اتفق في موضع من الارض حفرة مثل
الحفيرة بحسب اصل الخلقة او كان هناك واد او نهر قد انقطع عنه الماء فوضع في شيء منهما واهيل عليه التراب من فوقه وطم من
فوق راسه وتحت رجليه بحيث صارت الارض مستوية وحصل ستر بدنه عن السباع وستر الرائحة عن الانس وهكذا امثال ما ذكر في
المسندات السرداب من المحفورات فيجوز وضع الميت فيه وستر بابه وهو كذلك الثاني ان ما استدل به بعد الاستدلال بامره
بالدفن مما لا يخلو عن خلل كما عرفت لا ... اليه في الاستدلال بمثله في اصل وجوب الدفن نظرا الى انه يعتبر في وجوب التأسي كون
الفعل من غير العاديات المأتي به على وجه معلوم لنا ثم ذكر صاحب ره وغيره ان المصرح احترز بالتقييد بقوله مع القدرة عما لو
تعذر الحفر لصلابة الارض او كثرة الثلج او نحو ذلك فانه يجزي مواراته بحسب الامكان ثم قال ويجب مراعاة تحصيل الوصفين يعني
ستر الرائحة عن الانس وحفظ بدنه عن السباع ان امكن والا سقط ولو دفن بالتابوت في الارض جاز لكنه مكروه اجماعا نقله في خط
وقيل انه لا فرق في الكراهة بين انواع التابوت الثالث انه يجب ان يكون الارض التي يدفن فيها مما يجوز التصرف فيه بذلك اما لكونها
مباحة او مرخصا في التصرف فيها من جانب مالكها ولهذا قال العلامة ره في التذكرة عند بيان ما استثني من النبش المحرم انه لو
دفن في ارض مغصوبة او مشتركة بينه وبين غيره ولم يأذن الشريك فلمالكها قلعه لانه عدوان فيجب ازالته انتهى ويتفرع على اشتراط
جواز التصرف في الارض بذلك انه لو كانت مباحة لكن استلزم دفنه فيها نبش القبر حيث يحرم لم يجز الاقدام على الدفن بذلك وهل يجوز
الدفن في ملك الميت مع عدم رضى الوارث او كونه صغيرا فيكون من المستثنيات كثوب التجهيز استظهر في المستند الثاني تمسكا بالاصل وكانه ره
تخيل انه مع امكان غيره لا يكون التصرف فيه من المؤن والوجه عندي هو الاول لعدم اختصاص المؤن بالنقود وقد قال الشيخ ره في ف
كفن الميت ومؤنة الميت من اصل التركة دون ثلثه وبه قال عامة الفقهاء الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة فانهم لا يختلفون فيه انتهى والسر فيما قلنا
ان المؤن عبارة عما يكفي امره ولهذا لو كان ممن يملك الثياب او السدر او الكافور لم يجب شراء شيء منها بنقد من ماله وهو واضح قوله ومن ركب
البحر يلقى فيه اما مثقلا او مستورا في وعاء كالخابية او شبهها مع تعذر الوصول الى البر الذي يظهر منهم في المسئلة اقوال احدها انه
يثقل بدون اعتبار وضعه في الخابية ونحوها وهو مذهب جماعة وقد قال المفيد ره في المقنعة اذا مات الانسان في البحر ولم يوجد له
ارض يدفن فيها غسل وحنط وكفن وخيط عليه اكفانه وثقل والقي في البحر ليرسب بثقله في قرار الماء انتهى ومثله عبارة ط بادني تفاوت
في جملة من الفاظها وذكر في السرائر انه هو مثل عبارة المقنعة بعينها ثانيها انه يوضع في خابية ونحوها ويلقى في البحر قال في ف اذا مات ميت
في المركب فعل به ما يفعل به اذا كان في البر من الغسل والتكفين ثم يجعل في خابية ان وجدت فان لم توجد يثقل بشيء ويطرح في البحر الى ان قال
دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم انتهى ثالثها التخيير بين الامرين المذكورين وهو الذي اختاره المصنف في هذا الكتاب ووافقه العلامة ره
في التذكرة ويلوح من عبارة الصدوقين ره التوقف بين الامرين حجة القول الاول ما رواه الكليني والشيخ عنه باسناد لا يبعد جعله من

يعني ... كشتي ... [illegible]

الموثقات

الموثقات كما في الذخيرة عن ابان عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في الرجل يموت مع القوم في البحر فقال يغسل ويكفن ويصلى عليه ويثقل
ويرمى به في البحر وعن سهل بن زياد رفعه عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا مات الرجل في السفينة ولم يقدر على الشط قال يكفن ويحنط في ثوب
ويلقى في الماء وما رواه في الصحيح الى ابي البختري وهب بن وهب القرشي عن ابي عبد الله عليه السلام عن ابيه قال قال امير المؤمنين عليه السلام اذا مات الميت
في البحر غسل وكفن وحنط ثم يوثق في رجليه حجر ويرمى به في الماء وما في الفقه الرضوي من قوله عليه السلام واذا مات الانسان في البحر ولم يوجد ارض
يدفن فيها غسل وحنط وكفن ويخيط عليه اكفانه وثقل والقي في البحر ليرسب بثقله في الماء حجة القول الثالث امران الاول الاجماع
وقد عرفت انه قد تمسك به الشيخ ره في ف الثاني ما رواه الشيخ ره عن ايوب بن الحر في الصحيح والكليني ره عنه باسناد من اصح الصحاح
قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن رجل مات وهو في السفينة في البحر كيف يصنع به قال يوضع في خابية ويوكى راسها ويطرح في الماء حجة
القول الثالث امران الاول الاجماع على التخيير بين القائه مثقلا بحجر او حديد وبين القائه في الخابية غير مقرون بالثقل
على الوجه المذكور وبهذا البيان يكون التخيير ههنا من التخيير بين المتباينين لا من قبيل التخيير بين الاقل والاكثر ولا من قبيل التخيير بين المطلق
والمقيد الثاني الجمع بين الادلة اعني الاخبار وقد وقع التمسك به بعد الاعتضاد بالاول في كلام صاحب الجواهر ره مصرحا بوجه يحقق
الاول مع وقوع ذكر الخلاف في كلام جملة منهم مشيرا الى الثاني ايضا في طي قوله لكن يتخير بين القائه اما مثقلا بحجر او حديد او نحوهما مما
يمنع ظهوره على وجه الماء او مستورا في وعاء ثقيل يرسب في الماء كالخابية ونحوها لا صندوق ونحوه مما يظهر على وجه الماء على المشهور
بين الاصحاب على ما حكاه بعض بل نسبه الى الاصحاب مشعرا بدعوى الاجماع عليه لعله كك وان اقتصر في المقنعة والمبسوط والوسيلة والمراسم
كما عن الفقيه والنهاية على الاول وفي ق ومال اليه في كره وكذا في كشف اللثام والرياض على الثاني لكن يبعد من الاول ارادة التخصيص بذلك
مع ما في الثاني من الرواية الصحيحة يعني رواية ايوب بن الحر بل الصحيح سواها في المقام قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن رجل مات وهو في السفينة
في البحر كيف يصنع به قال يوضع في خابية ويوكى راسها ويطرح في الماء سيما بعد اعتضادها بما في الخلاف من نسبة ذلك الى اجماع الفرقة و
اخبارهم وباحتمال اولويتها من التثقيل لما فيها من صيانة الميت من الحيوانات وهتك حرمته وغير ذلك وبما عرفت من المشهور من جعلها احد
فردي المخير فيه كما انه يبعد على مثل الشيخ ره في ف عدم الاكتفاء بالتثقيل مع فتواه به مقتصرا عليه في غيره كغيره ممن عرفت من الاصحاب منضمين
الى غيرهم ايضا ممن جعله احد فردي المخير بل لا اعرف احدا ممن تقدمه اقتصر عليه ولا هو في غير هذا الكتاب فلعل نقل الاجماع او نحوه اراده
على انه احد الفردين وكذا نسبته الى الاخبار انه لم نعثر عليه في غير تلك الرواية مشتملا على الخابية بل الموجود فيها التثقيل كخبر وهب بن وهب
ونحوه منه على الوجه الذي قدمناه ويقرب منه مرسل ابان عن الصادق ع ونحوه منه على الوجه المتقدم ايضا ثم قال ونحوها الرضوي ثم قال
ولا يقدح ما في سندهما بعد الانجبار بما عرفت مع امكان تاييده ايضا بخبر سليمان بن خالد عن الصادق عليه السلام قال ما دعاكم الى الموضع الذي
وضعتم فيه الى ان قال كم الى الفرات من الموضع الذي وضعتموه فيه فقلت قذفته في البحر فقال سبحان الله افلا كنتم اوقرتموه حديدا وقذفتموه
في الفرات وكان افضل ونحوه خبره الآخر ثم قال في الجواهر وهما وان كانا ليسا مما نحن فيه من الموت في السفينة وانما هو للخوف عليه من النبش
لو دفن في الارض لكن لا مدخلية لذلك في نفس كيفية القذف في البحر فلا باس بالاستدلال بهما على ذلك كما لا باس في العمل بمضمونهما كما نص
عليه في كشف اللثام حاكيا له عن المنتهى لكن ظاهرهما الوجوب كما يقتضيه اللوم في الخبر وغيره الا ان قوله في اولهما وكان افضل كالصريح
في عدمه والاول احوط ثم قال وكيف كان فقد ظهر لك من ذلك ان القول بالتخيير بين الامرين هو الاقوى ان لم يكن مجمعا عليه جمعا بين
الادلة ثم قال وحمل اخبار التثقيل على صورة تعذر الخابية او تعسرها كما هو الاغلب وان كان لا يخلو عن وجه لكن لا التفات اليه بعد ما عرفت
كاحتمال حملها على التثقيل بالخابية بدعوى الاطلاق والتقييد لما بينهما من صريح المنافاة لذلك مضافا الى ما فيه من الحمل على الافراد النادرة
انه قلما توجد خابية في السفينة غير مضطر الى بقائها بحيث تضم بدن الميت من غير هتك لحرمته بقطع او كسر بعض اعضائه فلا ريب فيما
ذكرنا من التخيير بل قد يقوى في النظر عدم الانحصار فيهما فيجزي كل ما يبعد الميت ويرسبه في الماء حتى لو فرض عدم احتياجه الى ذلك لثقله
فينبغي ان يراعى فيها الاهنك فيه لحرمته انتهى ويتجه عليه الاشكال لان خصوصية من كلامه الاول دعوى الاجماع انه لا بد فيه من العزم
والاتفاق من اهل الفتوى ومجرد قيام الاحتمال في كلامهم لا يوجب كون المحتمل فتوى لهم وقد علمت من كلامه ره انه اعتمد على محتمل
كلام الجماعة من الاساطين الذين ذكرهم وما ذكره من القرائن على صرف كلماتهم من ظواهرها ليست صالحة للصرف عن الظهور ادناها
دعوى شهرة التخيير التي لم تثبت وعمدة معرفة الاقتصار على التثقيل ممن تقدم على الشيخ ره لا يجدي بل لا بد من معرفة بناء على من تقدم عليه

التخيير قضاءً لحق دعوى الشهرة ومنها او نحو الرواية الصحيحة على الوضع في الخابية لان مجرد نحو ما هو صحيح عند المتأخر لا يقتضي وجوب
اعتماد المتقدم الذي هو من اهل الفتوى انه لعله لم يصححه او انبنى على رجحان ما يخالفها من الادلة لم يتضح اقوى في نظره ومنها ان الشيخ ره
ادعى الاجماع في ف على الوضع في الخابية لان مخالفة الفقيه في كتاب لما ادعاه من الاجماع في كتاب آخر متقدماً على الكتاب الاول او
متأخر لا يقتضي تعيّن المصير الى التخيير بين القولين لقيام احتمال آخر اقوى منه وهو انكشاف خلاف ما اعتقده عند تصنيف الكتاب الاول
وقد عثرت على رسالة افردها الشهيد الثاني ره لاستقصاء النوادر التي ادعى فيها الشيخ ره الاجماع في كتاب وافتى بخلافه في كتاب آخر ومنها ان
الخابية اولى من التثقيل لما فيها من صيانة الميت عن الحيوانات وهتك حرمته فان دفع هتك الحرمة بالظهور يتحقق بالتثقيل على حد نفسه بالوضع
في الخابية لو سوّيت في الماء ولما حفظه من الحيوانات بعد الدفن فان ذلك غير لازم والّا لزم حفظه عن الحشرات تحت الارض في القبر وهو
واضح البطلان بل استيلاؤها عليه غالب المتحقق ان لم يمنع الكلية ومع ذلك لم يعهد في الشرع وضعه في صندوق ونحوه حتى يكون حافظاً له
عن استيلائها بل نقل الاجماع على كراهة دفنه في الارض في تابوت الثاني ان البناء على التخيير استناداً الى مجرد الجمع بين الادلة بعد غضّه
عن الاجماع لا وجه له اذ لا شاهد بعينه يعني على الجمع بالتخيير وقد ابطلنا قاعدة اولوية الجمع من الطرح في كتابنا المسمّى بالبشرى على وجه لا مزيد
عليه تنبيهان الاول انك قد عرفت ان المصرّح به قيد القاء في الماء هو ركاب البحر فيه بقوله مع تعذر الوصول الى البر فينبغي التعرض لتوضيح
المقال في قال في المستند وهل الالقاء انما هو بعد تعذر النقل الى البر في زمان لا يعتريه الفساد كما هو ظاهر الاكثر ومقتضى مفهوم
المرفوع او يجوز ابتداءً كما عن بعضهم لاطلاق البواقي الظاهر الاول حملاً للمطلق على المقيد كما يجب لاطلاق المقيد في الالقاء بتقييد
المطلقات بالتثقيل اولا انتهى وقال في الجواهر ثم ان من المعلوم ان ذلك كله انما هو مع تعذر الوصول الى البر او تعسره بلا خلاف اجده
ولا حكاه احد عن احد سوى ما في ك من ان ظاهر المفيد ره في المقنعة والمصنف ره في المعتبر جواز ذلك ابتداء وان لم يتعذر البر وفيه انه
لا ظهور فيهما بذلك سيما الاول فانه قيد الحكم المذكور بما اذا لم يوجد ارض يدفن فيها وكيف يتوهم منهما ذلك مع ان الدفن كاد يكون من
ضروريات ديننا بل بين اليهود والنصارى واكثر الكفار ولعله لذا ترك التقييد به في اكثر الاخبار فلا وجه للاشكال فيه من جهة ترك
الاستفصال فيها وذلك لانه من المعلوم من المسائل ان سؤالهم انما كان لتعذر الارض عليهم اذا سئل عن الميت او مات في سطح او
غرفة كيف يصنع به هذا مع ان الصادقة فيه في مرفوع سهل بن زياد وهو منزل على الوجه المتقدم ثم قال ويمكن انجباره بفتوى
الاصحاب بتقييد غيره فلا ينبغي الاشكال فيه نعم قد يشكل الحال بالنسبة الى وجوب الصبر مع رجاء التمكن من الارض في زمان قصير او
قبل فساد الميت من اطلاق الادلة وعدم العلم بتعذر الدفن ولعله من هنا تردد فيه في جامع المقاصد لكن ظاهر الذكرى وغيرها
عدم التربص به ولعل الاقوى الوجوب اما لو علم بالتمكن وجب قطعا انتهى وقد اجاد قده في تحقيق المقام واصاب فيما رجحه الثاني انه هل يجب
الاستقبال به عند الالقاء ام لا قال في المستند وفي وجوب الاستقبال حين الالقاء كما عن الاسكافي والشهيد واضيف الى المشهور او
استحبابه كما نسب في اللوامع الى الاكثر قولان والثاني موافق للاصل فهو الاجود انتهى وفي الجواهر انصته وهل يجب الاستقبال به حال
الرمي لانه دفن او كالدفن كما عن ابن الجنيد ره واختاره جماعة او لا يجب للاصل مع خلو ادلة المقام بل اطلاقها وعدم تناول ما دل على
وجوبه لمثله واختاره في الحدائق وغيرها ولعله الاقوى وان كان الاحوط هو الاول انتهى وما رجحه هو الاقوى الثالث ان
الكلام في الوعاء وآلة التثقيل بالنسبة الى خروجهما من اصل التركة او الثلث كالكلام في غيرهما من مؤن التجهيز وقد قدمنا انه من الاصل
بحكم الاجماع الذي حكاه الشيخ ره والظهور كونهما من جملته كما عرفت بين الوصية في السدر والكافور والارض التي يدفن فيها الميت ويغسل
فيه واجرة ما ان استؤجرت للتغسيل فيها قوله وان يضجعه على جانبه الايمن مستقبل القبلة يعني ان ذلك من جملة الفروض قال في ك
هذا مذهب الاصحاب لا اعلم فيه مخالفا منهم سوى ابن حمزة حيث عد ذلك مستحبا انتهى وكلام ابن حمزة صريح فيما نسب اليه لانه قال في
الوسيلة الندب خمسة واربعون شيئا اعلام اهل الايمان بموته ليحضروا للصلوة عليه الى ان قال وتضجيع الميت على الجانب الايمن مستقبلا
بها الى القبلة الا ان تكون ذمية حبلى من مسلم فانها يستدبر بها القبلة انتهى وربما نسب الى الشيخ ره في الجمل وسلار وانهما صارا الى ما صار
اليه ابن حمزة لحصرهما الاول الواجب في امر واحد وهو دفنه وعدم تعرض الثاني لذكره والمرجع هو الاصل الذي جعل مستندا لهم انه لم
يقم دليل على الوجوب واستظهر في الجواهر من ابن سعيد في الجامع الوفاق في الاستقبال والنزاع في اضجاعه على الجانب الايمن نظرا الى
انه الواجب دفنه مستقبل القبلة والسنة ان يكون رجلاه شرقيا وراسه غربيا على جانبه الايمن انتهى وكيف كان فالاقوى هو القول

يوجب الاستقبال على الكيفية المذكورة في المتن ويدل عليه ما روي عن دعائم الاسلام عن علي عليه السلام انه شهد رسول الله صلى الله عليه وآله جنازة رجل من بني
عبد المطلب فلما انزلوه قبره قال اضجعوه في لحده على جنبه الايمن مستقبل القبلة ولا تكبوه لوجهه ولا تلقوه لظهره والمروي عن عوالي
الراوندي فاذا وضعته في قبره فضعه على يمينه مستقبل القبلة وما ارسله الصدوق ره في الهداية عن الصادق عليه السلام انه قال اذا وضعت
الميت في لحده فضعه على يمينه مستقبل القبلة وضعفها لو كان منجبر بالشهرة والاجماع المنقول في الغنية فانه قال فيها واما كيفية دفن
الميت وما يتعلق بها فالواجب منها ان يوضع على جانبه الايمن موجها الى القبلة والمستحب من ذلك تشييع الجنازة بالمشي خلفها او عن
يمينها او عن شمالها الى ان قال كل ذلك بدليل الاجماع الماضي ذكره وفيه الحجة انتهى ويؤيد ما ذكرناه فحوى ما استمعه في كيفية دفن
الذمية الحامل من المسلم وربما استدل بامور اخر منها صحيحة معاوية بن عمار عن الصادق عليه السلام قال مات البراء بن معرور الانصاري بالمدينة و
كان رسول الله صلى الله عليه وآله بمكة وكان رسول الله ص والمسلمون يصلون الى بيت المقدس فاوصى انه اذا دفن يجعل وجهه الى وجه رسول الله ص الى
القبلة فجرت به السنة وقيل في تقريب الدلالة ان ظاهر السنة هي الطريقة اللازمة لا الاستحباب ومنع في المستند من الاستدلال بها معللا بان
السنة فيها وان لم تكن ظاهرة في الندب بل الظاهر فيها ارادة الطريقة الا انها تحتمل الاعم ولا يخفى عليك ان هذا هو الذي يجب التعويل
عليه ومنها الرضوي ضعه في لحده على يمينه وفيه اولا ان الرضوي مما لم يتم علينا الحجة في حجيته وثانيا ان الوضع على اليمين ليس تمام المطلوب
وانما هو جزؤه فهو اعم فينبغي وجوب الاستقبال به مسكوتا عنه فلا بد من احرازه من الخارج لان الوضع على اليمين بمجرده لا يستلزم الاستقبال
به ومنها ما رواه العلاء بن سيابة عن ابي عبد الله عليه السلام قال في القتيل في معصية يغسل عنه الدم ثم يصب عليه الماء ولا يدلك ثم يديه بيديه ودبره
ويربط جراحاته بالقطن والخيوط اذا وضع عليها القطن عصبت وكذلك موضع الرأس والرقبة ويجعل له من القطن شيء كثير ويذر عليه
الحنوط وان استطعت ان تعصبه فافعل واذا بان الرأس يغسل الرأس اذا غسل اليدين ثم الجسد يوضع القطن فوق الرقبة ويضم اليه
الرأس ويجعل في الكفن كذلك واذا صرت الى القبر تناولته مع الجسد وادخلته اللحد ووجهته للقبلة لكن الكلام في سنده ودلالته
مجال اما الاول فلانه لم يبلغ درجة الصحة واما الثاني فلان ما تضمنته انما هو الاستقبال بالرأس المقطوع المنفصل عن الجسد وهو لا يستلزم
الاستقبال بالجسد المفصول وانما هو الاستدلال على الاستقبال بتمام بدن الميت ومنها ما في المعتبر من الاستدلال بعمل الصحابة والتابعين
على وجوب دفنه على جانبه الايمن موجها به الى القبلة فانه ذكر فيه ما نصه والكيفية المذكورة ذكرها الشيخ ره والمفيد ره في الرسالة الغرية
وابنا بابويه ره لان النبي صلى الله عليه وآله دفن كذلك وهو عمل الصحابة والتابعين انتهى ولا يخفى ما فيه من الغرابة لان المتولي لدفن النبي ص انما كان
امير المؤمنين عليه السلام وما كان للصحابة مدخل فيه وليس فعلهم حجة لو فرض مباشرتهم لامر الا ان يكون فيهم معصوم يجب الاقتداء به فالاستدلال
بعملهم دون عمل امير المؤمنين عليه السلام ليس بجيد ومن هنا يعلم حال ما ذكره العلامة ره بقوله ويجب عندنا اضجاعه على جانب الايمن موجها الى
القبلة لان النبي ص دفن كذلك وهو عمل الصحابة والتابعين انتهى مع انه الا ان يكون امرأة غير مسلم حامل من مسلم فيستدبر بها قال في
الجواهر ان هذا الاستثناء استثناء انقطاع لعدم دخول المستثنى في المستثنى منه اذ لا يجب الاستقبال في حال الدفن لغير اهل القبلة
وانت خبير بانه لا وجه لجعل المستثنى هنا من قبيل المنقطع انه لم يصرح المصنف في هذه العبارة ولا فيما قبلها باشتراط كون الميت الذي يجب
دفنه مسلما فيكون ما ذكره من المرأة المذكورة مستثنى من الضمير المنصوب في قوله ان يضجعه ليس عائدا الا الى الميت المذكور بالاسم الظاهر
الغير المقيد في كلامه بكونه مسلما او بالضمير العائد الى مطلق الميت وغاية ما هناك انه ينبغي بالنظر الى تقييد الميت الذي يجب مواراته بكونه
مسلما مستثنى اخر ترك المصنف ذكره في كلامه وهو غير الذمية الحامل من اقسام الكفار ولا يلزم من ذلك انقطاع الاستثناء فان ذلك امر و
هذا امر اخر وليس بينهما ملازمة وكان صاحب الجواهر ره حكم بانقطاع الاستثناء بالنظر الى الغرض الواقعي الذي ينبغي ان يقصده المصنف ره
ويعبر عنه وهو المسلم وغير خفي على من له خبرة بمصطلح اهل العربية انهم يعتبرون حال المستثنى الى المستثنى منه المذكور في الكلام وكيف كان
فقد نقل الاتفاق على ما تضمنته العبارة من الحكم في كلام العلامة ره في التذكرة فانه قال بعد كلام له على عدم جواز دفن غير المسلم في مقابر
المسلمين وتصريحه بانه لو ماتت ذمية وهي حامل من مسلم قال علماؤنا تدفن في مقبرة المسلمين لحرمة ولدها لان الحرمة حرمة المسلمين و
الاستدلال عليه بانه لو سقط لم يدفن الا في مقابرهم فلا يبطل حرمته في جوف امه وبقول الرضا ع يدفن معها وذكر الخلاف من الشافعي و
احمد حيث صار الى انها تدفن بين مقبرة المسلمين واهل الذمة ما لفظه اذا عرفت هذا فانه يستدبر بها القبلة على جانبها الايسر فيكون وجه
الجنين الى القبلة على جانبه الايمن وهو وفاق انتهى وصرح الشيخ ره في ف بالاستناد الى الاجماع والاخبار فانه ره قال فيه ما لفظه اذا ماتت

مشركة حاملا من مسلم وولدها ميت معها دفنت في مقابر المسلمين وجعل ظهرها الى القبلة ليكون الولد متوجها الى القبلة ثم قال ولا اعرف للفقهاء نصا في هذه المسألة دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم انتهى وفي المستند اشار الى الاستدلال برواية يونس وهي التي رواها احمد بن اشيم عن يونس قال سألت الرضا عن الرجل تكون له الجارية اليهودية فيواقعها فتحمل ثم يدعوها الى ان تسلم فتأبى عليه فدنا ولادها فماتت وهي تطلق والولد في بطنها ومات الولد ايدفن معها على النصرانية او يخرج منها ويدفن على فطرة الاسلام فكتب يدفن معها ثم انه ره انكر دلالتها على ذلك ولم يبين الوجه ولكن الانصاف انه لا دلالة في الرواية المذكورة على الاستدبار بها وجعل ظهرها الى القبلة لان غايته ما يستفاد منها هو انه لا يشق بطنها ولا يستخرج منه واما انه يستدبر بها القبلة فلا دلالة لها عليه بل لقائل ان يقول ان الراوي قد صرح بالتقييد بكون دفنه معها على النصرانية وردد في السؤال بينه وبين اخراجه فما ذكره في الجواب بقوله يدفن معها يكون تقريرا للسؤال المقيد يعني انه يدفن على النصرانية وغايته ما هناك انه يلزم طرحها او تأويلها فتسقط عن مرتبة صلاحية الاستدلال بها فتنبهت الاول ان مقتضى عبارة المصنف من حيث تعبيره بامرأة غير مسلمة عدم الفرق في الحامل بين الذمية وغيرها ويوافقها عبارة الخلاف حيث جعل معقد الاجماع الذي نقله فيه عبارة عن المشركة والمراد بها مطلق الكافرة كما هو الشايع المتعارف في استعمالات الكتاب العزيز وغيره ما في ابن الاثير في النهاية الشرك الكفر ومنه الحديث من حلف بغير الله فقد اشرك حيث جعل ما يحلف به محلوفا كاسم الله الذي يكون به القسم ومنه الحديث الطيرة شرك ولكن الله يذهبه بالتوكل جعل التطير شركا بالله في اعتقاد جلب النفع ودفع الضر وليس الكفر بالله تعالى لانه لو كان كفرا لما ذهب بالتوكل انتهى ولا ينافي ذلك ما عرفته من عبارة التذكرة من جهة انه جعل الذمية معقد الوفاق ضرورة ان ثبوت الحكم لا ينافي ثبوت العام فيعتد بالنافي لكونه مثبتا على الخبر ايضا بعنوانه الوثوق ويعضد ما تقدم في عبارة التذكرة من التعليل بقوله ليكون وجه الجنين الى القبلة وذلك لانه يجري في مطلق الكافرة والانصاف انه علة مقطوع بها في الحكم المذكور الثاني ان الذي يعطيه اطلاق قوله ره حاملا من مسلم هو انه لا فرق في الحمل بين ان يكون من زنا او غيره من النكاح او ملك اليمين او الشبهة كما حكاه في المستند عن بعضهم ولكن الذي نقله فيه عن جماعة انهم تخصيص الحكم بغير الزنا فلا يجري فيه ويجري في الاربعة المتأخرة عنه في كلام صاحب المستند ره وربما علل جريان الحكم في الزنا بان اللازم تغليب جانب الاسلام للولادة على الفطرة ورد بان مقتضى التعليل عدم جريان الحكم فيه لان تبعية المولود من الزنا فلا الحرام ثم انه يضعف الوجه علل القول بعدم جريان الحكم في الزنا مضافا الى ما تمسك له بعضهم من اختصاص رواية احمد بن اشيم عن يونس عن الرضا المتقدم ذكرها بجارية المسلم ووطي المولى الجارية لا يكون زنا فلا مجاز للتعدي الى غيرها حتى يشمل الزنا الثالث ان ظاهر كلام المصنف هو انه لا يعتبر في الحمل الموت بمعنى ذهوق الروح بعد حلولها في بدنه لان قوله ره حاملا من مسلم يشمل ما لو كان الحمل ممن لم يلجه الروح عند موت المرأة الحامل بعد الصدق كونها حاملا من مسلم على كونها حاملا اجنبيا ما لم يبلغ حد ولوج الروح فيه ويوافقه عبارة التذكرة المنقول فيها الاجماع خلافا لما قدمنا ذكره من عبارة الخلاف حيث قال فيه اذا ماتت مشركة حاملا من مسلم وولدها ميت معها اه وقد عرفت ان الموت عبارة عن ذهوق الروح بعد حلولها في البدن وقد اعتبر موته وقد وافقه في السرائر حيث قال اذا ماتت المرأة ومات الصبي معها في بطنها دفن معها وان كانت ذمية دفنت في مقابر المسلمين لحرمة ولدها وجعل ظهرها الى القبلة ليكون وجه الولد الى القبلة اذا كان من مسلم انتهى الرابع انه صرح جماعة بحرمة دفن غير المسلم في مقابر المسلمين وعلله بعضهم بان غير المسلم يعذب في القبر لا محالة فيجب عن مقابر المسلمين لئلا يتأذوا بعذابه والعمدة هي الاجماعات المنقولة والا فمثل التعليل المذكور لا يعبأ به الا ان يصدر عن اهل العصمة لخفاء الاسرار الالهية على غيرهم قال العلامة ره في التذكرة لا يجوز ان يدفن في مقبرة المسلمين غيرهم ولاطفالهم من مرتد وكافر وحربي وذمي باجماع العلماء لئلا يتأذى المسلمون بعذابهم ثم انه ره استثنى الحامل من مسلم فقال ولو ماتت ذمية وهي حامل من مسلم قال علماؤنا تدفن في مقابر المسلمين لحرمة ولدها لان للحرمة لجنة المسلمين لانه لو سقط لم يدفن الا في مقابرهم فلا تسقط حرمته في بطن امه ولقول الرضا يدفن معها وبه قال عمر بن الخطاب وقال الشافعي واحمد تدفن بين مقبرة المسلمين واهل الذمة انتهى وقال في جامع المقاصد لا يجوز ان يدفن في مقابر المسلمين غيرهم من الكفار على اختلاف انواعهم كما لا يجوز تغسيلهم وتكفينهم وغيرهما من الاحكام السابقة وكذا اطفالهم باجماع العلماء ويجب مواراة الكافر لدفع تأذي المسلمين بجيفته بان لا يقصد الدفن ثم قال ويستثنى من ذلك الذمية الحامل من مسلم بنكاح بان يسلم عليها او يعقد عليها اما مطلقا او متعة على اختلاف الرأيين او بملك اليمين او شبهة وكذا الحربية لو اسلم عليها او وطئها بشبهة فانه يجب دفنها في مقبرة المسلمين لحرمة الولد اذ لو سقط لوجب دفنه فلا يسقط حرمته في جوف امه ولقول الرضا في الخبر



الكتابية تحمل من المسلم ثم تموت مع ولدها هل يدفن معها والاصل في الدفن الحقيقة شرعا فلا يرد نقض صاحب الغنية بانه لا دلالة للرواية على
وعلى هذا السؤال فيتجه في دفن الجنان واشار بقوله والاصل في الدفن الحقيقة شرعا الى وجه دلالة الرواية المذكورة على عدم جواز دفن المسلم
ومن في حكمه وهو الجنين المخلوق من نطفة المسلم في مقابر الكفار بتقريب انه دفنه هناك ليس بدفن شرعي وانت خبير بانه لو ثبت الدفن الحقيقة
شرعية مخصوصا بالمسلم الى كونه معا مقيدا بهذا القيد المخصوص مضافا الى ان الاستدلال بمثل الرواية المذكورة يستلزم الدور لان دلالتها
على اعتبار عدم كون الدفن في مقابر الكفار في معناه موقوفة على العلم بتحقق الاعتبار المذكور وعلى الاستدلال بها يقتضي توقف العلم
بتحقق الاعتبار المذكور على دلالتها على ذلك لكن هذا كله لا يوهن قيام الاجماع على حرمة دفن المسلم في مقابر الكفار فان ذلك اشكال
في وجود دلالة الرواية المذكورة لا غير وها الخامس انه لو مات في بئر قال في التذكرة فان امكن اخراجه وجب تحصيلا للتغسيل وغيره ولو تعذر الا بالتمثيل
لم يجز وطمت وكانت قبره لقول الكاظم … ويحتمل قبرا ولا يخفى ان مقتضى جعل البئر قبرا هو اجراء احكام القبر عليها فيجب الاستقبال به هنا
ان امكن والا سقط قوله الخامس في اللواحق وهي مسائل اربع الاولى لا يجوز نبش القبور قال في القاموس النبش ابراز المستور وكشف الشيء
عن الشيء ومنه النباش انتهى وقال في فصل الباء من باب الزاء برز بروزا خرج الى البراز اي الفضاء كتبرز وظهر بعد الخفاء انتهى وفي
المصباح المنير نبشه نبشا من باب قتل استخرجه من الارض ونبشت الارض نبشا كشفتها ومنه نبش الرجل القبر والفاعل النباش للمبالغة
انتهى فالنبش والابراز يتشاركان في المجيء بالمعنيين المذكورين والابراز اخص من كشف الشيء عن الشيء لان الثاني يتحقق هيهنا بان يرفع
التراب عن الميت على وجه يتبين جسده وهو الموافق على الموضع الذي وضعوه في قبره واما الابراز فلا يتحقق الا برفعه عن موضعه الذي وضع
فيه ولو اخرج من الحفيرة ويوضح ذلك انه فسر الفضاء في تاج العروس بالواسع من الارض البعيد واذ قد عرفت ذلك فاعلم انه وقع
الاستدلال على الحكم المذكور بامور الاول انه مجمع عليه بيننا كما عن التذكرة وموضع من الذكرى وفي جامع المقاصد ومجمع البرهان وكشف
الالتباس بل وبين المسلمين كما عن المعتبر ونهاية الاحكام وموضع اخر من الذكرى الثاني انه مثلة بالميت وهتك لحرمته … وفيه
الاطلاع على بعض ما صنع به في القبر لكن منع صاحب المستند ذلك وهو في محله لعدم استلزام النبش لذلك الثالث ما يستفاد من
التامل في الاخبار المستفيضة الدالة على قطع يد النباش المذكورة في كتاب الحدود سيما بعد الانجبار بما قيل من نفي الخلاف ونقل
الشهرة والاجماعات ورده في المستند بمنع دلالة الاخبار على المدعى لظهورها في كون القطع للسرقة او المجموع وفي خبر الجعفي بقطع
يد النباش وسلبه الثياب انتهى الرابع ما تمسك به في الجواهر من شمول اوامر الدفن لسائر الاوقات التي منها ان النبش بل الظاهر كون المراد
منها بعد تحقق الدفن انما هو ابقاؤه مدفونا كما انه قبله وجوده وبرفعه فتامل جيدا فانه دقيق جدا انتهى يعني ان المراد من اوامر الدفن
معنى عام شامل لجميع الاوقات التي من جملتها وقت النبش وهو لزوم كون الميت مستورا وحيث يقع النبش فيخالف فيجب ان يكون في ذلك
الوقت كان حراما وبعبارة اخرى تعريضه للستر … فالمراد بالامر التي استدل بها على وجوب … اعني قوله تعالى و
جعلنا الارض كفاتا احياء وامواتا … كون الارض ضامة وساترة بالمعنى الاعم الشامل للابتداء والاستدامة بل زاد المستدل على
ذلك فاستظهر كون الادلة ناظرة الى ايجاب الدفن والستر والنظر الى الحالين … تحقق الدفن وفاقده فيكون المراد بها
بالنظر الى ما بعد تحققه استدامة الستر والى ما قبل تحققه ايجاده واصداره وكانه اشار بذلك الى ما عن علل الفضل بن شاذان
من قول الرضا عليه السلام انه يدفن لئلا يظهر الناس على فساد جسده وقبح منظره وتغير ريحه ولا يتاذى به الاحياء وبريحه وبما يدخل عليه من
الافة والدنس والفساد وليكون مستورا عن الاولياء والاعداء ولا يشمت العدو ولا يحزن الصديق فان اول الحديث الى قوله وليكون
مستورا ناظر الى الاستدامة باعتبار الالتفات الى الحالات المتاخرة وقوله ليكون مستورا الى اخره اشارة الى الحالات السابقة على الدفن
… بين الموت ثم انه يرد الاشكال من جهة … لفظ النبش الواقع في معقد الاجماع
بين كون المراد به استخراج الميت الى الفضاء او مجرد كشف التراب عنه حتى مع بقائه مستلقيا في القبر على وجه يرى جسده وذلك لما عرفت
من اختلاف اهل اللغة في تفسير النبش فيسري الاجمال الى معقد الاجماع لكن لما كان من المجمل الذي له قدر متيقن يمكن الاخذ به وهو
الاول فيرجع في غيره الى الاصول وعلى هذا لا يثبت حرمة الثاني فيعول على اصل البرائة لكن الذي يحسم مادة الاشكال ان كلام
المجمعين يدل على ان مرادهم بالنبش هو المعنى الاعم فيحكم عليه بالحرمة دون خصوص الاستخراج الى الفضاء وذلك لانهم صرحوا بانه
تستثنى من الحكم بحرمة النبش امور من جملتها ما لو وقع في القبر مال له قيمة فانه يجوز اخذه ومنها ما لو مست الحاجة الى الشهادة على عينه لاثبات

ضمان مال التلف او لضمه والدواعتداد زوجته وهل يلزم في هذين الفرضين سحق ليمس القبور والاستثناء عبارة عن اخراج ما لولاه
لدخل حتى لو لا ارادة المطلق لا اثم من النبش الواقع في معقد الاجماع لم يصح الاستثناء وقد عرفت ذلك فاعلم انه وقع التعرض لاستثنا
موارد عن حكم النبش في كلام جماعة على اختلاف في اعدادها وتعيينها احدها ما لو بلى الميت وصار رميما كما صرح به جماعة منهم الشهيد
ره فانه قال في الذكرى في نبش القبور وهو حرام اجماعا كما سلف الا في مواضع احدها اذا صير الميت رميما انتهى وعلله بعضهم
بانه لو حرم النبش في المفروض لزم تعطيل كثير من الاراضي واستحسنه بسقوطه لا يا يمنع بطلان التالي هذا ولكن قال في جامع
المقاصد ملخصه يحرم النبش في الجملة اجماعي واستثنى مواضع الاول اذا صار الميت رميما اتفاقا انتهى فيكون الاتفاق الذي نسبنا
اليه دليلا باعتبار كونه كاشفا عن الاجماع ويكون حجة بناء على القول بحجية نقل الكاشف كما قرر في محله وذكر في كشف اللثام ما ينبئ عن
نقل المنكشف لانه قال ويستثنى منه مواضع قطعا منها ان يبلى الميت انتهى وفي الجواهر بعد الاشارة اليها صورته قلت ولعله كذلك لانه
لا يدخل تحت مسمى نبش القبر انتهى وغير خفي ان نفي دخوله تحت ذلك مبني على منع كون الحفيرة التي بلى فيها الميت قبرا الا على منع كون كشف
مثل تلك الحفيرة نبشا وضرورة انه لا مجال لمنع ذلك ونحن نقول ان ما ذكره ايضا غير سديد لان القبر من قبيل اسماء المكان المشاركة
في المادة للافعال فهو بمعنى المقبر اي مكان الدفن ولهذا قال في القاموس القبر مدفن الانسان ج قبور انتهى وكانه ره تخيل انه بعد ما
بلى الميت وصار رميما خرجت الارض عن كونها مدفن ميت الانسان نظرا الى انتفاء ميت الانسان بانتفاء اثره باضمحلاله فيصير كسائر الارض
بكونها مدفن انسان وانه يعتبر التلبس بالمبدء في صدق اسم المشتق حقيقة وفيه انه لا يعتبر في كون اطلاق اسمي الزمان والمكان حقيقة ما
يعتبر في اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة من التلبس بالمبدء فيصح ان يقال على المكان الذي قتل فيه زيد ان هذا مقتل زيد
ولو بعد مضي سنين والوجه في ذلك انه لا يراد [illegible] باسم المكان الا انه المكان الذي وقع فيه الفعل وهذا المعنى مما لم يسر اليه الانقضاء
ولا يعتبر ازيد من ذلك وبما ذكرناه يتبين ان خروج نبش القبر الذي بلى فيه الميت عن عنوان حرمة نبش القبور ليس خروجا موضوعيا و
انما هو خروج حكمي ولهذا عبروا عنه بلفظ الاستثناء ثم انه يختلف البلى والاندراس باختلاف الاراضي والاهوية وكلما شك
في ذلك لزم الرجوع الى الاستصحاب وكذا في صورة الظن بالبلى لعدم الدليل على اعتباره في الموضوعات الا في مواضع ليس هذا منها
ولا عبرة بقول اهل الخبرة الا ان يفيد القطع فيكون هو المعتبر عند حصوله او يقال انه يعتبر في اهل الخبرة العدد والعدالة فان
اعتبارهما يرجع الى اعتبار البينة وبهذا يعلم سقوط ما ذكره في كشف اللثام من اطلاق القول بانه لو شك رجع الى اهل الخبرة الثاني
ما لو دفن في مكان مغصوب ولو للاشتراك فيه كما حكاه في الجواهر عن صريح جماعة منهم الفاضلان ثم قال بل لا اعرف فيه خلافا هذا و
عده في كشف اللثام من المواضع المستثناة قطعا وحكى القطع باستثنائه في الجواهر عن غيره وظاهر كلام صاحب الحدائق ره انه قد
وقع الاتفاق عليه من الاصحاب رضه لانه ره قال ثم ان الاصحاب قد استثنوا صورا منها ما اتفق عليه ومنها ما اختلف فيه ثم ذكر الاولى
الى ان قال الثانية اذا دفن في الارض المغصوبة او المشتركة بغير اذن الشريك قالوا فان للمالك والشريك قلعه لتحريم شغل مال الغير و
ان ادى الى هتك الحرمة لان حق الحي اولى وان كان الافضل للمالك تركه خصوصا القرابة انتهى فان اسناد القول الى ضمير الجمع
يقتضي كون هذه الصورة من الصور المتفق عليها كما ان اسناده في بعض الصور الاتية الى غير ضمير الجمع يؤذن بكونها مما اختلف
فيها ثم ان ما ذكره من التعليل بان حق الحي اولى مما وقع في كلام الشهيد ره في الذكرى بادنى تفاوت في اللفظ لانه قال لان حرمة
الحي اولى بالمراعاة واشار بعضهم الى اولويته بانه مبني على الضيق ولم اتحقق له محصلا وكان ما يجيء نقله عن صاحب الجواهر ره من
معارضته بحرمة الميت التي هي كحرمته حيا اشارة الى ما قلنا وكذلك الحال في التعليل بتحريم شغل مال الغير وتعميم الحكم بجواز النبش
ح بالنسبة الى ما لو ادى الى هتك حرمة الميت اما الاول فلانه يدل على التحريم بالنسبة الى الشاغل والمقصود جواز قلع المالك لا
ان لازم التحريم بالنسبة الى ذلك استيفاء حقه وحق الميت فيكون لحق المالك واما الثاني فلانه لا يتم الا على تقدير كون رجحان حق
الحي مسلما مطلقا وهل يجب على المالك قبول القيمة لو بذلت له قال في الجواهر لا وربما قيل بوجوب قبولها ح مع تعذر الدفن في غيرها سيما
على ونحو ان ذلك عليه اسبذاله والا لم يجب ايضا كما هو قضية الاصل وتوقف الحيازة على التراضي وقواه في الجواهر ثم قال ولا فرق فيما ذكر
بين زيادة هتك حرمة الميت من تقطيع ونحوه وعدمه ولا بين قلة الضرر على المالك وكثرته ولا بين الوارث والاجانب وغيرهم ثم قال و
لولا ظهور الاتفاق من تعرض لذلك عليه ان لم يكن اتفاقا فالمظ لامكن المناقشة في اطلاق هذا الحكم من حيث عدم ذكر دليل له

مع انه مقتضى مراعاة حرمة الحي وحقه الذي هو مبني على الضيق ثم معارض بحرمة الميت التي هي كحرمته حيا وبعمل الغاصب ابقاء
حرمة نفسه لا حرمة غيره والذي يجب مراعاتها عليه هو حق المالك فالمتجه بعد مراعاة الميزان في الحرمتين وفرض التساوي فيهما
هو الجمع بين الحقين ببذل القيمة ولو من تركة الميت او من بيت المال ثم لا تتعين على الغاصب انتهى فان قيل بعد الالتفات
الى ما افاده كلام صاحبي الجواهر والحدائق ربما يحصل الوثوق باتفاق كاشف عن قول الحجة وعلى هذا يرتفع ما اورده اولهما
من الاشكال قلت عدم وجدان الخلاف اعم من انتفاء الخلاف في الواقع فلا يحصل منه احراز الاتفاق وما وقع في كلام صاحب
الجواهر انما هو الظن بانعقاده بين تعرض لعنوان المسئلة مع التردد في حصول الاتفاق معه ولا اتفاق المنقول على وجه الظن
مما لا عبرة به عندنا مضافا الى ان لنا ان نقول ان مثل هذا الاتفاق المنقول في هذا المقام لو نقل على وجه القطع ايضا لم يكن حجة لان
كلا منهم اعتمد في اندراج ما نحن فيه تحت قاعدة يعتمد عليها فلا يكون من اتفاقهم على الحكم من باب التعبد حتى يكشف عن استنادهم
الى قول الحجة فيكون مما قام عليه الاجماع فالوجه ما ذكره صاحب الجواهر من مراعاة الميزان بين الحرمتين والالتزام بالراجح
والجمع بين الحقين على تقدير تساويهما وبما حررناه نعلم انه لا عبرة بالقطع الذي ادعاه في كشف اللثام لان قطع فقيه بالحكم لا
يصير حجة بالنسبة الى فقيه اخر ثم انه بعد فرض التساوي والجمع بين الحقين لا ارى وجها لان ضمان الغاصب ضرورة ان الميت قد
له على شيء من الكون في ذلك المكان ومن مفارقته فليس مختارا في الكون في ذلك المكان حتى يكون ممن يتصرف في ملك الغير مكا
فيتعقبه الضمان الا ترى انه بمنزلة حجارة كبيرة يوازي حجم الانسان قد دفنها رجل في ملك غيره فمنعت من نمو النباتات والاشجار
في الفضاء الذي هي فيه وان الدافن هو الضامن لنقص قيمة الملك او الضرر الذي اصاب الزارع من تلف البذر اذا لم يعلم بوقوع
دفنها هناك او بكونها مانعة من النمو مضافا الى ان بذل القيمة ليس مما اوصى به الميت من احسان او غيره حتى يرجع الى الثلث ولا وجه
لاخذه من اصل التركة لانها تكون ملكا للوارث من بعد وصية يوصي بها او دين الا ان الثالث ما لو كفن بثوب مغصوب قال في الذكرى
لو كفن في ثوب مغصوب جاز نبشه لاخذ الثوب لبقائه على ملك صاحبه فينزعه ولا يجب عليه اخذ القيمة عندنا لانها بجارة يشترط فيها
التراضي نعم يستحب وقد نفى صاحب الجواهر وجدان الخلاف في جواز النبش لاخذ المالك لذلك الثوب الذي هو مما ادعاه في كشف
اللثام من المواضع المستثناة قطعا من حرمة النبش هذا ولكن فرق العلامة بين هذا المورد وبين سابقه الذي هو المورد الثاني في
حيث قال لو غصب ارضا فدفن فيها ميتا جاز لصاحب الارض قلع الميت ونقله عن ارضه لانه تصرف غير ماذون فيه ويستحب للمالك
تخليته لان فيه حرمة للميت اما لو غصب كفنا فكفن به ودفن لم يكن لصاحبه قلعه باخذ كفنه بل يرجع الى القيمة والفرق بينهما تعذر
تقويم موضع الدفن وحصول الضرر به بخلاف الكفن انتهى واشار في الذكرى الى رده حيث قال بعد كلامه الذي حكيناه عنه بلفظه
والفرق بان تقديم المدفن غير ممكن بخلاف الثوب ضعيف لامكانه باجارة البقعة زمانا يعلم فيه بلى الميت ثم قال واضعف منه الفرق
باشراف الثوب على الهلاك بالتكفين بخلاف الارض لان الفرض قيام الثوب ثم قال وربما احتمل انه ان ادى نبشه الى هتك الميت بظهور
ما ينفر منه لم ينبش والا نبش لما في الخبر السالف من ان حرمة المؤمن ميتا كحرمته حيا ولكن هذا الاحتمال قائم في مواضع النبش الى البلى
انتهى والظاهر انه اشار بذيل الكلام الى تقييد جريان الاحتمال المذكور في موارد النبش مطلقا ببعض الصور وهو ما لو لم يسبق البلى
ومع انفاقه لا باس لانتفاع سبب الحرمة الذي هو ظهور ما يتنفر منه الرابع ما لو وقع في القبر ما له قيمة جاز نبشه لاخذه صيانة للمال
عن الاضاعة انتهى وقال في التذكرة اذا وقع ما له قيمة جاز نبشه لاخذه حفظا للمال عن الضياع ثم قال وقيل ان المغيرة بن شعبة
طرح خاتمه في قبر رسول الله صلى الله عليه وآله ثم قال خاتمي ففتح موضع منه واخذ المغيرة خاتمه انتهى ومثله في الذكرى الا انه ابدل قول
العلامة حفظا عن الضياع بقوله للنهي عن اضاعة المال وابدل قوله وقيل بقوله وروي وزاد بعد قوله فاخذه وكان يقول انا
اخركم عهدا برسول الله صلى الله عليه وآله ووافقهما في اصل الحكم بالجواز وفي تعليله باضاعة المال في جامع المقاصد بل في الجواهر ما نصه لو
وقع في القبر ما له قيمة فانه يجوز نبشه بلا خلاف اجده فيه انتهى لكنه مع ذلك ذكر ما لفظه لا يخفى عليك ولو تم جريان ما سبق
من الاشكال في المقام سيما بعض افراده واما الرواية فلا ريب انها عامية كما لا ريب في احتمال معصوميتها او لا مر ظهر في كون
الطرح عمدا وينبغي القطع بعدم جواز مثله لكونه المضيع لماله وثانيا انه لا يجري الحكم المذكور في مثل قبر النبي صلى الله عليه وآله والائمة
وان اطلق الاصحاب وايضا قال في الحدائق انه قد ورد في بعض الاخبار التي لا يحضرني الان موضعها كذبه في دعوا

كتاب الطهارة

ذلك ثم انه ره استجود ما حكاه عن الحدائق معللا بان المغيرة وامثاله من المنافقين في السقيفة يومئذ واين ثم من خصوصية
انتهى واشار بقوله ما سبق من الاشكال الى ما حكيناه عنه في المورد الخامس من المناقشة في اطلاق الحكم من حيث عدم ذكر
دليل له سوى انه مقتضى مراعاة حرمة الحي وحقه الذي هو مبني على الضيق وهو مردود بانه معارض بحرمة الميت التي هي كحرمته
حيا الخامس ما في الذكرى من جواز النبش للشهادة على عين الميت ليضمن المال المتلف او لقسمة ميراثه واعتداد زوجته
وعلله بانه موضع ضرورة ثم اشار الى منع اطلاق ما ذكره من الحكم فقال وهذا انما اذا كان النبش محصلا للعلم ولو علم تغير
الصورة حرم انتهى ووافقه الشهيد الثاني ره في روض الجنان فقال الخامس للشهادة على عينه واثبات الامور المترتبة على موته
من اعتداد زوجته وقسمة تركته وحلول ديونه التي عليه وغير ذلك مع امكان معرفته بالنبش فلو علم تغير صورته على وجه لا يعلم حرم
نبشه لذلك انتهى وقد يناقش في استثناء النبش لهذا الفرض وفي الحكم بجوازه من جهة ما وقع من المصنف ره في المعتبر حيث قال فيه وعلى
تحريم نبشه اجماع المسلمين الا في صور ذكرها الاولى اذا وقع في القبر ما له قيمة جاز نبشه لاخذه صيانة للمال عن الاضاعة الثانية اذا
غصبت ارض ودفن فيها فلمالكها قلعه لانه عدوان فيجب ازالته وكذا لو كفن في الثوب المغصوب الثالثة لو دفن ولم يغسل قال الشيخ في ط
ينبش ويغسل ويصلى عليه اذا لم يخش فساده في نفسه وقال الشيخ ره لا ينبش وهو الوجه لان النبش مثلة فلا يستدرك الغسل بها
الرابعة اذا دفن ولم يكفن ولم يصل عليه والوجه انه لا ينبش لان الصلوة تستدرك على قبره والكفن اغنى عنه الدفن لحصول
الستر به انتهى والوجه في ذلك انه نقل اجماع المسلمين على حرمة النبش واستثنى منه الصور المذكورة فيبقى ما عداها داخلا تحت الحكم
بالحرمة المجمع عليها ومن جملتها النبش للشهادة لانه لم يذكرها في عداد ما استثناه السادس ما لو دفن بغير غسل قال في الذخيرة
انه اختار المصنف ره وبعض العلامة في المنتهى والتذكرة النبش وهو اقرب انتهى لكنه ره حكى قبل ذلك عن ف والمعتبر عدم جواز
النبش السابع ما لو دفن الى غير القبلة قال في الذخيرة فالظاهر النبش كما اختاره المصنف ره في التذكرة انتهى الثامن ما لو دفن
بغير كفن قال في الذخيرة ربما يستفاد عن المصنف ره النبش ولعله اقرب انتهى ولكن قال قبل ذلك ان الذي صرح به جماعة من الاصحاب
منهم المصنف ره في التذكرة عدم النبش لحصول الستر بالدفن انتهى التاسع ما لو كفن بالحرير قال في الذخيرة الظاهر انه كالمغصوب
العاشر ما لو دفن في ارض ثم بيعت عند الشيخ ره فانه قال في ط جاز للمشتري نقل الميت منها والافضل تركه وحكى في الذخيرة عن الفاضلين
انهما رداه بتحريم النبش ثم قال وفيه تامل لان التعويل في تحريمه على الاجماع وهو لا يتم في محل النزاع انتهى وذكر في الجواهر لتوجيه ما حكيناه
عن ط ما نصه لعل وجهه انه لم يبق منه اذن فكانت كالمغصوبة بالنسبة اليه ثم قال وفيه منع واضح اذ لا ينتقل الى المشتري الا السلطنة
التي كانت للبايع دون غيرها اذ هو فرعه ولم يكن ذلك جائزا للبايع وانما كان لا اذن في الدفن بعنوان العارية للزومها في مثل
المقام الى ان يبلى الميت لمكان ابتنائها في نحوه عليه فالمشتري تابع له نعم انما يتم ما ذكره لو فرض غصبية الارض فباعها المالك
الاصلي انه يكون حينئذ كالصورة الثانية يعني ما لو دفن في ارض مغصوبة ثم قال وما يقال من ان حرمة النبش منشاؤها الاجماع المفقود
في المقام فالاصل الجواز في غاية الضعف لتسديد الدليل بخروج الشيخ ره لا يقدح في المحصل منه فضلا عن المنقول ومن هنا
انكر عليه من تاخر عنه كالفاضلين والشهيد والمحقق الثاني وغيره انتهى الحادي عشر لو ابتلع جوهرا او ما له قيمة فدفن
فانه يجوز نبش القبر لشق جوفه ولاخراج ذلك الشيء على ما جزم به العلامة ره في المنتهى وجعله الشهيد ره احد الوجهين قال في
الذكرى لو ابتلع حيا جوهرا او ما له قيمة ثم مات فهل يشق جوفه فيه وجهان احدهما وهو الذي رجحه الشيخ ره في ف لا سواء كان
له او لغيره لقول النبي ص حرمة المسلم ميتا كحرمته حيا والثاني نعم توصلا الى استيفاء المال ومراعاة حرمة الحي ثم قال ويحتمل
تقييده بعدم ضمان الوارث جمعا بين الحرمتين لو ضمنه وعليه يتفرع النبش ويمكن الفرق بين ماله ومال غيره لانه استهلك ماله
في حياته فهو كما لو اتلفه في حيوته ثم ما قلنا بعدم النبش يؤخذ من تركته اذا كان لغيره لانه اتلفه في حياته الثاني عشر
ما لو دفن بغير غسل كما صرح به العلامة ره في المنتهى حيث قال ولو دفن من غير غسل او الى غير القبلة او بلع ما له قيمة نبش قبره
وغسل وكفن ونقل وصلى عليه ودفن وبه قال الشافعي وابو ثور وقال ابو حنيفة لا ينبش لانه مثلة وقد نهى عنها لنا انه اخلال
بواجب تداركه ممكن انتهى ولا يخفى عليك ان شيئا مما ذكر في مقام التعليل للمستثنيات المذكورة باسرها لا يصلح حجة
شرعية للخروج عما نقل من الاجماع على حرمة النبش مطلقا المفيد للاطمينان بالحكم الشرعي المذكور خلافا لصاحب المستند ره

فانه

فانه قال يحرم نبش القبر بالاجماع المحقق والمحكي في المنتهى واللوامع وعن التذكرة ونهاية الاحكام والذكرى وغيرها وهو
الدليل عليه لا ما قيل من انه مثلة بالميت وهتك لحرمته لمنعه ولا اخبار قطع النباش لظهورها في كون القطع للسرقة او
المجموع وفي خبر الجعفي يقطع يده لنبشه وسلبه الثياب وعلى هذا فيقتصر في الحكم بالتحريم على موضع الاجماع فلا يحرم فيما لا
اجماع فيه كان يقع في القبر ما له قيمة وان قلت او يدفن في ارض بغير اذن مالكها او بلا غسل او كفن او الى غير القبلة او يكفن
في ثوب مغصوب او لان يشهد على عينه او لصيرورة المدفون رميما او لغير ذلك انتهى والوجه فيما قلناه ان اطلاق معقد
الاجماع المنقول بعد كون النقل مما يوثق به يكون مما يجب الاخذ به ومقتضى كلام صاحب المستند ره هو انه يؤخذ من الاجماع
على التحريم ما هو القدر المتيقن ويحكم بجواز ما عداه ولا يخفى انه ح يجب الالتزام بكون معقد الاجماع قضية مهملة لا مطلقة
لكن اطلاق معقد الاجماع المنقول يمنع من الاهمال فان تم في الاجماع المحقق لم يتم في الاجماع المنقول وقد جمع في الاستدلال
بين القسمين كما تقدم في كلامه قوله ولا نقل الموتى بعد دفنهم قد تقرر في علم العربية انه اذا عطف كلمة على كلمة اخرى توجه
اليها النفي اعيد حرف النفي مع المعطوف للدلالة على توجه النفي الى كل منهما احترازا عن ان يتوهم المخاطب ان النفي متوجه الى اجتماعهما
وانه لا منافات بين ذلك وبين ثبوت واحد منهما فيقال ما جائني زيد ولا عمرو ولا يقال ما جائني زيد وعمرو وكذا ما قام ولا
نام ولا يقال ما قام ونام فهو نكتة بارادة النفي للدلالة على كون كل من المعطوف والمعطوف عليه مستقلا في النفي مقصودا
به بل المقصود في الحقيقة افادة استقلال المعطوف ونفي تبعيته ودفع توهم ثبوت الحكم له على تقدير الانضمام بالمعطوف عليه واذ قد
عرفت ذلك نقول ان مقتضى كون نقل الموتى المعطوف على نبش القبور الذي هو فاعل لا يجوز في عبارة المصنف ره مقصودا مستقلا
متعلقا للنفي فكما لا يجوز النبش لا يجوز نقل الميت بعد دفنه فمن نبش القبر ونقله من قبره الى قبر اخر فقد ارتكب محرمين ولو نبش
القبر رجل ونقله غيره فعل كل منهما محرما وينبغي تقديم ما صدر منهم من الاقوال واتباعه ببيان حقيقة الحال فمنها ما
ذهب اليه ابن ادريس ره من اطلاق القول بالمنع بعد الدفن قال في السرائر ويكره نقل الميت من الموضع الذي مات فيه ليدفن
في بلد غيره الا ان ينقل الى واحد من مشاهد الائمة فان ذلك مستحب ما لم يخف عليه الحوادث والانفجار فلا يجوز تحويله ولا
نبشه ونقله من موضعه سواء نقل الى المشهد او الى غير ذلك بدعة في شريعة الاسلام انتهى وهذا هو الذي ذهب اليه الشيخ ره في
النهاية فانه قال فيها ويكره نقل الميت من الموضع الذي مات فيه الى بلد اخر الا اذا نقل الى واحد من المشاهد المقدسة على
سكانها السلام فان ذلك مستحب له فاذا دفن في موضع فلا يجوز نقله وتحويله من موضعه وقد وردت رواية بجواز نقله الى
بعض مشاهد الائمة ع سمعناها مذاكرة والاصل ما ذكرناه انتهى ومنها القول بالكراهة قال ابن حمزة في الوسيلة والمكروه تسعة
عشر حمل ميتين على جنازة واحدة ونقله الى بلد اخر الا الى بعض مشاهد الائمة فانه يستحب والمشي امام الجنازة الا لعذر وضم
اثنين في قبر وقدمه الى القبر دفعة واحدة والنزول فيه بالخفين الا لتقية والنزول الى قبر ذوي القرابة وتشريج اللبن عليه وهيل
التراب لذوي القرب والجلوس في المقابر قبل ان يدفن وتحويله الى قبر اخر الى ان قال ومنها ما عن ابن الجنيد ره من انه لا بأس
بتحويل الموتى من الارض المغصوبة واصلاح يراد بالميت قال في الحدائق بعد نقله ان ظاهره الجواز من غير كراهة في الصورتين
المذكورتين انتهى وفي ك بعد حكاية الاقوال المذكورة ما نصه ولم اقف للمانعين من النقل على مستند سوى توقفه على النبش
المحرم واستلزامه الهتك ثم قال ويرد على الاول انه خروج عن موضع النزاع مع ان النبش قد يتحقق بغير فعل المكلف او بفعله
خطاء او نسيانا وعلى الثاني اجمال الصغرى وعدم كلية الكبرى ثم قال والاصل يقتضي الجواز الى ان يثبت دليل المنع انتهى
والاقوى هو القول بالجواز وذلك لما عرفت من ان محل البحث يجب ان يكون هو النقل بنفسه مع قطع النظر عن النبش وقد عرفت في
مطاوي الكلام ان النقل قد يكون من غير من صدر منه النبش سواء كان النابش مكلفا ام غيره وقد يكون صدور النبش من النابش
خطاء او نسيانا فلا بد من ان يجري على كل من الفصلين ما يخصه من الحكم وح نقول ان النبش وان كان مما قام الدليل على حرمته لكن
النقل اذا انفرد عن النبش المحرم لا دليل على حرمته فالاصل يقتضي البرائة منها واستدل في الحدائق على الجواز بامور احدها ما ذكره
بقوله لان مستند التحريم هو الاجماع على تحريم النبش وهو غير ثابت في محل النزاع لكن فيه انه هذا الوجه وان كان مآله الى التمسك
بالاصل الذي ذكرنا ان مقتضاه البرائة من التحريم الا انه يتجه عليه ان فيه الخلط في البحث كما ذكر في تتمة هذا الباب مسائل وقال في

الثالثة منها ان الظاهر انه لا خلاف بين الاصحاب رض في تحريم النبش وقد ادعى على ذلك الاجماع جمع منهم اه وفات ههنا ما صنّفه
الرابعة فقد صرح جوازه بانه يجوز نقل الميت بعد دفنه الى موضع آخر لتحريم النبش واستدعائه الهتك ولو الى احد المشاهد
المشرفة ثم ذكر الاقوال التي ذكرناها واختار الجواز واستدلوا بهذا الوجه الذي حكيناه عنه وانت خبير بان مقتضى كلامه
اختصاص الاتفاق بالنبش الذي ليس معه نقل فلا يجري فيما يعقبه النقل مطلقا سواء كان الى المشاهد او غيرها لان النقل الى
غيرها ايضا مما وقع فيه الخلاف فمنهم من قال بالحرمة ومنهم من قال فيه بالكراهة ومنهم من قال فيه بالجواز من غير كراهة كما
حكاه مورده عن ابن الجنيد ره بل هو الذي اختاره كما يكشف عنه اطلاق القول بالجواز واستدلاله بعد هذا بنقل موسى
عظام يوسف ع الى الشام الذي ليس من المشاهد المشرفة ثانيها ما رواه الصدوق ره في الفقيه قال قال الصادق ع ان الله
تبارك وتعالى اوحى الى موسى بن عمران ان اخرج عظام يوسف ع من مصر ووعده طلوع القمر عليه فسأل عمن يعلم موضعه فقيل
هنا عجوز تعلم فبعث اليها فاتي بعجوز مقعدة عمياء فقال لها تعرفين قبر يوسف قالت نعم قال فاخبريني بموضعه قالت لا حتى تعطيني
خصالا لا تطلق رجلي وتعيد الى بصري وترد الى شبابي وتجعلني معك في الجنة فكبر ذلك على موسى فاوحى الله عز وجل اليه انما تعطي
علي فاعطها ما سألت ففعل فدلته على قبر يوسف فاستخرجه من شاطئ النيل في صندوق مرمر فلما اخرجه طلع القمر فحمله الى
الشام فلذلك يحمل اهل الكتاب موتاهم الى الشام ثم قال ومثله الاخبار الواردة في نقل نوح ع لعظام آدم ع في تابوت الى الغري
ودفنه فيه والتقريب فيهما ان الظاهر من نقلهم ذلك للشيعة وتقريرهم عليه جواز ذلك كلما وقع في مواضع مثل حيث ذكر في
حسن على كل حال المروي عن موسى ع ومنها جعل المهر اجارة الزوج نفسه مدة كما حكاه الله تعالى عن موسى في تزويج ابنة شعيب فان اكثر الاصحاب
على القول بذلك للآية الشريفة ونحو ذلك مما يقف عليه المتتبع ثم قال وبذلك يظهر ما في قول بعض افاضل متاخري المتاخرين من ان وقوع ذلك
في شرع من قبلنا لا يدل على جوازه في شرعنا انتهى وانت خبير بان مجرد نقل ائمتنا الشيء مما كان في شرع من قبلنا لا يدل على كونه ممضى في شرعنا فهو
اعم والعام لا يدل على الخاص لا بالخصوصية ولا بالظهور نعم لو قامت قرينة على ان مرادهم من نقلهم لذلك انما هو ارشاد المخاطب الى الحكم الشرعي جرى
ما افاده بالنسبة الى هذه الآية ايضا ولم نعثر فيما نحن فيه الى ما يرشد الى ذلك من كلامهم ع ثالثها ما نقل عن جملة من علمائنا من انهم
دفنوا ثم نقلوا امثال المفيد فانه دفن ثم نقل الى جوار الكاظمين ع والمرتضى ره فانه دفن في داره ثم نقل الى جوار الحسين ع ونقل ايضا ان شيخنا البهائي ره
دفن باصبهان ثم نقل الى المشهد الرضوي على مشرفه السلام ومن الظاهر ان وقوع مثل ذلك في تلك الاوقات المملوة من الفضلاء لا يكون الا
بتجويزهم وفيه ان فعل غير المعصوم ليس بحجة خصوصا مع عدم معرفة شخص من اراد الاحتجاج بفعله كما فيما نحن فيه فان ناقل المفيد ره غير
معلومين ولا معروفين وكذا الناقلون لشيخنا البهائي ره والفضلاء الموجودون في ذلك الزمان لا نعلم اعيانهم وغايته ما يمكن ان يقال
انهم افتوا بجواز نقل جنازة الشيخ ومولانا المجلسي لان فتويهم لا يصلح ان يكون سند الحكم شرعي رابعها ما ذكره بقوله لان الاصل الجواز بل
الاستحباب فيه بحسب التمسك الى ان يقوم دليل على المنع وليس الا الاجماع المدعى على تحريم النبش وهو غير جار فيما نحن فيه انتهى وفيه
ما لا يخفى لانه تكرير للوجه الاول اذ ليس محصل انتفاء الاجماع في موضع النزاع الا الاستناد الى الاصل والا فمجرد انتفاء الاجماع
ليس صالحا للنطق بشيء مضافا الى ان ما ذكره بعد الاضراب والارتقاء عن الاول من كون مقتضى الاصل هو الاستحباب لا نفهم له
وجها اذ لم نعثر الى زماننا على اصل يقوم بافادة الاستحباب ولعله احد من العلماء ادعى ذلك هذا كله بعد الدفن اما قبله
فقد استظهر في الحدائق انه لا خلاف بين اصحابنا في كراهة نقل الميت الى غير بلد موته الا الى المشاهد المشرفة وقد وقع الاستدلال
على الاول اعني الكراهة فيما يبقى بعد الاستثناء من المستثنى منه بقول النبي ص عجلوهم الى مضاجعهم نظرا الى انه دليل على اقتصارهم
على المواضع القريبة المعهودة للدفن وعلى الثاني اعني الاستثناء بان عليه عمل الاصحاب من زمن الائمة ع الى الآن وهو المشهور
لا يبعد كونه لانه يقصد بذلك التمسك بمن له اهلية الشفاعة وزاد في الحدائق ما ينبئ عن كون المستثنى ما سوى عمّ من المشاهد المشرفة
لانه قال فيها ان الذي وقفت عليه مما يدل على النقل الى المواضع الشريفة للتبرك والتيمن بتشرفها روايات منها ما رواه في الكافي
بسنده عن علي بن سليمان قال كتبت اليه اسأله عن الميت يموت بعرفات يدفن او ينقل الى الحرم وايهما افضل فكتب يحمل الى الحرم ويدفن
فهو افضل ومنها ما رواه الشيخ ره في التهذيب عن علي بن محمد بن سليمان قال كتبت الى ابي الحسن ع اسأله عن الميت يموت بمنى او عرفات الوهم مني
ثم ذكر مثل الاول ومنها ما رواه الديلمي في ارشاد القلوب والسيد عبد الكريم ابن السيد احمد بن طاوس في كتاب فرحة الغري من حديث

اليماني الذي تقدم باسمه على ناقته الغري قال في الخبر انه كان امير المؤمنين عليه السلام اذا اراد الخلوة بنفسه ذهب الى طرف الغري فبينما هو ذات يوم
هناك مشرف على النجف فاذا رجل قد اقبل من اليمن راكباً على ناقة قدامه جنازة فحين رأى علياً عليه السلام قصده حتى وصل اليه وسلم عليه
فرد عليه وقال من اين قال من اليمن قال وما هذه الجنازة التي معك قال جنازة ابي لادفنه في هذه الارض فقال علي عليه السلام لا دفنتم
في ارضكم قال اوصى بذلك وقال انه يدفن هناك رجل يدخل في شفاعته مثل ربيعة ومضر فقال اتعرف ذلك الرجل قال لا قال انا
والله ذلك الرجل ثلاثاً فادفن فقام فدفنه واقول ان الاستدلال بهذا الحديث على تعميم الاستحباب بالنسبة الى كل مكان
شريف وان لم يكن من قبيل المشاهد مع انه قد وقع الدفن في النجف وهو من جملة المشاهد الشريفة مبني على ان ذلك المكان
لم يكن مشهداً في حال الدفن ومنها ما حكاه في مجمع البيان عن محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام في حديث قال لما مات يعقوب حمل
يوسف عليه السلام في تابوت الى ارض الشام فدفنه في بيت المقدس ورواه الراوندي في كتاب قصص الانبياء باسناده الى الصدوق
بسنده الصحيح عن محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام مثله ثم انه ره قال وبعضها تقدم من حمل نقل آدم ويوسف فاقرب منها بعد الدفن
فنقله بطريق اولى واقول قد عرفت الاشكال في عموم ما نقل عن الشرايع السابقة في شرعنا ومع سراية الاشكال الى الاصل لتسري الاشكال
الى الفحوى المتفرعة عليه ومحصل جميع ما ذكرناه ان النقل في نفسه جائز لعدم الدليل على حرمته سواء كان ذلك قبل الدفن او بعده
اما الاول فالامر فيه واضح واما الثاني فلان حرمة النبش لا تستلزم حرمته فانهما فعلان متغايران يصلح ان يكون كل منهما موضوعاً
لحكم مغاير لحكم الآخر اذا صدر من مكلف واحد فكيف اذا اتفق صدور كل منهما من شخص مغاير لمن صدر منه الآخر قوله ره ولا
شق الثوب على غير الاب والاخ يتحصل من هذه العبارة منطوقاً ومفهوماً انه ره اختار التفصيل بين امرين احدهما شق الثوب
على من عدا الاب والاخ والآخر شقه عليهما بالحكم بالتحريم في الاول وبالجواز في الثاني وفي المسألة اقوال احدها ما ذهب
اليه ابن ادريس ره من التحريم مطلقاً بدون استثناء احد قال في كشف اللثام وحرمه ابن ادريس ره مطلقاً لاصل الحرمة واطلاق الاخبار
وجواز اختصاص ما ورد من الشق بالانبياء والائمة عليهم السلام انتهى وقال ره في باب الكفارات من السرائر لا يجوز للرجل ان يشق ثوبه
في موت احد من الاهل والقرابات فان فعل ذلك فقد روي ان عليه كفارة يمين والاولى ان يحمل ذلك على الندب دون الفرض
لان الاصل براءة الذمة وهذه الرواية قليلة الورود شاذة تورد في باب الزيادات عن رجل واحد وقد بينا ان اخبار الآحاد لا توجب علماً
ولا عملاً فان اصحابنا مجمعون عليها يعني البراءة من الكفارة في تصانيفهم وفتاويهم فصار الاجماع هو الحجة على العمل بها اي البراءة
منها ثم قال وبهذا افتي ثم قال وروي انه لا بأس ان يشق ثوبه على ابيه وفي موت اخيه والاولى ترك ذلك واجتنابه بل الواجب لانه لا دليل
عليه من كتاب وسنة مقطوع بها ولا اجماع والاصل حفاظ المال وتضييعه سفه لانه داخل تحت العقل بقبح ذلك فاما المرأة فلا يجوز لها
ان تشق ثوبها على احد من الناس فان شقته اخطأت ولا كفارة عليها بغير خلاف وانما وردت الرواية في الرجل واجمع اصحابنا عليها في
المرأة والقياس باطل عندنا انتهى ويدل عليه ما رواه في الوسائل مسنداً عن الكافي عن امرأة الحسن الصيقل عن ابي عبد الله عليه السلام قال
لا ينبغي الصياح على الميت ولا تشق الثياب وما عن دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد عليه السلام انه اوصى عندما احتضر فقال لا يلطمن علي
خد ولا يشقن علي جيب فما من امرأة تشق جيبها الا صدع لها في جهنم صدع كلما زادت زيدت وما عن مسكن الفؤاد عن ابن مسعود
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ليس منا من ضرب الخدود وشق الجيوب وعن ابي امامة ان رسول الله صلى الله عليه وآله لعن الخامشة وجهها والشاقة جيبها
والداعية بالويل والثبور وعن مشكوة الانوار نقلاً عن كتاب المحاسن عن الصادق عليه السلام في قول الله عز وجل ولا يعصينك في معروف قال المعروف
ان لا يشققن جيباً ولا يلطمن وجهاً ولا يدعون ويلاً الحديث ثانيها ما حكي عن الجامع من القول بالجواز مطلقاً قال في باب
الكفارات منه لا بأس بشق الانسان ثوبه لموت اخيه ووالديه وقريبه والمرأة لزوجها انتهى والظاهر ان مستنده اصالة
البراءة من التحريم بعد استضعاف ما دل على الحرمة من الاخبار ثالثها الكراهة قال في الذكرى وفي رواية الحسن الصيقل لا ينبغي الصياح
على الميت ولا شق الثياب وهو ظاهر في الكراهة ومقتضى الاصل هو الجواز ان لم يثبت النهي عن اضاعة المال على وجه العموم انتهى
رابعها الحكم بتحريم شق الثوب على اي ميت كان الا الاب والاخ وهو الذي ذكره المصنف ره ووافقه العلامة ره في الارشاد وتفصيل
هذا الكلام الى امرين احدهما حرمة شق الثوب على من عدا الاب والاخ والآخر جوازه عليهما اما الاول فقد علله في روض الجنان
بقوله لما فيه من اضاعة المال والسخط بقضاء الله تعالى واعترضه المحقق الاردبيلي ره بعد نقله عنه ره بقوله وحصول الاضاعة

المحرم فيهما ممنوع وكذا اللطم فانه قد يفضي بجزء الحزن لا لذلك والا لم يحرم عليهما ايضا واما الثاني فقد تعرض له هو ره هنا فقال دل على استثناء الاب والاخ اكثر الاصحاب لان العسكري ع شق ثوبه على ابيه الهادي ع من خلف وقدام وفعلته الفاطميات على الحسين ع وعن الصادق ع ان موسى ع شق على اخيه هرون ثم قال واطلاق المصنف ره يقتضي عدم الفرق في ذلك بين الرجل و المرأة فحاصلها الحكم بتحريم شق الرجل ثوبه على اي ميت كان الا الاب والاخ فيجوز شقه عليهما دون غيرهما والى حكاية هذا القول عن العلامة ره اشار في روض الجنان بعد العبارة التي حكيناها فقال بلا فصل وفي عبارة بعض العلامة ره اختصاص التحريم بالرجل وفي النهاية ان المرأة يجوز لها الشق مطلقا قال في الذكرى وفي الخبر ايماء اليه انتهى والظاهر ان مراده بالخبر ما رواه الحسن الصفار عن الصادق ع لا ينبغي الصياح على الميت نظرا الى ان لا ينبغي يفيد الكراهة ومن المعلوم ان جنسها الجواز وان ظاهر الخبر انما هو منع النسا من الصياح لان المتعارف انما هو صدوره منهن دون الرجال ولا يخفى ان هذا القول صريح كلام العلامة ره في القواعد لانه ذكر في عداد المحرمات ما نصه وشق الرجل الثوب على غير الاب والاخ وقال في كشف اللثام بعد التصريح بكونه موافقا لمقالة الاكثر اما الحرمة فلكونه تضييعا للمال واشعاره بعدم الرضا بقضاء الله سبحانه ولقوله ص ليس منا من ضرب الخدود وشق الجيوب وللعنه الخامشة وجهها والشاقة جيبها وما مر من قول الصادق ع في قوله تعالى ولا يعصينك في معروف ان المعروف ان لا يشققن جيبا الخبر وقال ص عنده انه اوصى فقال لا تلطمن على خد ولا تشققن علي جيبا فما من امرأة تشق جيبها الا صدع لها في جهنم صدع كلما زادت زيد واما الاستثناء فللأخبار الناطقة بشق ابي محمد ع على ابيه وقوله قد شق موسى على هرون انتهى ولا يخفى ما فيه من عدم انطباق الادلة على المطلوب لان تضييع المال واشعاره بعدم الرضا مما لا يفترق فيه الرجل عن المرأة كما لا يتفاوت الحال بين الاب و الاخ وغيرهما والحديث الاول مطلق يعم الرجل والمرأة فلا يصلح دليلا على اختصاص الحرمة بالرجل والخبران الاخيران صريحان في المرأة والحق ان اخبار المنع كاخبار الجواز قاصرة من جهة السند وربما تسري القصور الى دلالة بعضها ولم ينقل اجماع معتبر على الحرمة بحيث يفيد الوثوق واما ما وقع في ك من قوله ولا يجوز شق على غير الاب والاخ واما عليهما فيجوز وعلى ذلك فتوى الاصحاب انتهى فالظاهر ان المشار اليه فيه بقوله ذلك انما هو جواز شق الثوب على الاب والاخ لا عدم جواز الشق على غيرهما وح نقول اذا سرى الشك الى جواز الشق كان ذلك من قبيل الشك في التكليف فيجري فيه اصل البراءة من الحرمة قوله اذا ماتت ولد الحامل في بطنها قطع واخرج و ان ماتت هي دونه شق جوفها واخرج وخيط الموضع قد تضمنت العبارة مسئلتين الاولى اذا ماتت ولد الحامل في بطنها وهي سالمة فان امكن اخراجه صحيحا على وجه لا يورث وصمة فيها فهو وان لم يمكن ذلك ادخلت القابلة يدها وقطعته واخرجته قطعة قطعة قال في ك هذا مذهب الاصحاب ونقل فيه الشيخ ره في ف الاجماع انتهى ولا يخفى ان الشيخ ره في ف ذكرها بين المسئلتين وحكم فيهما بما ذكره المصنف ره لكن ذكرهما على عكس الترتيب الذي رتبه الذي ههنا فانه قال اذا ماتت امرأة وفي جوفها ولد يتحرك شق جوفها واخرج الولد وبه قال ابن شريح ولا اعرف فيه خلافا فان مات الجنين ولم يخرج والام حية جاز للقابلة او من يقوم مقامها ان تدخل يدها فتقطع الجنين فتخرجه ويغسل ويدفن ولا اعرف للفقهاء نصا في هذه المسئلة دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم انتهى ومعلوم ان المراد بالفقهاء هم فقهاء العامة لكن في كشف اللثام عن الشافعي واحمد ان القوابل يخرجنه من غير شق فان فقدن ترك حتى يموت ثم يدفن الام معه بناء على ان مثل هذا الولد لا يعيش عادة فلا يهتك حرمة الام لامر موهوم انتهى ثم لا يخفى ان الحكم بتقطيع الجنين مبني على سهولة الاخراج ح وان علم امكان اخراجه بلا تقطيع ولا جناية تعين كما صرح به في الذكرى واستدل في كشف اللثام على حكم المسئلة بالاعتبار والاجماع قال ثم قال وان لم توجد امرأة فرجل لانه موضع ضرورة ولقول امير المؤمنين ع في خبر وهب لا باس ان يدخل الرجل يده فيقطعه ويخرجه اذا لم تتفق له النساء واشار بالخبر الى ما رواه الكليني ره عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه عن وهب بن وهب عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع اذا ماتت المرأة وفي بطنها ولد يتحرك يشق بطنها ويخرج الولد وقال في المرأة يموت في بطنها الولد فيتخوف عليها قال لا باس بان يدخل الرجل يده فيقطعه ويخرجه قال في الوسائل ورواه في موضع اخر مثله الا انه قال يتحرك فيتخوف عليه وزاد في اخره اذا لم ترفق به النساء ثم ان كاشف اللثام ره قال بعد ما حكيناه عنه وفي التبيان يقدم المحارم على الاجانب والزوج على الجميع بل على النساء والوجه ما في المعتبر من انه ان امكن التوصل الى اسقاطه صحيحا بعلاج فعل والا توصل الى اخراجه بالارفق فالارفق ولعله مراد الاصحاب وان لم يصرحوا به انتهى وسوق الذي ملتزم به التنبيه لان ما ذكره

وفاقاً لبعض النصوص الذي تقدم ذكره مبني على المتعارف المعتاد من مراعاة ما هو اسهل منه مع امكانه مما يجب القطع به بحكم القواعد الشرعية الا انه يبقى بعد ذلك شيء وهو ان تقدم الزوج على النساء محل تامل اذ ليس هناك ما يمكن الاستيناس به الا ان نظره الى فرجها جائز بخلاف النساء الا للضرورة ومع ذلك فالله لو كان مراعاة ذلك مما يجب الالتزام به كان اللازم ان يقدم مباشرته على مباشرة النساء في غير مفروضنا من موارد وضع الحمل بل لقائل ان يقول ان مراعاة تقديم النساء على الزوج مما يشهد به الاعتبار لان مباشرته في مثل ذلك الوقت توجب تنفره منها تنبيه قد وقع تقييد مباشرة فعل الاخراج في كلام بعضهم بالخوف على الام مع عدمه كما وقع في كشف اللثام ودل عليه خبر وهب ومقتضاه انه مع عدم الخوف عليها لا يجوز الاقدام على الاخراج فاذا قام احتمال خروجه من دون حاجة الى العلاج ولا خوف على الام لم يجز مباشرة الاخراج وهو كذلك والظاهر ان هذا مراد الجميع وان ترك التقييد مبني على ما هو المعتاد من وقوع الخوف عليها دائما او غالبا لو بقي الولد بعد موته كما هو المعروف بين الناس المعتاد ترتب موتها عليه الثانية عكس المسألة الاولى وهو ان تموت الام ويبقى الولد في بطنها حيا والحكم هو ما ذكره المصنف ره وغيره من انه يشق جوفها وينتزع الولد وقد نفى وجدان الخلاف فيه صاحب الجواهر ره وقد تقدم في عبارة ق عدم معرفة الشيخ للخلاف في الحكم وظاهره نفي الخلاف بين العامة والخاصة وقال في التذكرة لو ماتت الام دونه قال علماؤنا يشق بطنها من الجانب الايسر ويخرج الولد ويخيط الموضع وبه قال الشافعي انتهى تنبيهات الاول انه قال في الذكرى لو امكن القوابل اخراجه حيا بغير شق حرم الشق ولو تعذر القوابل الجوز الرجال للضرورة ولا عبرة بكونه ممن يعيش عادة او لا لظاهر الخبر انتهى الثاني انه هل يتعين الجانب الايسر للشق ام يجري التخيير بينه وبين الايمن قد اختلف في ذلك عباراتهم وقد عرفت الاطلاق من كلام المصنف ره والتقييد بالايسر من عبارة العلامة ره في التذكرة كما هو المحكي عن الفقيه والمقنعة والنهاية وط والمهذب والسرائر والجامع والتحرير والمنتهى والتلخيص ونهاية الاحكام والبيان والاخبار خالية عن التقييد فلا وجه للتعيين لكن قد عرفت من عبارة التذكرة نسبة ذلك الى علمائنا وفي الفقه الرضوي ما لفظه فان ماتت امرأة وفي جوفها ولد يتحرك شق بطنها مما يلي جنبها الايسر ويخرج الولد منه ثم خيط الموضع وغسلت وكفنت وحنطت بعد ذلك ودفنت وعلى هذا ينبغي الاحتياط بالعمل على التقييد الثالث انه قد صرح المصنف ره بلزوم خياطة الموضع وحكي التصريح به عن كثير من الاصحاب وقد عرفت نسبة ذلك الى علمائنا في العبارة المتقدمة عن التذكرة ولكن اطلق جماعة فلم يقيدوا الامر بالخياطة بعد الاخراج وكلام المصنف ره في النافع يعطي هذا المسلك لانه قال فيه ولو ماتت هي دونه شق جوفها من الجانب الايسر واخرج وفي رواية يخاط بطنها انتهى وتصدى لتوضيح ما اشار اليه فيه بما ذكره في المعتبر حيث قال وانما قلنا في رواية يخاط الموضع لانها رواية ابن ابي عمير عن ابن اذينة وهي موقوفة عليه فلا تكون حجة ولا ضرورة اليه فان مصيرها الى البلى انتهى وتعرض الشهيد ره لدفع الاشكال فقال ما لفظه قال في نب وفي رواية ابن ابي عمير عن ابن اذينة ويخاط بطنها وفي الكافي نسبه الى ابن ابي عمير قال المحقق ره الرواية موقوفة والضرورة منتفية لان المصير الى البلى قلنا هذان الراويان من عظماء الاصحاب واصحاب الائمة وظاهرهما القول عن توقيف وزيادة الثقة مقبولة انتهى وحاصله ان جلالة الشان وكرامة المحل تمنعانهما عن القول بغير علم وعن الاخبار عما لم يكونا قد تلقياه عن المعصوم فتخرج الرواية عما يرى من ظاهرها من الوقف الى حكم المسند الى المعصوم وقد وقع دفع الاشكال في كلام غيره بوجهين اخرين احدهما ان الرواية وان كانت موقوفة الا انها منجبرة بشهرة مضمونها بين الاصحاب ولا يخفى انه مبني على ما ذكره بعضهم من انه لا يعتبر في انجبار الرواية الغير البالغة درجة الحجية كونها مسندة الى المعصوم كما هو الحال في الموقوف وان اعتبر في انجبارها انتسابها اليه ولوحظ الجبر بالنسبة الى ضعف الرواية كما هو مسلك بعض لم يتمش وجه الدفع المذكور وثانيهما انه وان وقع في التهذيب ذكر الرواية على الوجه المذكور وكذا في هذا المقام من الكافي الا انه رواها في موضع اخر منه كما في الصحيح او الحسن الى ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن الصادق ع في المرأة تموت ويتحرك الولد في بطنها اتشق بطنها ويخرج الولد قال فقال نعم ويخاط بطنها فتح يقال اولا انها بهذا خرجت عن الوقف وصارت مما روي عن المعصوم غاية ما هناك انه قد وقع في سندها ارسال ومن المعلوم ان مرسلات ابن ابي عمير في حكم المسند كما قرر في محله من وجهين احدهما انه ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وثانيهما انه حكي الاجماع على ان مرسلات ابن ابي عمير خصوصها بمنزلة المسند في الاعتبار والحجية لانه

كتاب الطهارة

لا يهمل اولا يروى الا عن ثقة وثانيا ان ذكر الراوي عند ذكر الرواية في ذلك المقام الاخير يصير قرينة ان الراوي لهذه الرواية
المذكورة هو ذلك الراوي بخصوصه الرابع انه قال في الجواهر ان حكم الشق مقصور على صورة القطع بكونه حيا في بطنها
بعد موتها اما مع عدمه فالظاهر هو الحرمة محافظة على حرمة الميت ولما يفهم من التامل في اخبار المقام ولا يتم استصحاب
حيوته قبل موتها وان قلنا بوجوب الانتظار حتى يقطع بموته لو كان حيا لعدم التلازم بين الامرين واقول الحكم بانقطاع الاستصحاب
في هذا المقام لا يخلو عن بحث كما لا يخفى على من له خبرة باصول الفقه الخامس انه قال في الجواهر لو كانا معا حيين وخشي على كل
منهما فالظاهر الصبر الى ان يقضي الله ولا ترجيح شرعا والامور الاعتبارية من غير دليل لا يلتفت اليها والله ورسوله اعلم انتهى
السادس الظاهر انه لم يتفق اشكال من احد من علمائنا في جواز البكاء على الميت وصرح في المنتهى بانه مجمع عليه وان النصوص مستفيضة
بل في بعضها الامر به عند شدة الوجد ثم انه ره قال وفي بعض اخبارنا من ان كل بكاء مكروه سوى البكاء على الحسين ع فمبالغة في
عظم اجره انتهى وكانه اراد بهذا ان وصف البكاء على غير سيدنا الحسين ع بالكراهة مبني على القصد الى تعظيمه بنفي الكراهة عن البكاء
عليه والا فلا كراهة في البكاء على الميت ولم افهم له محصلا كما اني لم اقف على ما يدل على كراهة نفس البكاء الخالي عن الجزع والشكوى
فان قلت انه قد نقل ان الميت يعذب ببكاء اهله وهذا يقتضي مرجوحيته قلت قد اجيب عنه بانه خبر عامي لا عبرة به مع انه مخالف
للنص ولقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى السابع الاشهر كما في المنتهى والمشهور كما في غيره جواز النياحة ايضا ما لم يتضمن محرما
من كذب وغيره وقد وقع الاستدلال عليه بالاجماع الذي حكاه العلامة ره وبما رواه ابو حمزة عن الباقر ع مات ابن المغيرة
فسئلت ام سلمة النبي ص ان ياذن لها في المضي الى مناحته فاذن لها وكان ابن عمها فقالت انعي الوليد بن الوليد ابا الوليد فتى العشيرة
حامي الحقيقة ماجد يسمو الى طلب الوتيرة * قد كان غيثا للسنين * وجعفرا غدقا ومبرة * وفي تمام الحديث فما عاب عليها النبي ص ذلك ولا
قال شيئا ونوح نسوة المدينة على حمزة من جهة استشعارهن من قول النبي ص ان حمزة لا بواكي له الرغبة في ذلك وبما رواه الكليني
بسند صحيح الى الحسين بن زيد قال ماتت ابنة لابي عبد الله ع فناح عليها سنة ثم مات له ولد آخر فناح عليه سنة ثم مات اسمعيل
فجزع جزعا شديدا فقطع النوح فقيل لابي عبد الله ع اتناح في دارك فقال ان رسول الله ص لما مات حمزة قال لكن حمزة لا بواكي عليه
وبان الصادق ع وقف بعض امواله لنوادب تندبنه بمنى كما في صحيحة يونس وبنفي الباس عن اجر النائحة مطلقا او بدون
الشرط او بشرط صدقها في قولها كما ورد بكل رواية وبقوله ع انما تحتاج المرأة في المأتم الى النوح لتسيل دمعتها ولا ينبغي لها ان تقول
هجرا فاذا جاء الليل فلا تؤذي الملائكة هذا ولكن حكى الخلاف في ذلك عن الشيخ ره وابن حمزة قال في الذكرى ما لفظه والشيخ ره في ط وابن
حمزة حرما النوح وادعى الشيخ ره الاجماع ثم قال والظاهر انهما ارادا النوح بالباطل او المشتمل على المحرم كما قيده في النهاية وفي [illegible] جعل
كسبها مكروها بعد روايته احاديث النوح واحتج المانع بما سبق وبما رواه مسلم عن ابي مالك الاشعري عن النبي ص النائحة اذا لم تتب تقام
يوم القيمة وعليها سربال من قطران وفي السنن عن ابي سعيد الخدري لعن رسول الله ص النائحة والمستمعة وروى مسلم عنه انه قال ليس منا
من ضرب الخدود وشق الجيوب وروى ابن مسعود عن ام عطية اخذ علينا النبي ص عند البيعة الا ننوح ثم قال والجواب الحمل على ما ذكرنا جمعا بين الاخبار
وان نياحة الجاهلية كانت كذلك غالبا ولان اخبارنا خاصة والخاص مقدم انتهى خاتمة قال العلامة ره في التذكرة لا يجوز ان يدفن
في مقبرة المسلمين غيرهم وغير اطفالهم من مرتد وكافر وحربي وذمي باجماع العلماء لئلا يتاذى المسلمون بعذابهم ولو ماتت ذمية وهي حامل من مسلم
قال علماؤنا تدفن في مقابر المسلمين لحرمة ولدها لانه لحرمة المسلمين لانه لو سقط لم يدفن الا في مقابرهم فلا تسقط حرمته بجوف امه
لقول الرضا ع وبه قال عمر بن الخطاب وقال الشافعي يدفن بين مقبرة المسلمين واهل الذمة اذا عرفت هذا فانه يستدبر بها القبلة على جانبها الايسر ليكون
وجه الجنين الى القبلة على جانبه الايمن وهو وفاق انتهى قال الشهيد ره في الذكرى يسقط الاستقبال عند التباس القبلة وعند تعذره كمن مات في بئر وتعذر
اخراجه وصرفه اليها قال في الذكرى ايضا لو اوصى بدفنه في بيته او ملكه اعتبر الاجازة او الثلث ولا يخالف الدفن في المسبلة لعموم انفاذ الوصية بالمعروف

انتهى ولكن هذا آخر الجزء الثالث من كتاب ذرايع الاحلام الى اسرار شرايع الاسلام ويتلوه في الجزء الرابع
في الطهارة ايضا والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين
وفقنا وجميع المؤمنين واغفر لنا ولوالدينا ولفقهائنا بحقك
يا ارحم الراحمين وقد تم بيد اقل الطلاب محمد ابراهيم الاخوند
الملا علي سنة ١٣١٢

كتاب الطهارة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد فيقول الجاني الفاني اسير الآمال والأماني محمد حسن بن عبد الله المامقاني
ان هذا الجزء الرابع من كتابنا الموسوم بذرائع الاسلام الى اسرار شرائع الاسلام نسئل الله تعالى ان يوفقنا لاتمامه واتمام
ما بعده من الاجزاء وينفعنا به في يوم الجزاء انه لطيف بعباده قادر على انفاذ مراده قال المصنف ره **الركن الثالث في
الطهارة الترابية** والنظر في اطراف اربعة الاول ما يصح معه التيمم وهو ضروب الاول عدم الماء ينبغي تحرير الكلام في مقامين
الاول في وجوب التيمم وهو ثابت باجماع المسلمين وبالكتاب والسنة قال الله تعالى في سورة النساء يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة و
انتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم
النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم ان الله كان عفوا غفورا وقال تع في سورة المائدة يا ايها
الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين وان كنتم جنبا فاطهروا و
ان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم
منه ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون وينبغي توضيح ما يتعلق بالتيمم
فنقول المراد بقوله تع مرضى ان يكونوا متلبسين بمرض يضره معه استعمال الماء وترك التقييد اعتمادا على الغلبة والمراد بقوله تعالى على
سفر كونهم متلبسين به والمجيء من الغائط كناية عن الحدث اذ الغائط في الاصل المكان المنخفض وكانوا يقصدون للحدث مكانا منخفضا
تغيب فيه اشخاصهم عن الرائين فكني عن الحدث بالمجيء عن مكانه وتسمية الفقهاء العذرة بالغائط من تسمية الحال باسم المحل والمراد
بملامسة النساء مقاربتهن والتيمم في اللغة هو القصد ونقل في الشرع على ما قيل الى الضرب على الارض والمسح بالوجه واليدين على وجه
القربة والمعنى اللغوي هو المراد في قوله تع فتيمموا صعيدا كما انه هو المراد في قوله تع ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون لعدم ملائمة معنى
الشرعي لذكر الصعيد مفعولا للفعل المشتق منه وهو ظاهر ثم ان النقل على تقدير ثبوته لم يعلم تحققه في زمان نزول الآية لان النقل
في امثال ذلك ليس ناشئا من التخصيص وانما هو على وجه التخصص ناشئ من كثرة الاستعمال وقوله تع فامسحوا الخ تفصيل للقصد المامور
به اجمالا وهيهنا اشكال مشهور وهو انه تع جمع بين الامور الاربعة اعني المرض والسفر والحدث بالغائط وملامسة النساء في الشرط
المترتب عليه الامر بالتيمم عاطفا بعضها على بعض باو المقتضية لاستقلال الكل واحد من الاربعة بالسببية مع ان الواقع ليس كذلك
لانه ما لم يجتمع احد الاولين مع واحد من الاخيرين لم يتحقق السببية واجيب عنه بوجوه منها ان او بمعنى الواو ومثلها في قوله تع و
ارسلناه الى مائة الف او يزيدون ويكون المعنى وان كنتم مرضى او على سفر وجاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء ويكون
الواو للحال وح فيندفع الاشكال لكن اورد عليه بان استعمال او بمعنى الواو قليل وحمل مطلق الكلام عليه من دون قرينة غير
موافق للقاعدة اللهم الا ان يدعى ان عدم استقامة كلام الحكيم بدونه قرينة ومنها ما في نهج الانام من ان من المعلوم ان قوله
تع فلم تجدوا ماء ليس قيدا للجزاء وان الجزاء انما هو قوله تع فتيمموا وح فالتقييد بعدم الوجدان راجع الى الاخيرين فقط و
الوجه في اطلاق سببية المرض والسفر عدم تقييده المتلبس بهما على استعمال الماء غالبا ويلزم من غلبة وجودهما عدم انفكاكهما عن الحدث
وقد ورد في السنة المطهرة نحو هذا الاطلاق كقوله ع لعمار يكفيك الصعيد عشر سنين ونحوه في اخبار الطرفين كثير فالمعنى على
هذا والله اعلم وان كنتم مرضى او مسافرين او جاء احد منكم من الغائط وان لم يكن مريضا ولا مسافرا او لامستم النساء كذلك فلم تجدوا
ماء فتيمموا الآية ومنها ما في الجواهر في اول الكتاب عند البحث عن وجوب الغسل لنفسه او لغيره من انه قد نقل اتفاق المفسرين على
ان المراد اذا قمتم الى الصلوة وكنتم محدثين بالحدث الاصغر لكن يحتمل ان يكون المراد خصوص النوم كما يدل عليه موثق ابن بكير
عن قال قلت لابي عبد الله ع قوله تع اذا قمتم الى الصلوة ما يعني بذلك قال اذا قمتم من النوم قلت ينقض النوم الوضوء قال نعم الى النوم
وعلى هذا التقدير اريد بالجنابة في قوله تع وان كنتم جنبا الجنابة الحاصلة بالاحتلام فيكون المعنى اذا قمتم الى الصلوة فتوضؤا ان
لم يكن احتلام وان كنتم جنبا لحصول الاحتلام في النوم فاغتسلوا ويستفاد منه ح ان النوم حدث كما يستفاد منه ح الاستغناء
بالغسل عن الوضوء لدخول الاصغر الذي هو النوم في ضمن الاكبر الذي هو الجنابة ولعل هذا التفسير للآية اولى من غيره لما فيه مع

موافقته

هو افضله النص السابق من اسلامه عن الحزازات في غيره كالاستغناء عن قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط بدلالة النص عليه من قوله تعالى او لامستم النساء بقوله وان كنتم جنبا بل قيل وعن قوله فلم تجدوا ماء بقوله وان كنتم مرضى او على سفر لان ذكر السفر في موجبات التيمم لكونه مظنة فقد الماء فكان يجزي عنه واما المرض فانما يوجب التيمم لاجل التضرر باستعمال الماء لا لفقده فلا وجه للتقييد به ومع ذلك فانما يستقيم بجعل او في قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط بمعنى الواو وهو بعيد جدا بل انكره كثير من النحاة ولا يلزم شيء من ذلك على هذا التفسير اذ عليه يكون قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط عطفا على ما سمعته من المقدر في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة ويكون المستفاد من صدر الآية وجوب الوضوء من حدث النوم والغسل من الجنابة المسببة عن الاحتلام مع التمكن من استعمال الماء ومن قوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر وجوب التيمم في الحالين السابقين مع عدم التمكن من استعمال الماء لفقده او التضرر باستعماله ويكون جواب الشرط محذوفا بقرينة اللاحق ويحتمل ان يكون قوله او جاء احد الى اخره عطفا على قوله كنتم مرضى ويكون قوله فتيمموا جوابا للجميع ويستفاد ح من منطوق قوله او جاء احد منكم الى اخره وجوب التيمم من حدث البول والغائط ومن الجنابة الحاصلة بالملامسة اي الجماع عند عدم وجدان الماء ومن مفهومه وجوب الوضوء والغسل من تلك الاحداث عند وجدانه انتهى اقول اما الوجه الاول فقد نقل القول به في مجمع البيان وكنز العرفان مقتصرين عليه و هو مما يندفع به الاشكال بعد الالتزام بمجيء لفظة او بمعنى الواو خصوصا واو الحال ولا يتفاوت الامر فيه بالنسبة الى شيء من الآيتين واما الوجه الثاني فهو بالنسبة الى الآية الثانية وان كان لا باس به من جهة ان صدرها قد تضمن الاشارة الى الحدث الاصغر والاكبر كليهما فيكون قوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر بناء على ما ذكره فيه بمنزلة ان يقال وان كنتم في شيء من حالتي التلبس بالحدث الاصغر والتلبس بالحدث الاكبر مبتلين بمرض يضر معه استعمال الماء او بالسفر الذي من شانه عدم الماء وح يناسب ان يعطف على قوله ان كنتم مرضى وما بعده قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط وما بعده لكون الاول من قبيل الحدث الاصغر وكون الثاني من قبيل الحدث الاكبر واما بالنسبة الى الآية الاولى فهو غير سديد لان صدرها لم يتضمن الا الاشارة الى الجنابة فان كان استينافا للكلام كقوله تعالى وان كنتم مرضى لبيان تفصيل الجنابة لم يكن وجه لذكر قوله او جاء احد منكم من الغائط في اثنائه مضافا الى استلزامه التكرار من ان الكون على السفر صار مبتنيا على عدم وجدان الماء فيه فيكون حاصله بيان حال الجنب الفاقد للماء ويكون ذكر قوله او لامستم النساء فلم تجدوا ماء الذي هو عبارة عن الجماع تكرارا وان كان استينافا لا لبيان ما قبله حتى انه يكون كلاما مستقلا ابتدائيا فيتجه عليه ان المرض ولو مع اضرار استعمال الماء وان السفر ولو مع فقدان الماء ليسا سببين للتيمم بل السبب اجمالا هو الحدث ولم يذكر والمذكور سابقا هو الجنابة والفرض عدم بناء الكلام عليها واما الوجه الثالث فمقتضى ما ذكره فيه الى قوله ويحتمل ان يكون قوله او جاء احد الى اخره عطفا على قوله كنتم مرضى سواء قوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر استيناف كلام لبيان حال المتلبس بحدث النوم والمتلبس بالجنابة في كل من حالتي اضرار الماء وفقدانه وان قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط معطوف على المضمر في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة وسواء لم يكن احتلام وان كان احتلام ولا يخفى ما فيه لاستلزامه بتر النظم على وجه لا يليق باوساط الناس فكيف بكلام الحكيم لان استيناف كلام وعطف ما بعده على جزء الكلام الذي قبله خصوصا مع عدم اتمامه اخلال بالافادة ثم ان حذف جزاء الشرط اعتمادا على السابق وان كان يتفق في بعض الموارد ولا يستلزم خللا لكن حذف جزاء الشرط اعتمادا على اللاحق مما لا يخفى كونه قصيرا في الوفاء بالدلالة نعم ما ذكره من الاحتمال في ذيل الكلام لا باس به لكنه انما يتم بالنسبة الى الآية الثانية واما بالنسبة الى الآية الاولى فلا مجال له لان صدرها مختص بالجنابة فيوهن الاحتمال المذكور ح ما ذكرناه في توهين الوجه الثاني **المقام الثاني في مسوغات التيمم** ويجمعها امر واحد هو العجز عن استعمال الماء وقد ذكر المصنف من اسبابها ثلثة احدها عدم الماء وعن المنتهى ان اسبابه ثمانية فقد الماء والخوف من اللص ونحوه والاحتياج اليه للعطش والمرض وشبههما وفقد الآلة التي يتوصل بها اليه والضعف عن الحركة وخوف الزحام يوم الجمعة وعرفة وضيق الوقت قال في الجواهر ومرجعها عدا الاخير تندرج فيما ذكره المصنف واما موضع الكلام عليه وكيف كان فجواز التيمم عند فقد الماء مما وقع عليه اجماع العلماء كافة في التذكرة وحكى دعواه عن جماعة من اعيان الفقهاء من دون فرق في ذلك بين الحضر والسفر ولا بين طويله وقصيره ولا بين كونه سفر طاعة وسفر معصية **قوله ويجب عنده الطلب** قال في التذكرة ويجب معه الطلب عند علمائنا اجمع فلا يصح بدونه انتهى ووافقه على دعوى الاجماع جماعة ويستفاد من كلامه ان ليس الوجوب تعبديا محضا حيث فرع على الحكم بالوجوب عدم صحة التيمم بدون الطلب فالجهتان مجتمعتان فيه ومن المعلوم ان عدم الصحة بدون الطلب انما هو في

٤

صورة اجتماع شرائطه ونحوه من رجاء الوصول الى الماء وسعة الوقت وعدم الخوف ونحو ذلك ولا اشكال في شيء مما قررناه بل عن
ق والمعتبر والمنتهى دعوى الاجماع على خصوص مقتضى شرطية الطلب هذا ولكن قال المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد واما
وجوب الطلب على الوجه المشهور فليس عليه دليل والاصل يقتضي العدم والاجماع غير ظاهر وما نقل فيه من الخبر ليس بصحيح ولا صريح وهو خبر
النوفلي عن السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي ع انه قال يطلب الماء في السفر ان كانت حزنة فغلوة وان كانت سهلة فغلوتين لا يطلب اكثر من ذلك
ومعارض بما في رواية علي بن سالم عن ابي عبد الله ع قال لا يطلب يمينا ولا شمالا ولا وهذه اوضح دلالة وسندا وان كان علي بن سالم مجهولا والاولى
طريق الجمع نعم الاحتياط يقتضي الطلب انتهى وفي الانصاف ان الاجماعات مستفيضة ولعل الخلاف ممن تقدم على المحقق المذكور وذلك يورث
الاطمينان بالحكم مضافا الى ان القاعدة تساعد على وجوب الطلب لان الامر بالوضوء بالنسبة الى الماء مطلق وتحصيل المقدمة الواجب المطلق
وعدم جواز القعود عليه لا يصلح مسقطا والمسقط انما هو العجز ولا يعلم بدون طلب وما قيل في المستند باصالة عدم مشروعية التيمم لعدم صدق
عدم الوجدان عليه مشروعيته بدون الطلب عرفا وهذا لا يصدق عدم وجدان الضالة الا بعد طلبها اما يسير فان عدم وجدان شيء عرفا يتحقق
عن عدم كونه حاصلا عنده ولا معلوم الحصول من غير عسر ولا حرج كذلك ولو احتمل الا من جوز حصوله لشيء غير موجب للمشقة لا يصدق عليه غير الواجد الا
ترى انه لو امر المولى عبده بشراء فرس ولو لم يجده فحمار لا يجوز له شراء الحمار مع رجاء تحصيل الفرس بادنى سعي ثم قال ومن هنا يظهر ضعف التمسك
في ايجاب الطلب بحسنة زرارة اذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وليصل في اخر الوقت فاذا
وجد الماء فلا قضاء عليه وليتوضأ لما يستقبل لتعلق الامر بالطلب فيها على عدم الوجدان الغير المتحقق الا مع عدم الوجدان بعد شيء من الطلب
فيكون المامور به فيها الطلب المقيد الغير الواجب قطعا كما يأتي ولاحتمال التجوز في عدم الوجدان اعني كاف في الاستدلال انتهى واقول
التمسك بالاصل المذكور لا بأس به لكن توهين الاستدلال بالحسنة لا وجه له لان المراد بقوله اذا لم يجد المسافر الماء هو انه اذا لم يحضر عنده
وليس هذا مجازا او كونه مرادا مقطوع به فلا اشكال قوله فيضرب غلوة سهمين في كل جهة من جهاته الاربع ان كانت الارض سهلة وغلوة
سهم ان كانت حزنة قال العلامة ره في التذكرة وكيفية الطلب ان يبتدئ برحله فيفتشه لانه اقرب الاشياء اليه ثم ان رأى خضرة او شيئا
يدل على الماء قصده وسبره ولو كان دونه حائل صعد عليه وطلب وان وجد من له خبرة بالماء سأله وان دل على ماء لزمه قصده ما
لم يخف على نفسه او ماله او فوت الوقت وان كان له رفقة طلب منهم فان تعذر ذلك كله فليطلب من جوانبه الاربعة غلوة سهم ان
كانت حزنة وغلوة سهمين ان كانت سهلة عند علمائنا ولا يعتد فاذا بدونه انتهى وليس ما ذكره مبنيا على ثبوت معنى شرعي للطلب
او لعوي مستند الى الوضع محدود بالتفصيل الذي ذكره وانما هو بيان للمصداق العرفي الذي يتعلق على مراتب الطلب بحسب متعارف الناس
فيختلف بحسب اختلاف الاشخاص والاحوال والامكنة ولا بد في توضيح المقام من التكلم في امور الاول انه ليس في الروايات من تفسير
الغلوة بالسهم عين ولا اثر ولكنه قد وقع في كلام كثير من الاصحاب الظاهر انهم استفادوه من لفظ الغلوة من جهة وضعه لما هو مقيد
به او متعارف اطلاقه على ذلك وفسر كثير من اعيانهم الغلوة بالرمية المعتدلة من الرامي المعتدل بالقوس المعتدل والسهم المعتدل في
المكان المعتدل والوقت المعتدل السالم من هواء عاطف يرد السهم او يقويه ومن البرد الشديد او الحر كذلك المانعين للرامي عن
استعمال تمام القوة حملا للاطلاق على الفرد المتعارف المنصرف اليه الاطلاق وربما ادعى ان المشهور بين اهل اللغة في تفسير
الغلوة هو مقدار الرمية ويوافقها في القاموس حيث قال غلا في الامر غلوا جاوز حده وبالسهم غلوا وغلوا رفع يديه لاقصى
الغاية وكل مرماة غلوة انتهى وقال في المصباح المنير الغلوة الغاية وهي رمية السهم بقدر ما يقدر عليه لكنه قال بعد ذلك ويقال
هي قدر ثلثمائة ذراع الى اربعمائة انتهى والظاهر ان التقدير المذكور في ذيل الكلام اشارة الى بيان المصداق الخارجي وليس
خلافا في تفسير اللفظ كما ان ما حكي عن الاساس من انه بعد ان قال رموا بغلوة سهم وبغلوتين وبثلاث غلوات قال والفرسخ
التام خمس وعشرون غلوة انتهى اشارة الى المصداق او بمعنى ان المجتمع من خمسة وعشرين يوازي فرسخا او اشارة الى تفسير الفرسخ
والاول اقرب نظرا الى ان دأب اهل اللغة قد استقر على تفسير كل مادة في الباب المقرر لها والظاهر ان ما حكي عن الارتشاف من ان
الغلوة مائة باع والميل عشر غلاء انتهى ناظر الى تمييز المصداق ايضا الثاني انه اختلف كلمات الاصحاب باعتبار القيدين
المذكورين في كلام المصنف في ذيل عبارة التذكرة المتقدم ذكرها اعني الجوانب الاربعة وكون الارض حزنة او سهلة فقال
الشيخ ره والطلب واجب قبل تضيق الوقت في رحله وعن يمينه وعن يساره وسائر جوانبه رمية سهم او سهمين اذا لم يكن هناك خوف

انتهى

انتهى فاعتبر الجوانب الاربع ولم يفرق بين الحزونة والسهولة بل خير بين مقدار رمية سهم ورميتين الا ان يقال انه قد عدل الاشارة الى الجهات
ولا يخفى عن خفا واعتبر هو في النهاية مجرد اليمين واليسار مع عدم التفرقة بين الحزونة والسهولة واعتبر المفيد ثلثا وهي من الجهات
ما عدا الخلف مع التفرقة بين الحزونة والسهولة وربما وجه بان عدم التصريح بالطلب من جهة الخلف مبني على كونه مفروغا عنه واعتبر
ابن زهرة مجرد اليمين والشمال مع التفرقة بين السهولة والحزونة وقال ابن ادريس رحمه الله وحد ما وردت به الروايات وتواتر به النقل في طلبه
اذا كانت الارض سهلة غلوة سهمين واذا كانت حزنة فغلوة سهم واحد انتهى فلم يتعرض لحال الجهات اصلا مع التزامه بكون التفرقة
بين الحزونة والسهولة بما ذكر من مقدار الرمية والرميتين مقطوعا بها وقال الشيخ رحمه الله في موقع طلب الماء واجب ومتى تيمم من غير طلب
لم يصح تيممه انتهى فلم يقيد بشيء من القيدين وحكي مثله عن علم الهدى في الجمل وقال المصنف في المعتبر والتقدير بالغلوة والغلوتين
رواية السكوني وهو ضعيف غير ان الجماعة عملوا بها والوجه ان يطلب في كل جهة يرجو فيها الاصابة ولا يكلف التباعد بما يشق
ورواية زرارة تدل على انه يطلب دائما ما دام في الوقت حتى يخشى الفوات وهو حسن والرواية واضحة السند والمعنى انتهى قال في
ك بعد ذكره وهو في محله لكن سيأتي ان شاء الله تعالى ان مقتضى كثير من الروايات جواز التيمم مع السعة فيمكن حمل ما تضمنته رواية
زرارة من الامر بالطلب الى ان يتضيق الوقت على الاستحباب ثم قال والمعتمد اعتبار الطلب من كل جهة يرجو فيها الاصابة بحيث
يتحقق عرفا عدم وجدان الماء انتهى واقول لا اشكال في ان مقتضى الاصل الذي ذكرناه وغيره من القواعد الشرعية هو ما
ذكره المصنف من وجوب الطلب في كل جهة يرجو فيها الاصابة ما لم يبلغ حد الحرج لكن رواية السكوني مما عمل به الاصحاب فتكون معتبرة
يجب الاستناد اليها والعجب من المصنف حيث انه اعتبر في المعارج من الخبر ما عمل به الاصحاب ثم اعترف في المعتبر بكون الرواية قد عمل
الجماعة ومع ذلك اعرض عنها ولم يفت بمضمونها لكن سيجيء الكلام بعد ذلك ان شاء الله تعالى وهو انه لم يصرح في الرواية بتقييد الطلب بكونه في اربع
جهات فنقول لعل الوجه في تقييدهم اطلاق الرواية مبني على دعوى انه مع تجويز وجود الماء في الجهات الاربع يجب الطلب في الاربع اذ الموجب للطلب
انما هو تجويز الوجود ولهذا لو علم وتيقن انتفاء الوجود في جهة او جهتين مثلا سقط وجوب الطلب فيهما اتفاقا وحكي عن بعضهم تعليل الحكم بالتقييد
بعدم المرجح لبعض الجهات على بعض واورد عليه بان غاية ما يثبت من ذلك انما هو التخيير لا الجمع بين الجهات في الطلب فيها وعلله في المستند بوجه
آخر وهو انه لم نعلم من الرواية خروج ما عدا الطلب في اربع جهات عن تحت اطلاق وجوب الطلب الثابت بعموم ما لا يتم الواجب المطلق الا به واصالة
عدم مشروعية التيمم بدون الطلب لعدم صدق عدم الوجدان وذلك لان المشار اليه بقوله ذلك في آخر الرواية انما هو الغلوة والغلوتان
لا الطلب غلوة او غلوتين الموجب لكفاية تحقق مطلقه لحزونة المعنى مع ان امكان ارادة ما ذكرنا يكفينا الثالث انه قال في المصباح المنير
الحزن ما غلظ من الارض وهو خلاف السهل والجمع حزون كفلس وفلوس انتهى وفي نهاية ابن الاثير الحزن المكان الغليظ الخشن والحزونة
الخشونة وعلى هذا المنوال نسج غيرهما من اهل اللغة ومقتضى ذلك ان يكون فيه علو وهبوط واحجار ويقابله السهلة وعلى هذا البناء لا يسمى
المكان المستوي المشتمل على الاشجار حزنا لانتفاء الخشونة والغلظة فيه لكن في جامع المقاصد فسر الحزنة بقوله اي غير سهلة لاشتمالها
على نحو الاشجار والعلو والهبوط انتهى والظاهر انه مبني على كون المراد بخشونة المكان صعوبة المسير ومشقة السلوك فيه ويمكن على بعد ان يكون
الحاق ذات الاشجار من باب تنقيح المناط وكيف كان فحكم الارض الموصوفة باجمعها بالحزونة والسهولة واضح ان اختلفت الجهات حزونة و
سهولة كلا او بعضا ففي المستند انهم قالوا بالتوزيع مع اختلاف الارض سهولة وحزونة ثم قال وفيه نظر والاصل يقتضي [illegible] بالاكثر
انتهى وما ذكره مبني على العلم بان غرض الشارع من تنصيف مقدار المسير في السهلة هو التسهيل على عباده وقد يقال في تحرير العلة
في لزوم التوزيع انه لا وجه للاقتصار في التحديد على الجهات المتوافقة في الصفة والرجوع في غيرها الى مقتضى القاعدة المستلزمة
للطلب المتجاوز عن التقدير فان انضمام الحزونة الى السهولة ان لم يكن موجبا لتسهيل الطلب فلا اقل من عدم اقتضائه التجاوز عن التحديد
المعتبر في السهولة ثم لا وجه للاقتصار على الغلوة بعد عدم صدق الحزونة ولا لاعتبار الغلوتين بعد عدم صدق السهولة فانحصر الطريق
في التوزيع الممكن استفادته من النظر ايضا الرابع انه يظهر من كشف اللثام كفاية المسير بمقدار غلوة او غلوتين على خط مستقيم الى
كل واحدة من جهات الاربع والرجوع عليه لانه لتطبيق قول من اقتصر على الطلب في الجهات الثلث التي هي ما عدا جهة الخلف على وجوب
الطلب في الجهات الاربع فعلله يكون الخلف مفروغا عنه بالمسير ويحتمل ان يكون هذا هو الوجه في تعبيرهم بلفظ الاولى حيث قال والاولى
ان يجعل مبدأ طلبه مركز دائرة نصف قطرها ما يبتدئ به من الجهات فاذا انتهى الى الغلوة او الغلوتين رسم محيط الدائرة بحركته ثم يرسم

دائرة

دائرة صغيرة وهكذا الى ان ينتهى الى المركز انتهى فيكون مراده بالاولوية كون الكيفية المذكورة المتوعبة لجميع الجهات حتى جهة
الخلف اولى مما لا يشتمل على الخلف ويحتمل ان يكون بيان الكيفية المذكورة واولويتها بالنسبة الى ساير كيفيات الطلب فى الجهات الاربع
ذكرها من باب الارشاد الى استيعاب مواضع الطلب واستقصائها لكن اعترضه فى الجواهر بعد حكاية التعليل عنه بقوله وفيه
ان المفروغ منه انما هو لحظ الذى يسار فيه الى جوانبه ومن هنا كان المتجه بل لعله مراد الجميع جعل مبدء طلبه مركز دائرة الى اخر ما
نقلناه عن كشف اللثام ثم قال الحق يتوعب احتمال وجود الماء فيه من ذلك وهو المراد وان لم يكن بتلك الكيفية المذكورة فتم
انتهى وما ذكره جيد ومحصل المقال انه لا يعتبر فى الطلب كيفية خاصة والمراد من طلبه فى الجهات الاربع ما يحصل معه اختبار جميع
ما احاط بمحل الفقدان ولو بسبب مقارنة بعض الجهات بحيث توجب الاطلاع على الموضع الذى لم يطأه بقدمه ولا يكفى الطلب بخط
مستقيم على وجه يبقى معه بعض المحال مجهول الحال الخامس انه قد صرح جماعة من الاصحاب بانه انما يجب الطلب فى الجهات الاربع مع احتمال
الظفر بالماء فلو تيقن عدم الاصابة فى شئ منها او فى بعضها سقط الطلب فيما تيقنه فيه وعلله بعضهم بانتفاء الفائدة قال فى الحدائق
والظاهر انه لا خلاف فيه بين اصحابنا حتى من القائلين بوجوب التأخير فى التيمم كالشيخ ره واتباعه فان وجوب التأخير عندهم للدليل
اقتضاه ودل عليه لا لرجاء الحصول ولهذا اوجبوا التاخير مطلقا وان قطع بعدم الماء انتهى وحكى فى ك عن بعض العامة بوجوب الطلب
وان قطع بعدم الماء ثم رده بان الطلب مع تيقن عدم الاصابة بحيث لا يقع الامر به من الشارع ورده غيره بان نفس الامر بالطلب ظاهر
عرفا فى احتمال الاصابة واحتمل تعلق الطلب تعبدا لحكمة لا نعلمها والوجهان وجيهان وان كان الثانى اوجه من الاول
وعن المعالم انه يجب الطلب وان علم عدم الماء وعلله باطلاق النص ثم قال ولعله جبر لفضيلة الماء وفى نهج الانام بعد نقله وهذا
الذى ذكره لم نجد به قائلا غيره وما ذكره من التمسك بالاطلاق غير سديد لانصراف المطلق الى الفرد الظاهر والظاهر انما هو مع امكان
الاصابة وما ذكره من الحكمة وان امكن اعتباره لكن الظاهر ينفيه كما عرفت انتهى وهو جيد ويمكن تحصيل الاجماع على عدم الوجوب
ثم انه لو غلب على ظنه العدم فهل يكون حكمه حكم اليقين فى عدم وجوب الطلب قولان نقل اولهما عن ابن الجنيد وحكى اختياره
عن بعض افاضل متاخرى المتاخرين نظرا الى قيام الظن مقام العلم فى الشرعيات والى عدم تناول ادلة وجوب الطلب لظان العدم
وثانيهما عن العلامة ره فى المنتهى وعلله بجواز كذب الظن وهو الاظهر وما احتج به الفاضل المتقدم ذكره من قيام الظن مقام
العلم فى الشرعيات على اطلاقه غير ممنوع بل هو موقوف على الدليل وما ادعاه من عدم تناول ادلة وجوب الطلب لظان العدم اولى بالمنع
كيف لا وهى مطلقة كما عرفت من حسنة زرارة ورواية السكونى نخرج من ذلك تيقن عدم وجود الماء لاستلزامه العبث وغيره
ويبقى الباقى السادس انه لا اشكال ولا خلاف فى انه لو علم وجود الماء فيما زاد على مقدار غلوة او غلوتين لم يسقط الطلب فلا بد
من قصده اذا لم يكن مانع وانما الخلاف فيما لو ظنه هناك فقال فى جامع المقاصد ولو علمه او ظنه فى الزائد على النصاب كخضرة
وقرية وجب قصده قطعا ولو باجرة لوجوب تحصيل شرط الواجب المطلق الا مع المشقة الشديدة وحكى عن روض الجنان موافقته
فى ذلك ومنع فى الجواهر من وجوب الطلب فيما زاد على النصاب مع ظن الماء ثم قال بل اطلاق الادلة السابقة يقتضى سقوطه وان
ظن لعدم الدليل على القصد به وربما علل بتعلق الوجوب فى صورة الظن بعد حصول شرط التيمم معه وهو العلم بعدم التمكن
ومنع فى الجواهر من كون العلم بعدم التمكن من الماء شرطا استنادا الى انه لو كان شرطا لكان يكون الطلب فيما زاد على النصاب واجبا مع
احتمال وجود الماء فى الزايد ولا يقولون به ثم قال ما نصه نعم قد يتردد فى الظن الذى تطمئن به النفس بل هو علم عرفى من حيث احتمال
شمول الخبر لمثله ثم قال ولعله مرادهم كما عساه يشعر به ما ذكروه من التمثيل بالقرية والخضرة ونحوهما فيجب التعرض وان زاد على المقدار
ثم قال لا يبعد انه لا اشكال فى عدم تحقق الشرط ونحوه لم يجدوا فى الفرض السابق يعنى صورة الظن بوجود الماء فيما زاد على
النصاب لتوقف صدقه على الطلب والاختبار ولم يوجد لانا نقول انه بعد ان قامت الادلة من الخبر والاجماع على وجوب الطلب غلوة
او غلوتين كان المراد من الاية فان لم تجدوا فيهما ولا ريب فى صدق عدم الوجدان فيهما وان ظن فى غيرهما بل وان علم لكنه
خرج بما اخرج من اجماع او غيره والا لو اريد صدق عدم الوجدان بالنظر الى جميع الامكنة لوجب الطلب مع الاحتمال وهو
باطل قطعا لما عرفت انتهى وما ذكره واف بالدلالة على المطلوب فالحق عدم الاعتبار الا بالعلم العرفى او الحقيقى السابع
انه قال فى جامع المقاصد يجوز الاستنابة فى الطلب وينبغى اشتراط عدالة النائب ويحتسب لهما لان اخبار العدل يثمر الظن به

وحكي موافقته عن روض الجنان وتوضيح المقام انه لا ينبغي لاحد انكار جواز الاستنابة بل وجوبها في صورة الاضطرار اليها لعدم التمكن من المباشرة لانه ليس الطلب بالنسبة الى المضطر الا ذلك واعتبر في المستند اعتبار افادة قول النائب للعلم معللا بانه المقصود من الطلب وبالشك في كفاية ما دونه فيتيمم لو لم يكن الا الظن كان معتبرا اذ ليس الطلب في حق غير المتمكن على هذا الوجه الا ذلك وهو وجيه الا انه يجب استثناء صورة كون النائب عدلا فانه لا يعتبر فيه العلم بالتقريب الذي سنذكره في صورة الاستنابة اختيارا او كون المقصود من الطلب هو حصول العلم للطالب لا يستلزم كون قول النائب مفيدا للعلم بعد كونه حجة شرعية في حقه ويظهر من ذلك سقوط ما ذكره من الشك في كفاية ما دون العلم لان الحجة الشرعية تقوم مقام العلم بالضرورة واما ما ذكره في جامع المقاصد من تعليل قبول اخبار العدل بانه يثمر الظن فانه وان كان صحيحا على مذهب المتقدم في الامر السابق الا ان الحق خلافه لان قول العدل معتبر شرعا وان لم يفد الظن بالفعل فتدبر واما في صورة الاختيار فالمحكي عن روض الجنان جوازها والمحكي عن ظاهر العلامة ره في المنتهى عدم الجواز معللا ذلك بتوجه الخطاب اليه فلا يكتفى بطلب غيره كما لا يكتفى لو تيمم غيره واجازها في المستند بشرط افادة خبر النائب العلم قال فيه انه مع امكان المباشرة ان كانت الاستنابة مفيدة للعلم كفت لسقوط الطلب حينئذ والا فلم يكف لتوجه الخطاب اليه نفسه والاصل عدم قيام غيره مقامه لان الاستنابة في الفحص ايضا طلب منه بل المأمور من عدم العلم بكفاية مطلق الطلب فيجب الاخذ بالمجمع عليه انتهى واعتبر في مطالع الانوار الغروية الاطمينان مع العلم قال فيه بعد نقل ما تقدم حكايته عن المنتهى ما نصه وهو متجه مع انتفاء العلم العادي باخبار الغير اما مع حصول العلم او الاطمينان فغير متجه انتهى واستشكل فيه صاحب الحدائق ره حيث قال وهل يجوز الاستنابة في الطلب اختيارا ظاهر شيخنا في الروض ذلك لكنه اشترط عدالة النائب وعندي فيه اشكال لان ظاهر الاخبار توجه الخطاب الى فاقد الماء نفسه فقيام غيره مقامه في ذلك يتوقف على الدليل نعم لو كان المراد من النيابة نقله وحمله اليه فلا اشكال في جوازه لانه من قبيل طلب الماء في منزله من خادمه مثلا فلا وجه لاشتراط العدالة كما ذكروه واما لو كان المراد هو الاعتماد عليه والوثوق به في وجود الماء وعدمه حتى انه يقبل قوله في عدم الماء فالظاهر هو ما ذكرناه انتهى والتحقيق ان الطلب المبحوث عنه ليس من قبيل العبادات التي يجب على فاعلها قصد التقرب بها حتى لا يجري فيه التوكيل كما يعطيه كلامهم في كتاب الوكالة عند بيان معيار ما يجوز فيه التوكيل وما لا يجوز وانما هو من قبيل التوصليات القابلة له وكان ينبغي ان يقبل فيه قول الوكيل لانه امين الا انه لما لم يكن من قبيل التصرف في الاموال بل من قبيل شرائط العبادات فلذلك اعتبر في الوكيل العدالة اللازم التبين عند اخبار الفاسق نعم لو حصل الاطمينان من خبر الواسطة او مجهول الحال لم يكن بأس بقبوله لكون الاطمينان علما عرفيا ويعلم مما بيناه بطلان ما عرفته عن العلامة ره من التنظير بالتيمم للفرق الواضح بين ما كان المقصود به حصول الامتثال والطاعة والانقياد وبين ما علم وجه المصلحة فيه كالطلب المقصود منه تحصيل الغاية او اليأس فانه يتحقق بالمباشرة والنيابة بخلاف الاول ثم ان هذا كله انما هو في صورة الاستنابة واما لو تصدى انسان للطلب فاخبر بعدم وجود الماء من دون استنابة من صاحبه فهل يقبل منه ام لا فالذي صرح به العلامة ره في نهاية الاحكام هو الثاني لانه قال وهل يسقط الطلب بطلب من لم يأمره او لم يأذن له فيه الوجه العدم لانتفاء الامتثال واورد عليه بعضهم بان الطلب ليس واجبا لنفسه بل هو واجب من باب المقدمة لتحصيل الماء المأمور بتحصيله وقد حكموا بسقوط الطلب عند حصول الظن المعتبر بفقده ولجريه مجرى العلم بفقده والمفروض حصوله فيسقط الطلب لانتفاء موجبه كما هو واضح وانت خبير بسقوطه لان الظن المعتبر في الموضوعات انما هو قول العدلين لا قول الواحد مطلقا سواء كان عادلا ام لا فالوجه ان قوله ان افاد العلم او الاطمينان كان معتبرا من تلك الجهة والا فلا عبرة به اصلا السادس انه لو خاف نفسه او ماله بعيدا رفقة رحله لم يجب عليه الطلب دفعا للحرج اللازم من وجوب الطلب في الحال هذه ويدل على ذلك صحيحة داود الرقي قال قلت لابي عبد الله ع اكون في السفر وتحضر الصلوة وليس معي ماء ويقال ان الماء قريب منا افاطلب الماء وانا في وقت يمينا وشمالا قال لا تطلب الماء ولكن تيمم فاني اخاف عليك التخلف من اصحابك فتضل ويأكلك السبع وحسنة يعقوب بن سالم قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل لا يكون معه ماء والماء عن يمين الطريق ويساره غلوتين او نحو ذلك قال لا آمره ان يغرر بنفسه فيعرض له لص او سبع وبه يظهر ما رواه الحلبي في الصحيح انه سأل الصادق ع عن الرجل يمر بالركية وليس معه دلو قال ليس عليه ان يدخل الركية لان رب الماء هو رب الصعيد فليتيمم فالظاهر ان التعليل كناية عن ان خالق الماء الذي امر في الطهر باستعماله هو خالق التراب الذي امر باستعماله فيه التاسع انه قال في الجواهر

كتاب الطهارة

انه قد يقال ان التحديد بالنصاب المذكور مبني على التسامح العرفي دون التحقيق الذي مقتضاه انه لو ظن وجود الماء فيما زاد على النصاب على وجه يعز بعد منتهاه جدا لم يجب الاختبار والطلب ولعل لهذا حكي عن العلامة في نهاية الاحكام التصريح بوجوبه بل عن جمع ذلك ايضا او توهم ولعله لذلك قيد بالظن الضعيف فتامل انتهى وانت خبير بان ذلك مناف للقاعدة المقررة عندهم المتلقاة بالقبول منهم من بناء التحديدات الشرعية على التحقيق والتحقيق من مقدار مسافة القصر وحد النصاب في الزكوة وغير ذلك ولا اجد لما ذكره وجها في هذا المقام سوى الاحتياط الذي لا يبلغ حد الوجوب بعد الالتفات الى ما بيناه الخامس انه لو كان معه ماء فاراقه او وهبه او مر بماء لم يتطهر به او كان متطهرا فاحدث فان كان قبل الوقت تيمم وصلى ولم يعد سواء علم او ظن وجود غيره ام لا وقد ادعي في المستند اتفاق الجميع على اصل الحكم بل في الحدائق ملخصا لو كان معه ماء فاراقه قبل الوقت او مر بماء ولم يتطهر قبل الوقت والحال انه لا ماء ثمة تيمم وصلى ولا اعادة عليه اجماعا كما عن المنتهى انتهى فانه فرض المسئلة فيما لو علم بعدم وجود الماء في المكان الذي يجب عليه فيه الصلوة ونقل الاجماع عليه عن المنتهى وعلله في جامع المقاصد بعدم توجه الخطاب اليه باستعمال الماء فلم يكن مفرطا واقول الكلام هنا يقع في موضعين الاول صحة الصلوة ح وعدم وجوب الاعادة وهذا الحكم مما لا اشكال فيه لانه في حال التكليف بالصلوة غير واجد للماء وان كان انتفاؤه مستندا الى اختياره فلا يتوجه اليه الخطاب باستعمال الماء لان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطابا فلا يصح توجيهه الى غير المتمكن كما حققناه في الاصول وانما يتوجه اليه الخطاب بالتيمم والصلوة معه والامر يقتضي الاجزاء فلا مجال لاحتمال الاعادة وليس هذا الامر الا من قبيل الامر الواقعي الاضطراري وقد حققنا في الاصول اقتضائه للاجزاء الثاني في ثبوت العقاب عليه وعدم ثبوته وقد وقع فيه الخلاف فعن المحقق البهبهاني في نهايته ايجاب حفظ الماء مع احتمال عدمه في الوقت فضلا عن غيره من الظن بالعدم او القطع به معللا له باستصحاب البقاء ولحق الصلوة الواجبة وكونه من الواجبات المطلقة اللازمة الصدور من المكلف على اي تقدير وانها اشد الفرائض ومما يقاس ما نحن فيه على مقدمات الحج ووافقه في المستند نظرا الى فهم العرف وجوب المقدمات من الامر بذي المقدمة ثم قال ويؤكده ما في بعض الروايات من الامر باغتسال المجدور ولو اجنب اختيارا وتيممه لو احتلم وما دل على عدم رضائه بالمسافرة الى الارض التي لا ماء فيها وانه اهلاك للدين ثم قال وهذا ظاهر ثم قال واما عدم الامر بالمأمور به بعد نفي القدرة فلعدم الامر بالواجب الذي صار ممتنعا بالاختيار فانه وان لم يكلف به بعد الامتناع ولكنه يعاقب على الترك لانه متروك بالاختيار انتهى وذهب المصنف ره في المعتبر الى عدم الاثم لانه صرح بان اراقة الماء سائغ وقطع في الجواهر حتى فيما لو علم عدم الماء في الوقت للاصل وعدم وجوب مقدمة الواجب الموسع قبل وقته سيما فيما لم يدل الشرع وقال بعد ذكر ما استند اليه المحقق البهبهاني في نهايته وهو كما ترى ثم قال وكذا قياسه على مقدمات الحج للفرق الواضح بينه وبين ما نحن فيه بتمامية الوقت له ولمقدماته ومن هنا لم يتحقق الوجوب الا مع مضي مقدار الطهارة و الصلوة ثم قال نعم ربما يقال انه يظهر من الادلة زيادة الاهتمام بالصلوة ومقدماتها كما يشعر به النهي عن السفر الى ارض لا ماء فيها وانه اهلاك للدين لكن وصول ذلك الى حد الوجوب ممنوع وعليه فيجب الطهارة ح لو مر بماء قبل الوقت مع احتمال عدمه فيه بل وكذا الطلب قبله مع احتمال عدم التيسر له فيه وكذا حفظ وضوئه عن الحدث لو كان متوضئا ونحو ذلك مما يقطع بعدمه بل لعله ما يحكى عن الاجماع على عدم وجوب الوضوء قبل دخول الوقت ح كظاهر الاخبار المعلقة له انتهى ثم ان هذا القول هو مقتضى التحليل الذي تقدم نقله عن جامع المقاصد والحق هو القول الاول فيما اذا علم عدم حصول الماء في محل الحاجة ويطرد هذا المقال في كل مقدمة لان اخراج العبد نفسه عن قابلية الامتثال والقدرة على امتثال اوامره ونواهيه مبغوض للمولى قطعا قبيح عقلا ويشهد له بناء العقلاء فان المولى لو عاقب عبده الذي قطع يده او رجله حتى ارتفع عنه التمكن من امتثال مطلوبات المولى لم يكن العقلاء يذمونه بل يلومون العبد ولهذا قلنا في الاصول ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقابا وهذا الذي ذكرناه لا يندفع بما اورد او عنده هم من الخطاب بمقدمة الواجب المشروط قبل حصول شرطه غير متوجه الى المكلف لان ما ذكرناه مبني على تفويت غرض المولى ثم ان هذا لا ينافي وجوب التيمم عند فقد الماء بعد ذلك وصحة صلوته معه وعدم وجوب الاعادة عليه لقاعدة الاجزاء المشار اليها وقد حكى العلامة ره في التذكرة بحيث لو سئل الحكم بما علل به في جامع المقاصد فانه قال فيها لو اراق الماء قبل الوقت او بجنسه لغرض او غيره تيمم وصلى ولا اعادة عليه وبه قال الشافعي واحمد لانه صلى بالمأمور به فيخرج عن العهدة وقال الاوزاعي ان ظن انه يدرك الماء في الوقت

مكفو لنا او الا تيمم فاعاد لانه مفرط انتهى ويمكن ان يكون المراد بما في جامع المقاصد من انه ليس الخطاب باستعمال الماء متوجها اليه
في حال التيمم لعدم تمكنه من الماء فلا يكون مفرطا في الاتيان بالمامور على حسب حاله بل هذا هو الظاهر هذا ولكن لا يخفى عليك ان ما
ذكرناه من الدليل لا يجري فيما لزم من المقدمات فان العقل لا يحكم بقبح ترك المقدمة المنتهى منها الى البدل كذلك العقلاء في مفروض
المقام الذي هو التفويت قبل الوقت الا ترى ان المولى لو قال لعبده اذا لم تتمكن من القيام بخدمتي فاقم مقامك ابنك ثم ان العبد قطع
رجله لم يكن للمولى ان يعاقبه على تفويت الخدمة حيث جعل ابنه بدلا منه وكان ابنه موجودا وقد اشار صاحب الجواهر ره حيث قال
في ذيل كلامه لكن قد يقوى في النفس وجوب حفظ ما تفوت الصلوة بفواته وان كان قبل الوقت كالطهورين مثلا كما يشير به حرمة
النوم لمن علم فوات الفريضة به اما لزيادة الاهتمام بامر الصلوة او بناء على ذلك في كل واجب موقت او يفرق بين ما يجعل وسيلة و
احيانا الى الاسقاط الواجب من الصلوة وغيرها وعدمه وكيف كان فهو غير ما نحن فيه فتامل جيدا انتهى هذا كله ان كان الاراقة
وما في حكمها قبل دخول الوقت واما ان كان ذلك في الوقت فيقع الكلام فيه ايضا في الموضعين الاول حكم الصلوة وفيه اقوال احدها
ما ذهب اليه العلامة ره في عد حيث قال ولو صب الماء في الوقت تيمم واعاد وتوضيحه ما ذكره في كشف اللثام من انه لو صب الماء او ملكه
غيره فاتلفه في الوقت ولا يمكنه غيره تيمم قطعا واعاد الصلوة مع الطهارة المائية عند التمكن ان عصى باتلافه لعلمه بانحصار ما عنده
ووافقه في س حيث قال ولو وهب الماء او اراقه في الوقت او ترك الطلب وصلى اعاد ومستند هذا القول امران الاول ان التيمم رخصة
فلا يناط بالمعاصي ولحيته او لا نمنع العصيان وستعرف الكلام فيه في الموضع الثاني وثانيا نمنع عدم اناطة الرخصة بالمعصية
الثاني انه بعد دخول الوقت مخاطب لفعل الصلوة بالطهارة المائية لانه متمكن منها فاذا تيمم وصلى بعد الاراقة لم يخرج عن
العهدة اذ لم يات بالمامور به على وجهه واعترض في جامع المقاصد بانه انما يتم ان لم يكن مامورا بالتيمم والصلوة عند اخر
الوقت اما مع الامر به فيتعين الاجزاء ثم اورد على نفسه بان الاجزاء انما هو بالنسبة الى الامر بالتيمم اما بالنسبة الى الامر بالطهارة
المائية وهو الامر الاول فلا ينبغي في عهدته واجاب بان هذا يتم ان لم يكن التيمم بدلا عن الطهارة المائية اذ لا يعقل وجوب
البدل والمبدل منه معا مع ثبوت البدلية فانه لا معنى لها ح ولا استفاضة بالاراقة في الوقت مع ظن وجود غيره ثم يظهر الخطا
فانه لا قضاء ح مع ان الدليل ينافي هنا ثانيهما ما عن الشهيد في البيان من وجوب الاعادة فيما اذا علم عند اتلاف الماء بانه او
فقدانه وعلل بالوجهين المذكورين والجواب الجواب ثالثها عدم الاعادة وهو خيرة الشهيد ره في الذكرى فانه قال ولو تيمم
قبل الطلب وصلى بطلا عند الشيخ ره ويشكل بحتم التيمم عند ضيق الوقت والامر المقتضي للاجزاء وكذا من وهب الماء او اراقه
في الوقت نعم لو وجد الماء في محل الطلب قوى قوله للخبر عن الصادق ع انتهى وفي كشف اللثام ما صورته ويحتمل العدم كما في هي
ونهاية الاحكام والتحرير والتذكرة للاصل ولانه اتى بما وجب عليه كمن ملك عبدا وعليه كفارة مرتبة فاعتقه او اتلفه ثم لم يقدر
الا على الصوم فانه يجزيه ولا اعادة عليه اذا وجد وهو اقوى وهو فتوى المعتبر وظاهر الاقتصاد انتهى وفي جامع المقاصد ان فيه
قوة والاعادة احوط انتهى ولا يخفى على من اعطى النظر في الكلمات المذكورة حقه ان الصواب انما هو عدم الاعادة لقضاء
الامر بالتيمم الذي هو بدل عن الوضوء بالاجزاء عن الامر بالتيمم بالاصالة وعن الامر بالوضوء بمعونة البدلية الثابتة شرعا و
ان قلنا بكونه عاصيا باتلاف الماء في الوقت وخارجه فتنبه ومما يتوهم من التذكرة في بادي الراي الفرق بين ما لو اتلفه
وبين ما امتنع من الطهر فلم يتطهر لانه قال فيها مسئلة لو اراق الماء قبل الوقت او بعده لغرض او لغيره تيمم وصلى ولا اعادة عليه الى
ان قال ولو فعل ذلك بعد الوقت لغرض فكذلك وان كان لغير غرض وجب ان يتيمم ويصلي لانه فاقد وهل يعيد الوجه المنع
لانه غير واجد فصار كما لو قتل العبد او اعتقه فانه يجزيه الصوم ويحتمل الاعادة لانه فرط باراقة الماء وتمكن من الصلوة بالوضوء
وقال الجويني ذلك في فروع المسئلة لو مر بنهر في الوقت ولم يتوضأ وبعد عنه وتيمم وصلى فالاقرب عدم القضاء وهو اقرب
وجهي الشافعية لانه لم يضيع شيئا وانما امتنع من التحصيل والتقصير في التضييع اشد ومنهم من خرج الوجهين انتهى ولكن التامل
في كلامه يعطي عدم الفرق بينهما في الحكم لانه جعل اقرب الاحتمالين في كلتا المسئلتين هو عدم الاعادة وان فرق بينهما
في كون احدهما امرا وجوديا والاخر عدميا وقد صرح المحقق الثاني ره وغيره باتحاد حكمهما وهو كذلك الثاني في كون الاراقة
وما مناها معصية فنقول قد عرفت من استدلال بعضهم بان الرخصة لا تناط بالمعاصي ان اراقة الماء في الوقت معصية و

من

كتاب الطهارة

من صرح بكونها معصية في خارج الوقت كالمحقق الثاني ره بحكم الاولوية ولكن ظاهر كلام المصنف ره في المعتبر هو الحكم بجوازها
في الصورتين لانه قال فيه اذا كان معه ماء فاراقه قبل الوقت او مر بماء فلم يتطهر و دخل الوقت فكذلك وللشافعي واحمد هنا
روايتان احديهما يعيد لانه فرط في الصلوة مع القدرة على الطهارة كاملة لنا انه صلى صلوة مستكملة الشرائط فتكون
مجزية والاراقة للماء سائغة فلا يترتب عليها لواحق التفريط انتهى احتج القول الاول بوجوه الاول انه مقتضى وجوب
الطلب اذ ليس الا الاقتدار على الماء والعلة بعينها هنا موجودة لانه اذا طلب و وجد فان جاز الاراقة كان الامر بالطلب
لغوا والا ثبت المطلوب ره وربما يقرر هذا الوجه بطريق الاولوية فيقال ان طلب الماء مع عدم وجوده اذا كان واجبا فحفظه
اتلافا الموجود منه اولى بالوجوب الثاني انه متمكن من الماء فيجب عليه الوضوء فيحرم تركه فيحرم ملزوم الترك ايضا الثالث ان
الوضوء مع القدرة واجب و هو في الفرض مقدور فيكون مقدمته التي هي حفظ الماء واجبا الرابع ما اعتمد عليه في المستند
من فهم العرف وحكم العقل بذلك من الخطابات كفهمه وحكمه بوجوب المقدمة وساير لوازم الخطابات ومفاهيمها فانه لا شك في
انه لو قال المولى لعبده كن على السطح وكان له سلم فكسره اختيارا بعد الامر يذمه العقلاء غاية الذم واستحق العقاب واللوم
عند اهل العرف وكذا اذا قال كن على السطح ان قدرت على السلم والا فكن في السرداب وكذا اذا قال له اشتر لي فرسا فان لم تجده
فحمارا فوجد في السوق فرسا موافقا المطلوب مولاه يبيعونه فلم يشتره حتى بيع من غيره ثم اشترى حمارا يذمه غاية الذم ويلوم حق الملامة
ثم قال بل التحقيق ان ذلك مقتضى وجوب مقدمة الواجب فما يدل عليه بعينه وحكم الابقاء بعينه حكم التحصيل فيكون الحكم كذا في كل
مقدمة يكون الواجب بالنسبة اليها مطلقا انتهى الخامس ظهور الادلة في الاهتمام بالنسبة الى ذلك كما يومي اليه شراؤه بما يمكن و
نحوه ولكن في المستند رد الوجه الاول من الوجوه المتقدمة بمنع الاقتضاء والثانيين بانه ان اريد التمكن حال وجود الماء فمسلم
ويمتنع التلف فيه وان اريد في الحال التي بعده فالتمكن غير معلوم بل مشروط بعدم الاتلاف وايضا ان اريد وجوب الوضوء حال
التمكن وهو الان الذي فيه فلا معنى للتكليف فيه وان اريد بعده فالتمكن ممنوع فان قيل كيف لا يتمكن مع انه لو لم يتلف لتمكن
والاتلاف باختياره فهو في الان اللاحق ايضا متمكن فيجب الوضوء فيحرم ملزوم تركه و يجب مقدمته والحاصل انه في حال وجود الماء
متمكن من الوضوء في الان اللاحق بان يبقي الماء قلنا ان كان ظرف التمكن من الوضوء في الان اللاحق هو الان السابق فهو واه
وان كان هو اللاحق فالتمكن فيه ممنوع بل هو مشروط بعدم الاتلاف نعم يتمكن في الان السابق من جعله متمكنا في اللاحق ومن
ابقاء تمكنه فيه و وجوبه عين النزاع مع انه ان اريد كون ظرف التمكن هو الان اللاحق لزم عدم جواز التيمم فيه والظاهر انه لم
يقل به احد فان قيل معنى قوله ان لم تجدوا ماء في الوقت ومقتضاه عدم التيمم المستلزم لوجوب الوضوء على من صدق عليه الواجد في
الوقت ومع وجود الماء في جزء منه يصدق عليه انه واجد الماء في الوقت فيجب عليه الوضوء ويترتب عليه لوازمه قلنا مع ايجابه
بطلان التيمم فيه انه على ذلك يكون لواجد الماء في الوقت غير ان المتمكن حين ارادة الوضوء والغير المتمكن منه ولا شك ان الثاني
مخرج حيث لا يجوز التكليف بما لا يطاق فيختص بالاول قطعا لا يفيد انتهى وانت خبير بان توجه المنع على الوجه الرابع الذي استند اليه
صاحب المستند ره من دلالة الخطاب بذي المقدمة على عدم جواز تفويت المقدمة جلي لان دلالة لفظ الامر بذي المقدمة على
وجوب مقدمته ممنوعة وانما يحكم به العقل فعدم دلالته على عدم جواز تركها اولى بالاذعان وكذلك الوجه الخامس لان الاهتمام
بالنسبة الى ذلك على وجه لا يجوز تركه قبل حال مشروعية الصلوة وتعينها ووجوب الشراء بما يمكن لا يفيد الا الاهتمام به في حال تعين الصلوة وان اراد
المستدل وجوب الشراء قبل تلك الحال صار من افراد المتنازع فيه احتج القول الثاني بامرين احدهما الاصل الثاني ان ما يستفاد من
الادلة وجوب كل صلوة في اول الوقت وان كيفية ادائها تتبع حاله في وقت ادائه واجدا للماء او فاقده وذلك لا يقتضي ايجاب حفظ الحالة
الاولى التي قارنت مبدء التكليف ولهذا كان له السفر بعد الوقت و نقل تكليفه من الاتمام الى القصر بل التخيير في اوقات الصلوة يقتضي
عكسها واعترضه في الجواهر بانه لا ريب في ايجاب الصلوة بالماء عليه باعتبار وجدانه وان كان مخيرا في ايقاعها كذلك في ساير اوقات
الصلوة والقياس على السفر يدفعه معلومية اباحته فيه ومن التخيير في الايقاع ينتقل الى جواز ذلك بخلاف ما نحن فيه ومن هنا لم
يقع الاشكال فيه من حيث ذلك وان وقع من حيث انتقال فرضه الى القصر لعموم الادلة او عدم عمومها واستصحاب ما كلف به
اولا فتجب انتهى والتحقيق ان يقال انه كان اصل الامر بالصلوة موسعا في وقتها الذي هو اول الظهر الى ما قبل الغروب بمقدار

اربع ركعات كذلك الامر بالوضوء الذي هو مقدمة لها وكذلك الامر بطلب الماء فان الامر بهما مقيد بحال القيام الى الصلوة وغاية ما
هناك انه لما كان الامر بهما من جهة كونهما مقدمتين لها وكان القيام اليها موسعا في وقتها جاء الامر بهما من اول وقتها الى اخر
وقتها على وجه التوسعة والتخيير بين الافراد التي يصح ايجادها في كل جزء من الوقت لكن بتضيق وقت الطلب في بتعين الامر به بتضيق
وقت الصلوة وبتعين الامر بها وح نقول ان اراقة الماء عند تضيق الوقت خارجة عن محل البحث اذ لا يسع احدا ان يقول بجواز
ح ضرورة ان اراقتها في المفروض عبارة عن ايجاد مقدمة الترك المحرم قطعا لان الكلام ههنا انما هو في صورة انحصار الماء
الموجود فيما اراقه وعلى هذا لا فرق بين الماء الحاصل ابتداء والماء الذي حصله بالطلب ففي هذا القسم لا نسلم ان الامر بطلب الماء
يقتضي حرمة اراقته لان تجويز اراقته عن المولى مع الامر بطلبه في ذلك الوقت بعينه لغو بل مناف لغرضه واما اراقته فيما عدا الوقت
المضيق من اجزاء الوقت الموسع فيه فان كان مما حصله بالطلب فهي داخلة في محل البحث فان المجوز يصح له ان يلتزم بالجواز نظرا الى
ان التوسعة في المامور به الذي هو الصلوة هنا توسعة في مقدماتها وان الاذن في الشيء الذي هو تاخير الصلوة اذن في لوازمه
ولازمه هنا تاخير الطهارة المائية والمفروض انه جعل لها بدلا وهو التيمم وليس الفرق بين ما قبل الوقت وما بعده الا توجه
الامر بالصلوة في الثاني دون الاول وهذا القدر لا يصلح فارقا بعد كون الامر بها ليس مضيقا بل هو موسع ماذون في تاخيره
واما ما ذكره صاحب الجواهر ره من انه لا ريب في ايجاب الصلوة عليه باعتبار وجدانه له وان كان مخيرا في ايقاعها كل في سائر
اوقات الصلوة ففيه انه ان اراد ان الصلوة بالطهارة المائية واجبة عليه في حاله الذي هو ما قبل التضيق وجوبا عينيا فهو
واضح الفساد وان اراد انها واجبة عليه تخييرا فان اراد انه مخير بين ايقاع الصلوة بالطهارة المائية بالفعل وبين ايقاعها
بالطهارة المائية في الوقت المتاخر بمعنى كون الصلوة بالتيمم في الوقت المتاخر خارجة عن طرفي التخيير اتجه عليه انه يلزم صحة الحكم بفساد
صلوته بالتيمم بعد الاراقة لعدم كونها مامورا بها ولا ماذونا فيها في الوقت المتاخر وهو واضح الفساد وقد التزم هو ره بخلافه
وان اراد انه مخير بين ايقاع الصلوة بالطهارة المائية بالفعل وبين ايقاعها في الوقت المتاخر بما امكنه من طهارة مائية او ترابية
كان اللازم ح عدم تعين ايقاع الصلوة بالطهارة المائية بالفعل فلا يلزم ان يكون اراقة الماء بالفعل محرمة لكن يشكل ما
ذكرناه بان الامر بالوضوء في الاية مطلق والواجب المطلق يجب تحصيل مقدمته فان الاراقة لا يكون ولي بعد الجواز والامر بها وان
كان موسعا الا انه في صورة الظن بعدم التمكن فيما بعد ذلك او العلم به يكون مضيقا ومع التضيق يتنجز الخطاب بعد تركه والاتلاف
فاذا ظن فقد الماء في الزمان المستقبل وجب حفظه ومع ذلك لا يخفى عليك ان وجوب الوضوء مقدمي فلا يترتب على ترك المقدمة
من حيث هي عقاب نعم يترتب عليه عقاب ترك ذي المقدمة من حيث افضائها الى تركه ومع وجود الاخرى البدلية للمقدمة لا يتحقق الترك المفضي
الى ترك ذي المقدمة ضرورة حصول الامتثال لامر الصلوة المتاتية بالطهارة عند الاتيان بها مع الطهارة الترابية نعم يترتب
العقاب على الاراقة وما في معناها على قول من قال بثبوت العقاب على ترك المقدمة الحادي عشر انه صرح جماعة بان العبرة
بالطلب في الوقت دون غيره قال في ك نقلا عن المنتهى لو طلب قبل الوقت لم يعتد به ووجب اعادته لانه طلب قبل مخاطبته بالتيمم
ثم نقل اعترافه بان ذلك انما هو اذا امكن تجدد الماء في موضع الطلب والا لم يجب عليه الطلب ثانيا وقال بعد نقله وهو جيد ان
قلنا ان الطلب انما هو في الفلوات كما هو رواية السكوني واما على رواية زرارة فيجب الطلب ما امل الاصابة في الوقت سواء كان
قد طلب قبل الوقت ام لا انتهى وقد اخذه من المصنف ره في المعتبر واعترضهما في الحدائق بقوله لا ريب ان عمل الاصحاب في هذا الباب
انما هو على خبر السكوني المذكور وجميع ما يذكرونه من فروع هذه المسئلة انما هو على تقديره ولم يذكر احد منهم حسنة زرارة في المقام
سوى صاحب المعتبر ومثله السيد المذكور ولهذا قال العلامة ره في المنتهى بعد نقل الاقوال في حد الطلب مع اقتفائه كلام المعتبر غالبا
ولم نقف في ذلك الا على حديث واحد وفي سنده قول ويمكن العمل به لاعتضاده بالشهرة الى اخر كلامه انتهى وما ذكره من كون عملهم على
رواية السكوني في محله لكن يجب تقييدها بالوقت من جهة ان المنساق من قوله فيها يطلب الماء انما هو طلب من يجب عليه الطهارة ثم
يجب تقييدها بحكم العقل بان لا يكون عالما بفقدان الماء والا كان الطلب لغوا فتحصل من ذلك ان التكليف بالطلب انما يثبت
في حق من يطلب في الوقت وهو غير عالم بفقدان الماء سواء سبق منه الطلب قبل الوقت ام لا الثاني عشر انه لو فعل ما وجب عليه من الاجتهاد
والطلب لصلوة ثم دخل وقت صلوة اخرى فلا يخلو حاله من امرين لانه اما ان يكون قد انتقل عن مكانه الاول الى غيره او لا اما الاول

فلا اشكال في انه يجب عليه الطلب للصلاة الاخرى قطعا الا ان يعلم عدم وجود الماء في جهة من الجهات الاربع او في جميعها واما على الثاني ففيه اقوال احدها ما ذهب اليه العلامة ره في عد حيث قال ولو حضرت اخرى جدد الطلب ما لم يحصل علم العدم بالطلب السابق وقال في الذكرى بمثل ذلك وثانيها ما اختاره العلامة ره فيما حكي عن التحرير حيث قال لو دخل وقت صلاة اخرى وقد طلب في الاول ففي وجوب الطلب ثانيا اشكال اقربه عدم الوجوب وثالثها ما اختاره في الذكرى من كفاية الظن بعدم الماء في سقوط الوجوب فانه قال فيها ويكفي الطلب مرة في صلوات اذا ظن العدم بالاول مع اتحاد المكان انتهى وقال في كشف اللثام بعد تقييده عبارة عد بالعلم العادي ونقل عن الشهيد ره كفاية الظن انه يجوز اتحاد المغني حجة القول الاول اما على وجوب الطلب مع انتفاء العلم بالعدم فهي عموم ادلته واما على عدم وجوبه مع وجود العلم بانتفائه فهو اصالة البراءة واستصحاب سقوط الطلب في ذلك المحل وكون الطلب مع العلم بانتفاء المطلوب لغوا حجة القول الثاني ما تقدم من الاصلين حجة القول الثالث ما ذكر في جامع المقاصد من ان مناط اكثر الشرعيات الظن وقد يشهد لذلك تضاعيف كلام الاصحاب مثل مسئلة تنازع الواردين ومثل قوله في الذكرى ويجوز النيابة في الطلب لحصول الظن وغير ذلك انتهى والذي يظهر لي ان عموم الطلب انما هو ناظر الى ابتداء الامر وليس ظاهرا في تكريره بعد ذلك فعدم ظهوره في الكيفية اولى بالاذعان ولكن المناط القطعي حاصل وهو احتمال وجود الماء فيدور الامر مداره ولا فرق في ذلك بين ما لو كانت الصلاتان مشتركتين في الوقت كالظهر والعصر والمغرب والعشاء وبين ما لم تكونا مشتركتين كالعصر والمغرب ثم انه اذا لم يجد الماء جازت له الصلاة بتيممه الاول اذا لم يتحقق له ناقض الثالث عشر انه قال العلامة ره في القواعد وكذا يتيمم لو تنازع الواردون وعلم ان النوبة لا تصل اليه الا بعد فوات فوات الوقت وقال في جامع المقاصد ظاهر العبارة انه يتيمم لذلك مع السعة ويصلي وهو مشكل بناء على ان العذر اذا كان مرجو الزوال انما يجوز التيمم مع الضيق والعلم بان النوبة لا تصل اليه الا بعد خروج الوقت على تقدير صحته حصوله لا يقتضي عدم جواز حصول الماء بطريق اخر لامكان حصوله ببيع او هبة ونحو ذلك وربما ظهر بطلان علمه الاول في ثاني الحال وهذا اوجه وقد نبه عليه في المنتهى انتهى وعندي ان ما ذكره بقوله والعلم بان النوبة لا تصل اليه وان كان صحيحا الا انه لا يليق كثيرا وقع لان اصل العنوان انما هو من باب المثال والعلم بان النوبة لا تصل اليه بمنزلة ان يعلم انه لا يصل الى الماء الا بعد فوات الوقت فيسقط ما اورده هذا وربما قيل ان كلام العلامة ره ناظر الى خلاف الشافعي حيث اوجب الصبر الى انتهاء النوبة اليه ولو بعد فوات الوقت وليس ناظرا الى التجويز في سعة الوقت الرابع عشر انه قال المصنف ره في المعتبر من يمنعه زحام وحبس عن مصر كالحطاب والحراث لو حضرته الصلاة ولا ماء فان امكنه العود ولما يفت مطلوبه عاد ولو تيمم اجزء وان لم يمكنه الا بفوات مطلوبه ففي التيمم تردد اشبهه الجواز دفعا للضرورة ولا اعادة لان طهارته مشروعة وصلاته مامور بها انتهى وقال في جامع المقاصد ومتى فاته بالطلب غرض مطلوب كما في الحطاب والضائع لم يبعد القول بسقوط الطلب انتهى للضرورة ومن المعلوم ان المصنف ره لم يرد بقوله من يمنعه زحام وحبس عن مصر تخصيص الحكم بما ذكره من الموضوع وانما ذكره من باب المثال فهو مطابق لما في جامع المقاصد ثم انه احتج بعضهم لهذه الدعوى بحصول الضرر العادي ومحله انه اراد بقوله للضرورة وبه احتمال عدم الجواز لصدق الوجدان والقدرة وشغل الذمة بالعبادة فلا تبرء الا بمبرئ يقيني قوله ولو اخل بالطلب حتى ضاق الوقت اخطأ وصح تيممه وصلاته على الاظهر اعلم انهم اختلفوا في صحة التيمم ممن ترك الطلب قال الشيخ في ط وان تيمم قبل الطلب مع التمكن منه لم يعتد بذلك التيمم وقال في ف طلب الماء واجب ومتى تيمم من غير طلب لم يصح تيممه انتهى وقال المصنف ره في المعتبر قال الشيخ ره لو اخل بالطلب لم يصح تيممه ويلزم على قوله لو تيمم وصلى ان يعيد وفيه اشكال لان مع ضيق الوقت يسقط الطلب ويتحتم التيمم فيكون مجزيا وان اخل بالطلب في وقت السعة لانه يكون مؤديا فرضه بطهارة صحيحة وصلاة مامور بها وابلغ منه من كان معه ماء فهرقه او اراقه انتهى وفي الحدائق وصف قول المصنف ره بالشهرة وقال فيها المشهور بين الاصحاب ره انه لو اخل بالطلب حتى ضاق الوقت ثم تيمم وصلى فانه قد اخطأ وصح تيممه وصلاته اما الخطاء فظاهر لاخلاله بما وجب عليه من الطلب واما صحة تيممه وصلاته فالوجه فيه ان الطلب يسقط مع ضيق الوقت ويجب على المكلف في تلك الحال التيمم لانه غير واجد الماء كما هو المفروض واداء الصلاة بتلك الطهارة وقد فعل وامتثل والامتثال الامر يقتضي الاجزاء انتهى ولكن يقع البحث في موضعين مما ذكره احدهما ان المراد بقوله فانه قد اخطأ ان كان هو كونه عاصيا معاقبا اتجه عليه المنع من جهة ان الطلب

انما هو من قبيل المقدمات وهي مما لا يترتب العقاب على تركها وثانيهما ان اقتضاء امتثال الامر للاجزاء هنا قد يكون بالنظر
الى الامر الظاهري وهذا مما لا اشكال فيه وقد يكون بالنظر الى الامر الواقعي وهذه ايضا مما لا اشكال فيه هنا لانه لا يخلو
اما ان يلتزم بوجود الامر او يلتزم بعدمه فعلى الاول لا مناص عن الالتزام بالاجزاء وبعد تسليم كون المامور به بالامر الظاهري
بدلا عن الواقعي وعلى الثاني لا بد من الحكم بفساد التيمم والصلوة راسا لكن الامر بالتيمم عند ضيق الوقت موجود والاعادة
ثانيا يتوقف على قيام دليل عليه وهو مفقود فتنبه قال في ك يمكن ان يحمل كلام الشيخ ره على ما اذا اخل بالطلب في تيمم مع
السعة فان تيممه لا يصح قطعا انتهى وكلام الشيخ ره وان كان ظاهره مطلقا الا ان ما ذكره من الحمل قريب فرع الاول
انه لو اخل بالطلب حتى ضاق الوقت فتيمم وصلى ثم وجد الماء في محل الطلب من الفلوات او مع اصحابه الباذلين له او في رحله
فهل يحكم بصحة ما فعل من التيمم والصلوة او يجب عليه القضاء قولان اختار اولهما المحقق الاردبيلي ره وصاحب ك وصاحب الحدائق
ره نظرا الى انه مامور بالتيمم في ذلك الوقت والاتيان بالصلوة معه والامر يقتضي الاجزاء ولكن المشهور هو الثاني كما في ق و
المستند لما رواه الشيخ ره عن ابي بصير قال سئلته عن رجل كان في سفر وكان معه ماء فنسيه وتيمم وصلى ثم ذكر ان معه ماء قبل ان
يخرج الوقت قال يتوضا ويعيد الصلوة قال في ك وهي مع ضعف سندها بعثمان بن عيسى واشتراك ابي بصير وجهالة المسئول انما
تدل على الاعادة اذا نسي الماء في رحله وتيمم وصلى ثم ذكر في الوقت وهو خلاف محل النزاع انتهى وهو جيد لان محل النزاع
هو ما لو تعمد ترك الطلب حتى ضاق الوقت عن استعمال الماء فان من يقول بعدم الاعادة يستند الى انه وان عصى الا انه في حال
ارادة التيمم لا يسعه الا ذلك فهو مامور به والامر يقتضي الاجزاء والقائل بالاعادة لا مستند له الا ان يقول ان عصيانه
مانع من اجزاء ما اتى به ولا وجه له الثاني انه لو نسي الماء في رحله وصلى بالتيمم قيل فيه بالاجزاء وهو المحكي عن علم الهدى والخلاف
والمصنف ره في المعتبر وقيل يعيد مطلقا وهو ظاهر الشهيد ره في الذكرى بل يظهر من كلامه ان هذا القول هو المشهور وقيل ان
اجتهد وطلب لم يعد والا اعاد وهذا القول خيرة الشيخ ره حجة القول الاول وجوه احدها عموم قوله ع رفع عن امتي الخطاء وفيه
انه لا يفيد الا نفي توجه الخطاب التكليفي في حال الخطاء واما نفي توجه الخطاب الوضعي الذي منه الاعادة هنا فلا وثانيها
ما تمسك به المصنف ره في المعتبر من انه صلى بتيمم مشروع فلم يلزم الاعادة ولا يرد عليه انه من قبيل الامر الظاهري العقلي لانه نشأ
من اعتقاده الغير المستند الى دليل ولا امارة لان الامر الظاهري انما هو فيما كان اعتقاده مخالفا للواقع وفيما نحن فيه وان كان
هو مخطئا في اعتقاد عدم الماء الا انه لما كان ضيق الوقت مامورا بالتيمم وقد اتى به فالامر هنا من قبيل الواقعي الاضطراري بذلك
على هذا انه لو ذكر عند ارادة التيمم لم يجب عليه الا ذلك وثالثها ان النسيان لا طريق الحازم اليه فصار كعدم الوصلة الى الماء
حجة القول الثاني وجهان احدهما ما في الذكرى من انه مفرط فيتوجه الاعادة وفيه منع الصغرى وكذا الكبرى وثانيهما ما في رواية
ابي بصير عن الصادق ع يتوضا ويعيد ويرد بوجهين احدهما ما ذكره المصنف من ان في سندها العمار بن موسى وهو ضعيف فهي
اذن ساقطة واجاب عنه الشهيد ره في الذكرى بان الشهرة تدفع ضعف السند وثانيهما ما ذكره صاحب ك حيث قال المحقق عندي
ان ظاهر الخبر المشار اليه هو الاعادة في صورة النسيان مع سعة الوقت طلب ام لم يطلب والواجب هو العمل به وضعفه بالاصطلاح
مجبور بالشهرة كما ذكره في الذكرى واخبار الطلب يجب تخصيصها بالخبر المذكور ثم قال ومنه يظهر ضعف ما اختاره في المعتبر ثم قال
نعم لو كان التذكر حال الضيق فالحجة الاجزاء بما فعل كما تقدم وهو خارج عن مورد الخبر كما عرفت ثم قال واما قوله في المعتبر لنا
انه صلى بتيمم مشروع فان اراد ولو في حال السعة فهو مجرد مصادرة وان اراد في حال الضيق فهو صحيح لما سلف انتهى وما ذكرنا
في ذيل الكلام هو القول الفصل فان عنوان المسئلة بحسب الظاهر مطلق والتفصيل منه حجة القول الثالث هو الجمع بين رواية
ابي بصير ورواية الطلب واجيب بان هذه الرواية مخصصة لاخبار الطلب الثالث انه لو كان الماء موجودا عنده فاخل باستعماله
حتى ضاق الوقت عن استعماله فهل ينتقل الى التيمم ويؤدي او يتطهر بالماء ويقضي ويفصل بين ما لو كان الماء موجودا عنده بحيث
لو استعمله خرج الوقت فالثاني وبين ما لو كان الماء بعيدا عنه بحيث لو سعى اليه لخرج الوقت فالاول اقوال اختار اولها العلامة ره
فيما حكي عن المنتهى وثانيها المصنف في المعتبر وثالثها المحقق الثاني في جامع المقاصد ويتم على ذلك في المستند حجة القول
الاول امور احدها ما استند اليه فيما حكي عن المنتهى من ان في صحيحة حماد بن عثمان هو بمنزلة الماء وانما يكون بمنزلته لو ساواه

في جميع احكامه ولا ريب انه لو وجد الماء وتمكن من استعماله وجب عليه الاداء فكذا لو وجد ما ساواه وربما اورد عليه بمنع
عموم المنزلة في الصحيحة المذكورة لانه قال فيها سألت اباعبد الله عن الرجل لا يجد الماء يتيمم لكل صلوة فقال لا هو بمنزلة الماء
ووجه الشبه عبارة عن خصوص استمراره وجواز الاتيان بالصلوات الاخر معه ولكن الانصاف ان اللفظ ظاهر في العموم والسياق
ايضا مساعد عليه ثانيها ما في صحيحة الحلبي ان رب الماء هو رب الصعيد نظرا الى كونه كناية عن اتحادهما في جميع الاحكام لكن يتجه عليه المنع
من ذلك نظرا الى ما قدمناه سابقا من تفسيره بان من امر بالماء امر بالتراب ولا يلزم منه تخصيص كون المورد مما امر الله فيه بالتيمم
التراب ثالثها ما في صحيحة جميل ان الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا ويرد عليه ان التشبيه راجع الى اصل الطهورية وهو
ساكت عن بيان كيفيتها رابعها ما تمسك به في الحدائق من ان المكلف مامور بالصلوة في وقتها اتفاقا وانما غاية الامر ايجابها بالطهارة
المائية ان امكنت والا فالترابية لما دلت عليه الاخبار المستفيضة وحيث انه لم يتمكن من المائية هنا تعينت الترابية كما لو وجد
مائيا يلزم السعي اليه خروج الوقت فانه يتيمم اتفاقا انتهى وربما يقرر هذا الوجه بتقرير اخر فيقال ان الصلوة واجبة في الوقت فاما ان
يجب بدون الطهور او مع المائية او الترابية والاول باطل والثاني تكليف بما لا يطاق فلم يبق الا الثالث واورد عليه بمنع وجوب
الصلوة في الوقت وقد خرج من العمومات الدالة عليه ما اذا لم يتمكن من ايقاعها متلبسة بما ثبت طهوريته قطعا وهنا كذلك لعدم
التمكن من ايقاعها متلبسة بالطهارة المائية وعدم ثبوت طهورية الترابية للمورد ولا يلزم منه عدم كونه معاقبا لو اخل عمدا
بل هو كعبد ترك الذهاب الى الحج حتى دخل وقت لا يمكنه الوصول الى الموقف خامسها ما في الحدائق ايضا من انه لا ريب في ان مشروعية
التيمم انما هي للمحافظة على ايقاع الصلوات في اوقاتها والا كان الواجب مع فقد الماء او تعذر استعماله تاخير الصلوة عن وقتها
الى ان يتمكن من استعماله فيقضي الصلوة كما هو مقتضى كلام هذا القائل والمعلوم من الشرع خلافه فمجرد وجود الماء في الصورة
المذكورة المفروضة مع استلزام استعماله لخروج الوقت في حكم العدم ويرد عليه المنع من ثبوت كون علة التيمم هي المحافظة على
الوقت بل هي علة مستنبطة ولكن الانصاف انها قطعية معلومة من الشرع ولهذا اطبق القائلون بوجوب السورة على جواز تركها
عند ضيق الوقت مع كونها من اجزاء الصلوة سادسها ان المقصود الاصلي انما هو الصلوة في الوقت والطهارة مقصودة
بالعرض ولا يترك ما بالذات لتحصيل ما بالعرض الذي له عوض ويتجه عليه انه مجرد استحسان واستبعاد فلا حجة فيه مضافا الى
انه مصادرة لانه يمكن معارضته بان الصلوة مع الطهارة مقصودة بالذات وكونها في الوقت مقصود بالعرض وليس احد الدعويين
اولى من الاخرى لان الوقوع في الوقت من جملة الشرائط كالطهارة سابعها ان الله سبحانه اختار وقوع الصلوة في الوقت على طهارة
الثوب والبدن والقيام والاستقرار والقراءة والاستقبال وغير ذلك من الاجزاء والشرائط والطهارة المائية ايضا مثلها
ومرجع هذا الدليل الى الاستقراء او القياس على سائر الشرائط والاجزاء وهذا المقدار يكفي في سقوطه ثامنها ان التمكن من
الاستعمال شرط في وجوب المائية وهو هنا مفقود لعدم رضا الشارع بفوت الصلوة واورد عليه بانه مصادرة لمنع عدم
رضاه بفوتها في الوقت وان لم يكن راضيا مثلا انتفاء التمكن حجة القول الثاني ان الصلوة مشروطة بالطهارة والتيمم انما
يسوغ مع العجز عن استعمال الماء والحال ان المكلف واجد للماء متمكن من استعماله غاية الامر ان الوقت لا يتسع لذلك ولم يثبت
كون ذلك مسوغا للتيمم حجة القول الثالث امران الاول ما ذكره في جامع المقاصد في طي قوله والذي يقتضيه النظر استعمال الماء
لانتفاء شرط التيمم وهو عدم الوجدان ولم يثبت ان فوات الاداء سبب لمنع استعمال الماء ويطرد ذلك فيما لو ضاق الوقت عن
ازالة النجاسة وستر العورة وفعل شيء من الواجبات كقراءة السورة وتسبيح الركوع والسجود والتشهد ونحو ذلك وان كان بعض هذه
الامور قد يخالف البعض في الحكم ويقرب منه ما لو وهب الماء او اراقه في الوقت او دخل الوقت وهو متطهر فاحدث باختياره نعم لو كان
الماء بعيدا عنه بحيث لو سعى اليه لخرج الوقت فتيمم وصلى مع الضيق فلا اعادة عليه لصدق عدم الوجدان انتهى واعترض فيما حكي
عن روض الجنان بما نصه وانت خبير بان المراد بوجدان الماء في باب التيمم وفي الاية فعلا او قوة ولهذا يجب على الفاقد الطلب
والشراء لصدق الوجدان ولو كان المراد الوجدان بالفعل لم يجب على ذلك لانه يصدق شرط في جواز التيمم عدم الوجدان فلا اثم ح
ما ذكره من الفرق لصدق الوجدان في الصورتين بالمعنى المعتبر شرعا فلا بد من الحكم بابقائهما اما بالتيمم كما ذكره المصنف ره
او بالطهارة المائية كما ذكره المحقق ره انتهى الثاني ما تمسك به في المستند من مرسلة العلاء عن رجل جنب ولم يقدر على الماء و

حضرت الصلوة فيتيمم بالصعيد ثم يمر بالماء ولم يغتسل وانتظر ماء آخر وراء ذلك فدخل وقت الصلوة الاخرى ولم ينته الى الماء
وخاف فوت الصلوة قال يتيمم ويصلي فان تيممه الاول قد انتقض حين مر بالماء ولم يغتسل وتقريب الدلالة على ما ذكره هو ان
قوله ولم ينته الى الماء الخ يشمل من علم وجود الماء ولم يمكنه الوصول اليه الا بفوات الوقت وفيه مع ارسال الرواية انها
انما تصلح لرد القول بوجوب الطهارة المائية ولا تصلح لرد القول بوجوب التيمم مطلقا لان القائل به لا ينفي وجوبه في هذه
الصورة حتى تكون الرواية حجة عليه بل يقول بوجوبه في غير هذه الصورة ايضا وبما لو كان الماء حاضرا عنده لكن
يضيق الوقت عن استعماله والصلوة بالطهارة المائية هذا والمختار هو القول الاول والعمدة فيه صحيحة حماد بن عثمان والوجه
من ادلته المتقدمة ويؤيده صحيحة زرارة عن احدهما اذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت بعد توجيهها بما في جامع
المقاصد من ان المراد بها تحديد زمان الطلب لا مقداره لان الطلب قبل الوقت لا يجزي لعدم توجه الخطاب الا اذا بقي
في مكانه ولم يتجدد له شك ويؤيده ايضا رواية زرارة عن احدهما قال قلت رجل دخل الاجمة ليس فيها ماء وفيها الطين
ما يصنع قال يتيمم فانه الصعيد قلت فانه راكب ولا يمكنه النزول من خوف وليس هو على وضوء قال ان خاف على نفسه وخاف
فوات الوقت فليتيمم يضرب بيده على اللبد او البرذعة ويتيمم ويصلي ووجه التأييد ان مورد الرواية وان كان هو صورة عدم التقصير الا انه
ليس الفرق بينها وبين ما نحن فيه سوى المخالفة بترك استعمال الماء وقد قدمنا ان المخالفة بترك استعمال الماء لا يمنع من توجه الامر
بالتيمم بعد حصول الاضطرار اليه هو لم ولا فرق بين عدم الماء اصلا ووجود ما لا يكفيه للطهارة ثم هذا الحكم مما لم ينقل فيه خلاف
صريح من احد من اصحابنا وقال في التذكرة لو كان معه من الماء ما لا يكفيه لطهارته من الجنابة تيمم وهو قول اكثر العلماء ولم ينقل الخلاف
الا من بعض العامة وقال في الفرع الثاني من فروع المسألة ما لفظه المحدث اذا وجد من الماء ما يكفيه لبعض الاعضاء لم يجب استعماله فيه عندنا
قطعا وبه قال ابو حنيفة الى ان قال لكن حكي عن العلامة انه قطع في نهاية الاحكام بان المحدث لو وجد من الماء ما لا يكفيه لطهارته
لم يجب استعماله بل يتيمم واحتمل في الجنب مساواته للمحدث ووجوب صرف الماء الى بعض اعضائه لجواز وجود ما يكمل به الطهارة قال والموالاة
ساقطة هنا بخلاف المحدث ثم ان اطلاق عبارته للصورة يقتضي عدم الفرق في الطهارة بين الوضوء والغسل وحكي التصريح بهذا التعميم
عن المنتهى وانه اسنده الى علمائنا ثم انهم استدلوا على هذا الحكم بالكتاب والسنة اما الاول فهو قوله تعالى فان لم تجدوا ماء نظرا الى ان
المتبادر منه نفي وجدان ما يكفي في الطهارة كقوله تعالى في كفارة اليمين فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فان المراد والله اعلم فمن لم يجد
اطعام عشرة مساكين ولهذا لم يجب اطعام البعض لو تمكن منه وهذا الاستدلال قرره بعضهم بوجه اخر وهو ان ما لا يكفي من الماء
بمنزلة العدم لعدم مشروعية بعض الطهارة ولا تلفيقها من الماء والتراب فيتيمم لانه لم يجد والمتبادر ارادة ما يكفي كقوله
تعالى في كفارة اليمين فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام لعدم وجوب اطعام البعض وفيه ان المتبادر اذا كان هو ما يكفي فالماء الكافي
مفقود حقيقة فلا حاجة الى المقدمة اعني كون ما لا يكفي بمنزلة العدم مضافا الى انه بعد ثبوت عدم مشروعية تبعيض الطهارة ولا
تلفيقها يتم المطلوب ولا حاجة الى ضم الآية فيكون كل منهما دليلا مستقلا واما الثاني فمنه صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما في رجل
اجنب في سفر ومعه ماء قدر ما يتوضأ به قال يتيمم ولا يتوضأ به ولو كان غسل البعض واجبا مع التمكن منه لبينه ومنه صحيحة
الحلبي انه سئل الصادق ع عن الرجل يجنب ومعه قدر ما يكفيه من الماء لوضوء الصلوة ايتوضأ بالماء او يتيمم قال لا بل يتيمم
الا ترى انه جعل عليه نصف الوضوء ووجه الدلالة فيهما على حد سابقتها الا ان في ذيلها ما يحتاج الى البيان قال في الوافي انما نشأ
هذا السؤال من اعتقاد السائل كون الوضوء افضل من التيمم وكونه مقدورا للجنب فاجابه ع بمنع كونه افضل على الاطلاق بل التيمم
للجنب افضل من الوضوء لانه مأمور بالتيمم غير مأمور بالوضوء مع ان في التيمم من الطهور نصف ما في الوضوء حيث اسقط الممسوحان
واثبت المغسولان فان الدين لا يقاس فقوله ع افضل لا ينافي كونه متعينا عليه لانه انما قابل به ما اعتقده السائل ولم يرد به
اثبات بعض الفضل للوضوء انتهى ومنه ما عن يه عن محمد بن حمران وجميل بن دراج في الصحيح انهما سألا الصادق ع عن امام قوم
قد اصابته جنابة في السفر وليس معه من الماء ما يكفيه للغسل ايتوضأ بعضهم ويصلي بهم فقال لا ولكن يتيمم الجنب ويصلي بهم فان
الله عز وجل جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا قال في الحدائق ورواه الصدوق في الصحيح مثله الا انه ترك بعضهم وهو اظهر في الاستدلال
انتهى ولكنك خبير بان هذا انما يتجه لو كان الجنب المذكور فاعلا لقوله يتيمم محذوفا وكان فاعل ضمير ايتوضأ عائدا الى الامام الجنب

فوجه

كتاب الطهارة

لو بني في اللفظ على سقوط بعضها من قلم الناسخين سهواً ثم اني اقول ان النصوص واضحة الدلالة على وجوب التيمم فيما نحن فيه
وهي وان تضمنت وجوب التيمم على من وجب عليه الغسل لكن لم يفصل احد بينه وبين المحدث بالاصغر بوجوب التيمم في الاول
دون الثاني والآية ظاهرة فيما ذكرنا هنا من التفسير فالحق هو هذا القول ويؤيده انه قال الشيخ (ره) في الخلاف اذا كان معه في السفر من
الماء ما لا يكفيه لغسله من الجنابة تيمم وصلى وليس عليه اعادة وكذلك القول في الوضوء ثم حكى اقوال العامة ثم قال دليلنا اجماع
الفرقة فانهم لا يختلفون فيه انتهى وفي كشف اللثام ولو وجد اي ملك بعض الماء وتمكن من استعماله وجب عليه شراؤه او التيابه في تحصيله
بما امكنه من غير ضرر ويسقط له فان تعذر تيمم وجوباً اتفاقاً فلا يغسل بعض الاعضاء الذي يفي به ماؤه لا الكل والظاهر اجماعنا
عليه كما يظهر من التذكرة والمنتهى انتهى وبعد ذلك كله لا يبقى للاحتمال الذي تقدم حكايته عن العلامة (ره) وجه مضافاً الى
ان ما ذكره خروج عن محل البحث من جهة انه انما يتم عند رجاء الوصول الى ما يكمل به الغسل والمفروض انحصار الماء فيما عنده
بحيث لا يمكنه غيره كما لا يبقى وجه لما عن بعض العامة من انه يجب استعمال الماء ليحصل التلف فيصدق عليه انه ليس واجداً للماء
وبما ذكرناه ايضاً يعلم سقوط ما في المستند فانه قال بعينه فانتصر وفي الروض انه ربما يحكى عن الشيخ (ره) في بعض اقواله التبعيض فان
كان مراده ان يطهر ما يفي به الماء به وغيره بالتراب فهو خلاف ظاهر الآية في بادي النظر الا ان الاجماع على الارتباط وعدم كون
غسل كل عضو واجباً مستقلاً وظهور ذلك من الاخبار ايضاً يدفعه وان كان مراده صرف الماء في بعض الاعضاء مع التيمم التام كما احتمله
في نهاية الفاضل والحبل المتين في الغسل فهو نحو الميسور لا يسقط بالمعسور مع عدم المانع منه في الغسل من بطلانه بفوات الموالاة فيه
الا ان عمدة دليله كما ذكرنا امران مضافاً الى ظاهر الصحاح الثلث لابن مسلم والحلبي وجميل ورواية الحسين بن ابي العلاء بطرقه انتهى
مضافاً الى ان قاعدة الميسور على تقدير تسليم جريانها في المركبات ودلالة الاخبار عليها على ذلك لا تجري في المقام بعد اعترافه بقيام
الاجماع على الارتباط وعدم كون غسل كل عضو واجباً مستقلاً لانها انما تجري في المركبات التي لم يعلم من جانب الشارع في صحتها
ارتباط بعضها من بعض تنبيهات الاول ان ما ذكرناه انما هو فيما اذا كان مكلفاً بطهارة واحدة ولم يف الماء الموجود بها
واما اذا كان مكلفاً بطهارتين وكفى الماء باحديهما دون الاخرى كالوضوء والغسل في الحيض والنفاس على ما هو المشهور
المنصور فان كفى للوضوء خاصة تعين قطعاً وان كفى للغسل ففي المستند انه يتخير على الاظهر لانهما فرضان مستقلان ولا مرجح
ان الاحوط ان لم يكن اقوى هو تعين الغسل لكونه رافعاً للحدث الاكبر الذي اغلظ من الحدث الاصغر كما يدل عليه ملاحظة لسانها
ثم ان هذا اذا كانت الطهارتان من جنس واحد بمعنى كونهما رافعتين للحدث واما ان كانتا مختلفتين بان كانت احديهما لازالة الخبث
والاخرى لرفع الحدث فتوضيح القول انه قال المحقق (ره) في المعتبر لو كان على جسده نجاسة ومعه ما يكفيه لازالتها او للوضوء ازالها به
وتيمم بدلاً من الوضوء ولا اعلم في هذا خلافاً بين اهل العلم لان للطهارة بدلاً وهو التيمم ولا كذلك ازالة النجاسة وكذا لو كان
عليه غسل وعلى جسده نجاسة والماء يكفي لاحدهما ازال النجاسة وتيمم للغسل وكذا لو كانت النجاسة في ثوبه وعليه حدث غسل ثوبه
بالماء وتيمم وحكي عن احمد بن حنبل انه يتطهر ولا يغسل الثوب لان رفع الحدث آكد في الصلوة من ازالة الخبث عن الثوب وهو ضعيف
لان ازالة النجاسة مع القدرة واجب ولا بدل لها فان ازالتها فتعين لها انتهى وقال في التذكرة لو قصر الماء عن ازالة النجاسة
عن بدنه والوضوء وكفى احدهما صرفه في ازالة النجاسة اجماعاً لانه لا بدل لها وتيمم وكذا الغسل وكذا لو كانت النجاسة على الثوب
وليس غيره وعن احمد لا يغسل الثوب لان رفع الحدث آكد وهو باطل لوجود البدل هنا بخلاف نجاسة الثوب ثم قال (ره) لو صرف
الماء في الوضوء وعليه او على ثوبه نجاسة ففي الاجزاء اشكال اقربه ذلك ان جوز وجود المزيل في الوقت والا فلا انتهى و
الوجه انه لم يأت بالمأمور به وقال في الحدائق انهم صرحوا بان ما ذكر من الحكم وهو وجوب تقديم ازالة النجاسة والتيمم مخصوص
بوجود ما يتيمم به والا وجب الوضوء بذلك الماء والصلوة بالنجاسة وهو مما لا اشكال فيه على القول المذكور وصرحوا ايضاً
بتقييد الحكم بالنجاسة الغير المعفو عنها وبكون الثوب لو كانت النجاسة عليه مما يضطر الى لبسه والجميع مما لا اشكال فيه انتهى
ولم نجد في المسألة من حام حول الانكار سوى صاحب الذخيرة فانه بعد نقل مقالة الاصحاب قال وانت خبير بانه للقائل ان يقول
ان الشارع قد قيد جواز التيمم بعدم وجدان الماء والماء في الصورة المفروضة موجود وزعم البدلية على اطلاقه ممنوع اذ غاية ما
يفهم من الاخبار ثبوت البدلية مع فقد الماء بالكلية او التضرر باستعماله وكل منهما مفقود في محل النزاع على ان دعوى

البدلية معارض بتجويز الشارع الصلوة في النجاسة مع تعذر ازالتها او عاريا على الخلاف في المسئلة او تقديم احد هما في استعمال
هذا الماء الموجود على الآخر يحتاج الى دليل ولا اعلم لهم دليلا وراء الاجماع المدعى ولا اعتماد عليه لا يخلو عن مجازفة هذا كلامه ره ولا
يخفى عليك ان انكار الاعتماد على الاجماع في مثل هذه المسئلة مبتنى على اختلال الطريقة فالحق ما ذهب اليه الجماعة الثاني انه لو امكن
مزج الماء الذي لا يكفى للطهارة بالمضاف على وجه لا يسلبه الاطلاق فهل يجب المزج والتطهر به ام يجوز ترك المزج والانتقال الى
التيمم المنقول عنهم ره في المسئلة قولان نعم جمع من المتأخرين منهم العلامة ره الاول وعن جماعة من المتقدمين كالشيخ ره الميل
الى الثاني وربما يبنى الخلاف على الخلاف في مقتضى الآية فان فسر عدم وجود الماء بكون المكلف في مكان لا ماء فيه فالمتجه قول
الشيخ ره بالانتقال الى التيمم لانه يصدق على هذا انه حيث ان الماء لا يكفيه انه غير واجد الماء فيصير فرضه التيمم وان فسر بعدم
التمكن من الماء فالمتجه ما ذكره العلامة ره لصدق التمكن بالمزج كصدقه بالسعى والطلب وعن بعض المحققين ره انه بنى القولين
المذكورين على ان الطهارة بالماء في الصورة المفروضة هل هو من قبيل الواجب المطلق فيجب المزج اذ ما لا يتم الواجب المطلق
الا به وهو مقدور فهو واجب او انها واجب مشروط بوجود الماء وتحصيل مقدمة الواجب المشروط غير واجب واقول لا بد
من تنقيح المبنى وتعيينه والا فمجرد الترديد والاحتمال لا يجدى في تحصيل الفتوى اما المبنى الاول فتوضيح القول فيه انه يستفاد
من كلمات اهل العلم في تفسير الآية وجوه ثلثة احدها ان عدم وجدان الماء عبارة عن كون المكلف في مكان لا ماء فيه ثانيها
ان وجدان الماء عبارة عن كونه تحت يده وسلطنته فيكون عدم الوجدان عبارة عن عدم تحقق هذا المعنى والوجدان بهذا
التفسير اخص من الاول لان مجرد كون الانسان في مكان فيه الماء لا يقتضى كونه تحت يده وسلطنته كما لو كان تحت يد سلطان
او في بئر بعيدة القعر لا يمكن النزول اليه ولا الاستقاء منه وهكذا او ثالثها ما حكاه في مجمع البحرين عن بعض المفسرين من انه
يمكن ان يراد بعدم وجدان الماء عدم التمكن من استعماله وان كان موجودا فيسرى الحكم الى كل من لا يتمكن من استعماله كفاقد الثمن
او الآلة والخائف من لص او سبع ونحوهم ثم حكى عنه انه قال ان هذا التفسير وان كان فيه تجوز الا انه المستفاد من كلام محققى
المفسرين من الخاصة والعامة انتهى واستجوده صاحب المجمع بعد حكايته ومعلوم ان التفسير الاخير فيه تجوز كما اعترف به المدعى و
ان مجرد مصير محققى المفسرين من الفريقين لا يصلح قرينة على صرف اللفظ عن معناه الحقيقى الى المجازى فلا وجه للالتزام به واما
التفسير الاول فالظاهر اشتماله على التجوز ايضا اذ لا يقال للفقير الذى رأى الدراهم والدنانير في دكان الصراف انه وجدها وكذا من
رأى الحلى في دكان الصائغ وكذا لا يقال للمعدم الذى سكن بلدا لاغنياء انه واجد المال بل يصدق عليه ذلك ويقولون انه ليس من
التجوز المأنوس استعماله فالمتعين هو التفسير الثاني واللازم عليه هو عدم وجوب المزج في المفروض لان معنى الوجدان انما هو
التمكن بمعنى الحصول بالفعل لا مجرد القدرة التى هى عبارة عن شانية التحصيل فتدبر واما المبنى الثاني فمقتضى التحقيق هو كون
الواجب الذى هو الغسل والمسح واجبا مطلقا حيث تعلق الامر بالغسل الذى لا يتحقق الا بالماء ولم يقيد باشتراط وجود الماء
ومعلوم انه اذا شك في التقييد فالاصل عدمه ومقتضى ذلك هو الاطلاق ولا يتوهم ان التقييد بقوله تع فان لم تجدوا ماء
يجعل الجملة بمنزلة ان يقال فاغسلوا ان وجدتم الماء لانا نقول ان قوله تع فان لم تجدوا لا يستلزم تعين كون الامر بالغسل
والمسح مشروطا لان ذلك التقييد يلائم كلا من الامر بالغسل على وجه الاطلاق والامر به على وجه الاشتراط فلو قيل يجب عليكم
الغسل وتحصيل الماء لاجله فان لم تجدوا ماء فتيمموا كان صحيحا من القول كما انه لو قيل ان وجد عندكم الماء فاغسلوا وان لم
تجدوا ماء فتيمموا كان صحيحا ايضا ونحن نقول ان مقتضى هذا المبنى هو وجوب المزج في مفروض المقام وهذا هو المعول عليه و لا
ينافيه عدم تأتى الوجوب من الوجه الاول ويؤيده الخبر ما دل على وجوب طلب الماء في الارض الحزنة والسهلة كل على ما
يليق به وما دل على وجوب شرائه ولو بثمن غال وقوله الثاني عدم الوصلة اليه فمن عدم الثمن كمن عدم الماء وكذا ان وجده
بثمن يضر به في الحال وان لم يكن مضرا به في الحال لزمه شراؤه ولو كان باضعاف المعتاد وكذا القول في الآلة اعلم ان عدم الوصلة
الى الماء مع وجوده يتحقق بامور يرجع بعضها الى فقد المقتضى وبعضها الى وجود المانع العقلى وبعضها الى وجود المانع الشرعى
احدها العجز عن الحركة المحتاج اليها في تحصيله لكبر او مرض او ضعف قوة ولم يجد معاونا باجرة مقدورة ويدل عليه مع التكليف
بما لا يطاق مع عموم بدلية التراب عن الماء وصدق عدم الوجدان ثانيها ان يخاف من السعى اليه على نفسه لا الاجماع المحصل والمنقول

كتاب الطهارة

في كلام جماعة وكذا لو خاف عجزه على نفسه بذهابه من مصر الى تحصيل الماء لظاهر الاجماع ولزوم العسر على ذلك الغير بل الحكم
فيام الاجماع على سقوط الوجوب لو خاف الذاهب في طلب الماء على الغير وان لم يخف في تلك الغير لصغر او جنون او نوم ولا فرق
بين ان يكون الخوف من الهلاك او الجرح او الضرب الشديد الذي يشق تحمله عادة لاطلاق تعرض اللص والخوف منه وصدق
العسر ثالثها عدم قدرته على الثمن الذي يباع به الماء بان لا يجد الثمن اصلا رابعها ما ذكره المصنف من ان يجد الماء بثمن
يضر به في الحال والظاهر ان المراد به ان يكون بذل الثمن يوجب نقصا في ماله على وجه لا يبقى له ما يقوم بمعاشه على ما يليق
بحاله والظاهر ان هذا هو المراد بالاجحاف به فيما يأتي من عبارة المعتبر وقيل المراد بالتقييد بحال المكلف هو التعميم بالنسبة
الى الاستقبال ايضا حيث لا يتوقع للمكلف حصول مال فيه عادة ووجه التعميم اشتراكهما في الضرر وهذا الذي ذكره المصنف
هنا قد اختاره في المعتبر حيث قال اذا لم يوجد الا ابتياعا وجب مع القدرة وان كثر الثمن كذا قال علم الهدى وقيل ما لا يضر به
في الحال وهو اشبه الى ان قال وقال الشيخ ره في كتبه كلها لا يجب شراؤه اذا كان مضرا في الحال وهو فتوى فضلاء الانام ومرضي
فقهاء الجمهور ثم قال وانما قلنا انه اشبه لان من خشي من لص اخذ ما يجحف به لم يجب عليه السعي وتعريض المال للتلف فاذا ساغ
التيمم هناك دفعا لهذا الضرر ساغ هنا وينبه على ذلك ما رواه يعقوب بن سالم قال سألت ابا عبد الله عم عن الرجل لا يكون
معه ماء والماء عن يمين الطريق ويساره غلوتين او نحو ذلك قال لا آمره ان يغرر بنفسه فيعرض له لص او سبع انتهى واستحسنه
في ك ثم قال ويؤيده عموم قوله تع ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله عز وجل يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال في الكركي
وكذا لو اجحف بماله للحرج وتسويغ التيمم عند خوف لص يجحف بماله كما يأتي ثم قال وربما فرق بينهما بالعوض والثواب وهو خيال
ضعيف لانه اذا ترك المال لابتغاء المال دخل في حيز الثواب انتهى هذا ولا يخفى عليك انه حصل من كلام المصنف ره وجود قولين
في المسئلة لان مقابل القول الذي حكاه بقوله قيل وعقبه بقوله وهو اشبه بقول علم الهدى رض كيقول بوجوب الشراء وان ضر
بحاله وحكى هذا القول عن ابن سعيد ايضا في الجامع وقد عرفت مستند القول الذي اختاره المصنف واما مذهب علم الهدى رض فلعل
مستنده صدق وجدان الماء عليه نظرا الى ان وجدانه عبارة عن القدرة عليه والتمكن منه كما يراه جماعة واستدل على مذهبه في
الحدائق بعد استظهار كونه مما يظهر منه الميل اليه بل اختياره بالاطلاق الاخبار التي احدها ما رواه صفوان في الصحيح قال
سألت ابا الحسن عم عن الرجل الى الوضوء للصلوة وهو لا يقدر على الماء فوجد قدر ما يتوضأ به بمائة درهم او بالف درهم وهو
واجد لها يشتري ويتوضأ او يتيمم قال لا بل يشتري قد اصابني مثل هذا فاشتريت وتوضأت وما يشتري بذلك مال كثير هكذا
وجدناه في النسخ المعتمدة وكون المشترى مالا كثيرا باعتبار ما يستلزم من الثواب على استعماله في تحصيل الطهارة ويمكن ان يكون
المال الكثير عبارة عن الثواب نفسه ويكون الكلام بمنزلة ان يقال ان المشترى بذلك الثمن بحسب الصورة وان كان هو الماء لكن
المشترى بحسب الحقيقة هو الثواب والجنة وذلك مال كثير وفي بعض النسخ وما يسرني بذلك مال كثير وعلى هذا فالموصول كناية
عن الثواب ولفظة ذلك اشارة الى الشراء والمعنى ان الثواب الذي يسرني بسبب وقوع الشراء مال كثير وفي بعضها وما
يسوءني بذلك مال كثير وعلى هذا كلمة ما نافية ولفظة ذلك اشارة الى الشراء او الاستبدال والمال الكثير عبارة عن الثمن المبذول والمعنى انه ما
يسوءني بسبب الشراء زوال المال الكثير عني وثانيها ما رواه العياشي في تفسيره عن الحسين بن ابي طلحة قال سألت عبدا صالحا عن قول الله عز وجل او لا
مستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا ما حد ذلك فان لم تجدوا بشراء او بغير شراء ان وجد قدر وضوئه بمائة الف او بالف وكم بلغ قال
ذلك على قدر جدته وثالثها ما في دعائم الاسلام حيث قال وقالوا عم في المسافر اذا لم يجد الماء الا بموضع يخاف على نفسه ان مضى
في طلبه من لصوص او سباع او ما يخاف منه التلف او الهلاك يتيمم ويصلي وقالوا عم في المسافر يجد الماء بثمن غال ان يشتريه اذا كان
واجدا لثمنه فقد وجده الا ان يكون في دفعه الثمن ما يخاف منه على نفسه التلف ان عدمه والعطب فلا يشتريه ويتيمم بالصعيد ويصلي ثم
انه ره اعترض على المصنف ره بان قوله من خشي من لص اخذ ما يجحف به مع كونه لا دليل عليه لا يخرج عن القياس فان ورود ذلك على تقدير
تسليمه في السعي الى الماء لا يوجب التعدية الى الشراء مع عموم الاخبار المذكورة لما اذا كان الثمن قليلا او كثيرا واما الاستناد الى الرواية
فكذلك ايضا لان موردها طلب الماء في الفلوات وهو خارج عن محل المسئلة وحمل ما نحن فيه على ذلك لا يخرج عن القياس انتهى ملخصا
ثم ان صاحب الجواهر ره بعد ان اختار وجوب الشراء بما وجد من الثمن ادعى ان ما ذهب اليه علم الهدى رض هو عين ما اختاره قال نعم

يمكن التقييد بما دلت عليه رواية دعائم الاسلام من انه متى استلزم دفع المال خوف التلف على نفسه في العطب فانه يجب الانتقال الى التيمم ويؤيده ما دل على نفي الحرج في الدين وارادة اليسر دون العسر وسعة الحنيفية ونحو ذلك فان اريد بالضرر المذكور في كلامهم ما ذكرناه فالحق ما ذكره في المعتبر ونقله عن الشيخ ره واتباعه وان اريد غير ذلك فالحق ما ذكره المرتضى رض انتهى ما اهمنا ذكره من كلامه وهناك قول آخر حكي عن ابن الجنيد ره وهو انه ان كان الثمن غاليا تيمم ويصلي ويعيد اذا وجد الماء وقد قيل في الاحتجاج له ان خوف فوات المال اليسير المانع الى الماء مجوز للتيمم فكيف يجوز بذل المال الكثير على هذا الوجه فيه وان تضييع المال القليل مساو لتضييع المال الكثير في كونه محرما وفسقا وعاصيا في جواز الدفع واجيب عن ذلك بالفرق بين جميع ما ذكر وبين موضع النزاع بالنص وبالمنع من مساواة ما يبذله المكلف باختياره وبين ما ينهب منه قهرا لما في الثاني من لزوم الغضاضة والاهانة الموجبة للضرر بخلاف الاول مضافا الى ان القول المذكور مردود بصحيحة صفوان المتقدمة وما في معناها من الاخبار والمختار ما ذهب اليه المصنف ره وهو فتوى فضلائنا كما في المعتبر وحكي استظهار الاتفاق عليه عن شرح المفاتيح ولا فرق في الضرر بين الحال والمؤجل ومنه ما كان محتاجا للنفقة فانه لا يجب عليه الشراء قولا واحدا كما عن المنتهى ومنه ايضا الاجحاف بماله الذي استيصاله او ما هو كاستيصاله لشاء على ذلك ما دل على نفي الضرر والعسر والحرج في الدين سيما اذا استلزم ذلك سؤالا وذلة ويؤيده سهولة الملة وسماحتها مع عموم بدلية التراب عن الماء واستقرار امثال هذه الموارد في الواجبات الاصلية فضلا عما لو كان وجوبه من باب المقدمة ولم يبعد عند ذلك كله يخرج عن اطلاق الاخبار المتقدمة واحتمال العكس بعد تسليم شمول عمومات الضرر والعسر للتخصيص بالا وكذا بعد رجحان هذه العمومات بعمل الاصحاب وغيرهم هذا ولكن بقي في المقام شيء وهو انه ربما يورد على التمسك بحديث الضرر في هذه المسئلة بان المراد به النهي عن ان يضر احد لاحد لا مثل ما نحن فيه مما يقدم الرجل هو بنفسه على ما هو ضرر عليه وعلى التمسك بنفي العسر والحرج بمنع كون الشراء فيما نحن فيه عسرا وحرجا والا لم يقع نظيره في الشرع من الجهاد وبذل المال في الحج وغير ذلك ويمكن الجواب عن الاول بان ظاهر حديث الضرر وان كان ذلك الا ان من المعلوم ان مقصود الشارع عدم اصابة الضرر لاحد من رعيته وصدوره من غيره بالنسبة اليه لا مدخل له في ذلك ولهذا نرى فقهائنا رض يتمسكون به في ابواب المعاملات في موارد ليس احد من المتعاملين قاصدا للاضرار بالاخر اللهم الا ان يقال ان صدور التعدي من بعض احاد الرعية بالنسبة الى بعض اخر لما كان مبغوضا للشارع نهى عنه في حديث الضرر والا فمجرد تضرر من كان من الرعية مع عدم تعدي غيره عليه ليس امرا مبغوضا للشارع بل قد يوجب ذلك كما لا يخفى خصوصا اذا كان لاجل العبادات ولكن الانصاف انا نعلم قطعا ان عدم وصول الضرر الى من كان من الرعية امر مقصود عند الشارع كما لا يخفى على من تدبر في كلمات الفقهاء رض ان ذلك من قبيل المسلمات لديهم وعن الثاني بان العسر يختلف وجودا وعدما باعتبار الاغراض وبملاحظة عظم خطر الامر الذي يقدم عليه فقد لا يكون بذل الف دينار عسيرا على النفس وقد يكون بذل عشرة دنانير عسيرا وما كان لاجل بذل المال الكثير في مقابل الثواب من قبيل ما يبذل في الامر الخطير لم يكن من قبيل العسر لكن الحق المحقق ان ما كان منه مضرا بحال المكلف عسر مع عدم كون الاخبار المتقدمة ناطقة بوجوب الالتزام به لكونها اعم مما يستلزم العسر فان غاية ما فيها هو وجوب بذل مائة او الف وهو لا يستلزم الاضرار بحال المكلف ولا العسر فلذلك كان عمومات العسر مخصصة لها خامسها الخوف على المال عند الاكثر مطلقا سواء كان قليلا او كثيرا او سواء قطع المكلف بذهابه وتلفه ام ظنه او احتمله وحكي في المستند عن بعض المشايخ الاخباريين وجوب تحصيل الماء وعدم جواز التيمم والظاهر انه اراد به صاحب ئق كما صرح بنسبته اليه غيره وفصل في المستند فقال لا يجوز التيمم لو كان الخوف على المال الكثير او القليل الضار على تلفه الضرر عرفا اذا كان خوفه من جهة القطع ولو عادة بالتلف لادلة نفي الضرر الا ان يكون المال كثيرا بحيث يكون في تعرضه في مظنة التلف عسر وحرج فيجري فيه ادلة نفيه فيسقط وجوب التحصيل ايضا حجة القول الاول امور الاول والثاني الاجماع المدعى في كلام جماعة والنصوص المدعى دلالتها على ذلك قال قده في شرح قول المصنف ره الثالث الخوف ولا فرق في جواز التيمم بين ان يخاف لصا او سبعا او يخاف ضياع ماله فان هذا الحكم مجمع عليه بين الاصحاب على ما نقله جماعة ثم حكى عن المنتهى انه قال لا اعرف فيه خلافا بين اهل العلم الى ان قال واطلاق النص وكلام الاصحاب يقتضي انه لا فرق في الخوف بين ان يكون على النفس او المال او البضع انتهى وفي كشف اللثام لخوفه من تحصيله او استعماله على النفس او المال له او لغيره من الاحترام من لص او سبع

بالاجماع

٢٠

بالاجماع والنصوص نحو ولا تقتلوا انفسكم ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ولا حرج في الدين ويريد الله بكم اليسر وكقول الصادق ع
لا آمره ان يغرر بنفسه فيعرض له لص او سبع وقوله ع لا تطلب الماء ولكن تيمم فاني اخاف عليك التخلف عن اصحابك فتضل و
يأكلك السبع انتهى وجه دلالة الحديث الاول ظ مما نحن فيه فانه كما ان روايتي يعقوب بن سالم وداود الرقي دالتان على
جواز التيمم مع الخوف من اللص متناولتان باطلاقهما للخوف من فوات المال القليل والكثير انتهى ونظره وغيره في الاستدلال
بهما الى ان اللص انما يخاف منه على المال ولا يخفى عليك ان رواية داود الرقي انما هي التي ذكرها في كشف اللثام لا غيرها وليس
فيها من ذكر اللص عين ولا اثر الثالث ما في الحدائق عن بعضهم من الاستناد الى وجوب حفظ المال وصيانته لكن اورد عليه
فيها بانه معارض بما دل على وجوب الوضوء والغسل من الاية والروايات المستفيضة وهو اصرح واصح فيجب تقديم العمل به او عجا
ما لا تعتني به بالحمل على غير الصورة المذكورة على ان دعوى لزوم الحرج بتعريض المال للصوص ووجوب الحفظ وصيانة المال
في تلك الحالة ممنوعة سيما الثاني فانها مصادرة ظاهرة ومع التسليم فنقول اما ان تعارضا فتقييد ما ذكرنا من العموم اولى
من تقييد ما ذكروه وبذلك لا يتم الاستدلال انتهى ويمكن الجواب بان الشهرة والاجماعات المنقولة تكشف عن قيام قرينة على
تخصيص عمومات وجوب الوضوء والغسل بما دل على وجوب حفظ المال من التلف حجة القول الثاني ما في الحدائق حيث قال
انا لم نقف على نص يدل على وجوب الانتقال الى التيمم للخوف على المال سوى الروايتين المشار اليهما وظاهرهما وصريح احدهما
ينادي بان المراد انما هو الخوف على النفس كما عرفت لقوله ع في الاولى لا آمره ان يغرر بنفسه فيعرض له لص او سبع ومن
الظاهر ان التغرير بالنفس انما هو عبارة عن تعريضها لما يوجب التلف والهلاك وفي الثانية فاني اخاف عليك التخلف عن
اصحابك فتضل ويأكلك السبع وهي ظاهرة ايضا فيما ذكرناه انتهى ومآل هذا المقال عند التحقيق الى التمسك بالاصل ثم
انه من الغريب ما وقع في كلام بعض المعاصرين من ان المناقشة في النص من صاحب ق واللوامع وغيرهما بظهوره بقرينة
ذكر السبع في الخوف على النفس في غير محلها خصوصا مع فهم الاصحاب انتهى وذلك لما عرفت من كلام صاحب ق من ان
معنى التغرير بالنفس بحسب اصل الوضع انما هو اهلاك النفس وعلى هذا لا بد للمدعي اقامة القرينة على صرف اللفظ من معناه الحقيقي
الى مطلق الضرر والخوف وذكر اللص قد يدعى كونه قرينة على كون المراد هو الخوف على المال لغلبة كون مقصود اللص هو اخذ
المال لا اتلاف النفس لكن الانصاف انه لم يبلغ من الظهور مرتبة صرف لفظ التغرير بالنفس عن حقيقته ومع الشك في صلاحية
لفظ للقرينية يجب التمسك باصالة الحقيقة والمختار هو القول الاول والعمدة في الحكم هي الاجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة
وعدم وجدان الخلاف الى زمان صاحب ق ره بل قد اعترف هو ره صريحا بالاتفاق حيث قال واما الخوف على المال فلم اقف
منه على مستند الا انه اتفاق بينهم انتهى حجة القول الثالث ما عرفت في كلام صاحب المستند ره ويعرف ضعفها مما
بيناه ثم انه هل المجوز بالدرجة في تسويغ التيمم مال غيره صرح بذلك المحقق الثاني ره في جامع المقاصد والشهيد الثاني ره فيما
حكي عن روض الجنان والفاضل الاصبهاني ره في كشف اللثام وفي الجواهر انه لا يخلو من تامل فيما لا يجب عليه حفظه من
اموال الغير ولم يكن في تسلط اللصوص عليهم غضاضة عليه من عياله ورفقائه المستجيرين به اللائذين بجاهه لعدم الدليل الذي يقطع
باب المقدمة وقال في المستند ومما يظهر السقوط مع الخوف على مال الغير اذا كان قاطعا بالتلف واما بدونه فلا دليل على السقوط
الا اذا كان تعريضه في مظنة التلف موجبا للعسر انتهى والظاهر من بناء الحكم على ما ذكراه يريد التمسك بادلة نفي الضرر نظرا
الى كون طلبه للماء سببا لتضرر الغير فيكون اضرارا وقد نهى عنه النبي ص وكانه اراد بما اذا كان تعريضه في مظنة التلف موجبا
للعسر او كان الغير من اللائذين بجاهه والمختار ما هو مختار الاكثر لقاعدة الضرر ولا اختصاص للحكم بمال المتطهر سادسها
الخوف على العرض والظاهر اتفاقهم على ذلك لما في تعريضه في مظنة الضياع من الحرج العظيم وكونه اهم في نظر الشارع والظ
عدم الفرق بين عرضه وعرض غيره في الحكم عند الشارع وكذا في انظار الفقهاء رض لما عرفت من الاهمية الموجبة لذلك ولكن قال
في الجواهر ما صورته وفي الحاق عرض غيره مع عدم التعلق به ولو من جهة الاستجارة ونحوها اشكال انتهى ولا يخفى ضعفه
سابعها الخوف عن جبن بدون سبب ظاهر لذلك كما يشاهد كثيرا من كثير الناس من الوحشة في ظلمة الليل فقد صرح المصنف ره
في المعتبر والعلامة ره في التذكرة والشهيد الثاني ره في لك بجواز التيمم من جهته خلافا لما حكي عن العلامة ره في التحرير حيث منع

من ثم تمام حسن الوجهين وربما علل الاول بانه لا يؤمن من وقوع الخلل في عقله فهو اشد ضررا من ذي السبب وعلل الثاني بان فقد
السبب المسوغ يقتضي انه لم يعد الخوف المطلق من مسوغات التيمم في النصوص وحكي عن المنتهى التوقف في الحكم والحق انه ان بلغ الجبن
الحد الذي لا يؤمن معه من الضرر او يشق تحمله كان مسوغا للتيمم بدلالة ادلة نفي الضرر والعسر والا فلا ثامنها الخوف من القتل قصاصا
مع رجاء العفو بالتأخير اما بالدية او مجانا فقد استظهر في جامع المقاصد انه عذر مسوغ للتيمم وعلله بان حفظ النفس مطلوب
وربما يقيد فيقال بان العذر انما هو الخوف من الوقوع في الاقتصاص ان لم يتعين عليه فعلا كما اذا لم يكن مطالبا او كان وتمكنا
من الدية ورجي بالتأخير العفو عن القصاص بالدية فلا باس بالتيمم من اجله بخلاف ما اذا تعين كما اذا كان مطالبا ولم يتمكن
ولم يرج بالتأخير العفو مجانا او تأمل صاحب الجواهر في اصل الحكم بعد نقله عن جامع المقاصد تاسعها خوف الحبس ظلما فانه
عذر كما نص عليه في جامع المقاصد ثم قال ومنه ما لو كان بحق وهو عاجز عن ادائه اما للعدم فمكنه من اثبات العجز او لتغلب
المطالب انتهى وهو وجيه فان الدين وان كان حقا يجب بحسب الظاهر من يعجز عجزه عن اثبات ادائه لكنه غير مستحق للحبس واقعا فالحفظ
منه مع علمه بنقضه للحكم الظاهري مطلوب قوله الثالث الخوف ولا فرق في جواز التيمم بين ان يخاف لصا او سبعا او ضياع
مال قد تقدم من التفصيل ما يغني عن التعرض لشرح هذه العبارة لكن ينبغي بيان امرين الاول ان المراد من الخوف على النفس
المشار اليه بقوله او سبعا ومن الخوف على المال انما هو الخوف على النفس المحترمة والمال المحترم والمراد بالمحترم كما نص عليه المحقق
الثاني ره في جامع المقاصد هو ما لم يهدر اتلافه ثم انه قال ره فالمرتد والخنزير والكلب العقور لا يعد الخوف عليه عذرا في التيمم
الثاني انه لا فرق في الخوف بين حصوله له في طريقه بالنسبة الى ما يستصحبه من مال او رفيق وبين حصوله لما يخلفه من مال او
نفس في منزله بعد تنائيه عنه قوله وكذا لو خشي المرض الشديد او الشين باستعمال الماء جاز له التيمم لا اشكال ولا خلاف في
كون خوف المرض مسوغا للتيمم في الجملة وقد استدل له بادلة العسر والحرج من الآيات والاخبار والروايات الخاصة المستفيضة
منها صحيحة محمد بن مسلم قال سألت الباقر ع عن الرجل يكون به القروح قال لا باس بان لا يغتسل ويتيمم وصحيحة احمد بن محمد بن ابي
نصر عن الرضا ع في الرجل يصيبه الجنابة وبه قروح او جروح او يخاف على نفسه من البرد قال لا يغتسل ويتيمم وعن الكافي عن محمد بن
مسكين وغيره عن الصادق ع قال قيل له ان فلانا اصابته جنابة وهو مجدور فغسلوه فمات فقال الا سألوا الا يمموه ان دواء
العي السؤال قال وروي ذلك في الكسير والمبطون يتيمم ولا يغتسل وعن الصدوق ره انه روى في الصحيح عن محمد بن مسلم عن الباقر ع
في الرجل يكون به القروح والجراحات فيجنب قال لا باس بان يتيمم ولا يغتسل قال وقال الصادق ع المبطون والكسير يؤممان ولا يغسلان
وتوضيح المقام يتم بالكلام في مباحث الاول ان مقتضى ما فعله المصنف ره من تقييد المرض بالشديد هو كون المرض اليسير
غير مسوغ للتيمم وقد صرح به الشيخ ره في ط حيث قال قد بينا ان كل ما يخاف معه من استعمال الماء فانه يسوغ معه التيمم وان لم يخف
منه التلف فان لم يخف منه التلف وخيف الزيادة في المرض مثل ذلك وان لم يخف التلف ولا الزيادة فيه وخاف ان يشينه
ويشوه به كان مثل ذلك فان لم يخف شيئا من ذلك وخاف ان يؤثر فيه اثرا قليلا لم يجز له التيمم بلا خلاف وكل مرض
لا يخاف معه التلف ولا الزيادة فيه مثل الصداع ووجع الضرس لم يجز معه التيمم انتهى ومثله في المعتبر فقال لا يبيح المرض التيمم
مع عدم خوف التلف ولا يبيحه مع خوف المرض اليسير كوجع الرأس والضرس وهل يبيحه خوف الزيادة في العلة او بطؤها او الشين فيه
نعم ثم نقل الخلاف عن العامة وبذلك صرح العلامة ره في جملة من كتبه وعن ظاهر كلامه في النهاية والارشاد تعليق الجواز على
مطلق المرض وهو ظاهر الذكرى وقواه المحقق الثاني ره في جامع المقاصد حيث قال ولو كان الضرر يسيرا كالصداع ووجع
الضرس وفي المنتهى كالحمى الحارة فعند المصنف ره لا يجوز التيمم ونقل عن الشيخ وهو بعيد لان ذلك ضرر ظاهر وربما بلغ حدا يشق تحمله
مشقة شديدة مع انه لا يوثق في المرض بالوقوف على الحد اليسير مع ان ضرر المذكورات اشد من ضرر الشين وقد اطبقوا على جواز
التيمم لخوفه والذي يظهر من الذكرى جواز التيمم لذلك وفيه قوة انتهى وقال في ك بعد نقل استشكال الشهيد ره في اخراج
الضرر اليسير بالعسر والحرج وقول النبي ص لا ضرر فانه وربما كان الخلاف مرتفعا في المعنى فانه مع الضرورة والمشقة الشديدة
يجوز التيمم عند الجميع لان المرض والحال هذه لا يكون يسيرا ومع انتفاء المشقة وسهولة المرض لا يسوغ التيمم عند الجميع ايضا
انتهى وقال في الحدائق الظاهر ان المراد بالمرض الموجب للتيمم هو ما يشق معه استعمال الماء بخوف حدوثه او زيادته او بطؤ

بيرئه ويصعب عليه جبره لا يتحمل عادة لان التكليف كما عرفت من الروايات المتقدمة بمعنى الاخبار النافية للعسر والحرج انما
تعلق بالوسع دون الطاقة بمعنى انه وان اطاقه وامكن الاتيان به بمشقة فانه لا يكلف به وانما يكلف بوسعه بمعنى ما لا
مشقة فيه وان كان فيه نوع اذى مثل وجع الراس في الجملة او الضرس او نحو ذلك فانه لا يوجب الانتقال الى التيمم وليس لحد
شرعي بل الانسان على نفسه بصيرة وفي موثقة زرارة قال سئلت الصادق ع ما حد المرض الذي يفطر به الرجل ويدع الصلوة
من قيام فقال بل الانسان على نفسه بصيرة هو اعلم بما يطيقه ثم انه تكلم في المقام بما شاء ثم اورد في ذيل كلامه على جعل النزاع
لفظيا بان كلام الفاضلين صحيح في ان اليسير من الوجع كوجع الراس والضرس لا يستبيح به التيمم وصريح كلام الذكري الاشكال
فيما ذكراه هنا ودعوى لزوم الحرج والعسر بذلك وانه ضرر منفي بقوله ع لا ضرر ولا ضرار فكيف يكون النزاع لفظيا والحال
كما عرفت انتهى الثاني انه صرح جماعة بان المرض الواقع في كلماتهم ما كان عاما لجميع البدن او مختصا ببعضه وح يقع التنافي
بين ما ذكروه من التيمم بالنسبة الى من كان المرض مختصا ببعضه كما لو كان عليه قرحة او جراحة معصبة او غير معصبة بل او
كان العضو مكسورا وبين ما ذكروه في باب الوضوء من انه يتوضأ ويمسح على الجبيرة او يضع خرقة ويمسح عليها وهذا الاشكال
بعينه جار في الاخبار فانه ينافي الاخبار المذكورة ما يخالفها في الحكم مثل حسنة الحلبي او صحيحة عن الصادق ع انه سئل عن الرجل
يكون به القرحة في ذراعه ونحو ذلك من مواضع الوضوء فيعصبها بالخرقة فيتوضأ ويمسح عليها اذا توضأ فقال ان كان يؤذيه الماء
فليمسح على الخرقة وان كان لا يؤذيه الماء فلينزع الخرقة ثم ليغسلها قال وسئلته عن الجرح كيف اصنع به في غسله قال اغسل ما
حوله ورواية العياشي عن امير المؤمنين ع قال سئلت رسول الله ص عن الجبائر تكون على الكسر كيف يتوضأ صاحبها وكيف يغتسل
اذا اجنب قال يجزيه المسح عليها في الجنابة والوضوء قلت فان كان في برد يخاف على نفسه اذا افرغ الماء على جسده فقرء رسول الله ص ولا تقتلوا
انفسكم ان الله كان بكم رحيما وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سئلت ابا عبد الله ع عن الكسير تكون عليه الجبائر او يكون به
الجراحة كيف يصنع بالوضوء وغسل الجنابة وغسل الجمعة قال يغسل ما وصل اليه الغسل مما ظهر مما ليس عليه الجبائر ويدع
ما سوى ذلك مما لا يستطيع غسله ولا ينزع الجبائر ولا يعبث بجراحته الى غير ذلك من الاخبار وقد استقصينا وجوه
الجمع بين الاخبار في مبحث الجبائر والذي يقتضيه النظر بعد التامل فيها ان التعارض بين صحيحة محمد بن مسلم قال سئلت ابا
جعفر ع عن الرجل يكون به القروح والجراحة يجنب قال لا باس بان لا يغتسل ويتيمم وما هو بمعناه من اخبار التيمم
وبين مثل قول الصادق ع في صحيحة الحلبي او حسنته ان كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقة وان كان لا يؤذيه الماء فلينزع الخرقة ثم ليغسلها
الحديث انما هو على وجه التباين ولو قيل ان الاولى اعم من الثانية لان الاولى مطلقة بالنسبة الى ما لو امكن الجبيرة وما لو لم يمكن
والثانية مختصة بما لو امكنت الجبيرة فتخصص الاولى بالثانية بمعنى انه يخرج من تحتها صورة امكان الجبيرة ويكون الباقي
تحتها للتيمم صورة عدم امكان الجبيرة قلنا مثل هذه الملاحظة تجري في الثانية ايضا فيصير المعنى انه يلزم المسح على الجبيرة سواء
امكن التيمم ام لا وتقدم الجبيرة على التيمم غير معلوم بل هو اول البحث وح يكون الحكم بكل منهما بالنسبة الى امكان الاخر
وعدم امكانه اعم من وجه ويقع التعارض في مورد الاجتماع وهو ما لو امكن المسح على الجبيرة والتيمم على حد تعارض المتباينين
هذا ولكن هناك رواية اخرى وردت على اسلوب اخر فيستفاد منها ما يصلح ان يكون كاشفا للغطاء عن وجه المطلوب وهي
رواية العياشي حيث وقع التصريح فيها اولا بانه يجزيه المسح على الجبائر في الوضوء حيث لا يخاف على نفسه ثم بعد السؤال عن
الخوف على نفسه بافراغ الماء على جسده وهو ايضا شامل وظاهر السؤال عن خصوص حال ذي الجبائر وعلى تقدير عدم
اختصاصه به لا اشكال في شموله له اجاب ص بانه ينتقل الى التيمم لان قراءته الاية المذكورة تدل على المنع من افراغ الماء
على البدن في كل من الوضوء والغسل فيحصل من ذلك ان الانتقال الى التيمم انما هو بعد تعذر الطهارة المائية المشتملة على
المسح على الجبيرة وح نقول ان هذه الرواية تصير قرينة على ان صحيحة محمد بن مسلم المتقدم ذكرها ناظرة الى صورة تعذر الطهارة
المائية ولو مع المسح على الجبيرة وبهذا الوجه يجمع الاخبار ثم لو سلمنا التعارض بين طائفتي الاخبار قلنا ان قاعدة الميسور
ترجح اخبار المسح على الجبيرة على اخبار التيمم بل لنا ان نزيد على هذه الجملة ونقول ان تلك القاعدة حاكمة على ادلة التيمم وتوضيح
ذلك ان قوله تعالى في اخر اية التيمم ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج ولكن يريد ليطهركم وان كان ظاهرا في ان مناط

شرعية التيمم هو ثبوت الحرج والضيق في اتيان افعال المذكورة الوضوء في الاية سواء كان لفقد الماء او التضرر في تحصيله او
باستعماله فيحصل الاية الشريفة بعد ملاحظة صدرها وذيلها انه كلما كان في الاتيان بالافعال المعهودة للوضوء حرج
على المكلف وجب عليه التيمم وان محصل قاعدة الميسور انه اذا تعذر الاتيان بجميع افعال الوضوء وجب الاتيان ببعضها
الميسور وحيث علم بالاجماع على عدم اجتماع الطهارتين على مكلف واحد تعارضتا الادلة من الطرفين بالعموم من وجه لكن مقتضى
النظر الدقيق حكومة قاعدة الميسور على ما هو دليل التيمم من الاية بمعنى انها تعطي تحديد مورده لان مفادها هو ان ثبوت العجز
الميسور على المكلف في زمان تيسر الكل ليس مقيدا ومنوطا بعدم تعسر شيء من الاجزاء حتى يسقط بتعسره بل هو ثابت على
كل حال وعلى هذا فيكون صدر الاية الشريفة بملاحظة قاعدة الميسور متكفلا لحكم الوضوءات الناقصة وكفايتها عند
ارادة القيام الى الصلوة فقوله تعالى فان لم تجدوا ماء آه بملاحظة ذيلها الدال على عدم ارادة الحرج يصير مختصا بمن كان
الحرج في وضوئه ولو ناقصا بان لم يتمكن من الافعال راسا ولما ذكرنا ترى جماعة من الاصحاب كالشيخ ره في ف والفاضلين في
المعتبر والمنتهى وغيرهم يقتصرون في مثل مسئلة المسح على الحائل مما تعذر فيه الاتيان ببعض واجبات الوضوء على اثبات سقوط
ذلك الواجب باية نفي الحرج ولا يتعرضون لاثبات التكليف بالوضوء الناقص وليس ذلك الا من جهة التسالم على بقاء التكليف
بالطهارة المائية وعدم سقوطها بسقوط بعض واجباتها والا كان اللازم عليهم ان يثبتوا بقاء التكليف بالطهارة المائية
وعدم الانتقال الى التيمم ولو تنزلنا عن ذلك ايضا قلنا ان قاعدة الميسور بعد تعارض طائفتي الاخبار وتساقطهما هي المرجع
نقول انا نرجع الى قاعدة اخرى وهي انه اذا جعل الشارع للكل بدلا اضطراريا كالتيمم ودار الامر بين الاتيان بالبدل وبين
الاتيان بالمبدل منه ناقصا فنقول وان ذكر بعض المحققين ره في رسالته المعمولة في البرائة والاشتغال فيه وجهين من ان مقتضى
البدلية كونه بدلا عن التام فيقدم على الناقص كالمبدل منه ومن ان الناقص في حال الاضطرار تام لانتفاء جزئية المفقود
فيقدم على البدل كالتام لكن قوينا هو الوجه الثاني في الحاشية التي كتبتها على هذا المقام معللا بان مرجع الدوران
الى ان البدل هل هو الناقص الباقي او البدل التام فهنا بدلان لابد من ترجيح احدهما على الآخر ورواية عبد الاعلى دلت
على وجوب اتيان البدل الناقص حيث احال معرفة ذلك الى كتاب الله فيعلم منه ان نفس الامر بالمبدل يدل على لزوم اتيان
الناقص ويؤيد ما ذكرناه تصريح جماعة منهم كاشف اللثام ره في شرح قول العلامة ره في آخر (?) المبحث ويتيمم من لا يتمكن من
غسل بعض اعضائه ولا مسحه حيث قال ثم المراد بتعذر غسله او مسحه تعذرهما ولو على الجبائر ان كانت او وجبتا مع
الامكان كما في المنتهى والنهاية كما قال في التذكرة ولو تعذر المسح على الجبيرة تيمم انتهى فتحصل من جميع ما ذكرناه ان الحكم
هو المسح على الجبيرة فلم يتضرر بافراغ الماء على جسده فان تضرر به فالحكم هو التيمم سواء كان الضرر بالجرح او البدن ولو
استوعب الجرح تمام عضو واحد من اعضاء الوضوء توضأ ومسح ذلك العضو بتمامه ولو استوعب جميع اعضاء الوضوء
فان تضرر باستعمال الماء وافراغه عليه كما عرفت في رواية العبد يتيمم والا غسل الوجه واليدين ومسح بالراس والرجلين
وينطبق على ما ذكرناه من البيان قول الصدوق ره وكذا لو خشي المرض الشديد او الشين باستعمال الماء جاز له التيمم فان لم يمكن
من الجبيرة لا يخشى المرض باستعمال الماء بل بغسل الجرح فمن كان بعض بدنه مجروحا وتضرر بصب الماء على الموضع الصحيح يجب
عليه التيمم ونقل في لف عن ابن الجنيد ره انه قال ولا اختار لاحد ان يتلذذ بالجماع اتكالا على التيمم من غير جنابة اصابته
فان احتلم اجزأه ثم قال بعد نقله وهو يشعر بعدم الاجزاء انتهى وظاهرها الاطلاق بالنسبة الى خوف التلف وغيره من اقسام
الخوف فيكون موافقا لمن تقدم هذا الثالث ان مقتضى اطلاق كلام الصدوق ره انه لا فرق في وجوب التيمم عند خوف المرض
باستعمال الماء بين ما لو كان متعمدا للجنابة وبين ما لو لم يكن متعمدا لها وتحرير المقال انهم اختلفوا في المسئلة على اقوال
احدها ما افاده اطلاق الصدوق ره وهو المشهور بينهم ثانيها ما ذهب اليه الصدوق ره في الهداية حيث قال ومن اصابته
جنابة فخاف على نفسه التلف فانه ان كان جامع فليغتسل وان اصابه بما احتلم فليتيمم انتهى والمفيد ره في المقنعة
فانه قال فان احتلم فخاف على نفسه من الغسل لشدة البرد او كان به مرض يضره معه استعمال الماء ضررا يخاف على نفسه منه
تيمم وصلى فاذا امكنه الغسل اغتسل لما ياتي انف من الصلوة وان اجنب نفسه مختارا وجب عليه الغسل وان خاف منه على نفسه

كتاب الطهارة

ولم يجز التيمم بذلك لمجيء الآثار عن ائمة آل محمد عليهم السلام انتهى والشيخ ره في ف حيث قال من اجنب نفسه مختارا اغتسل على كل
حال وان خاف التلف او الزيادة في المرض وخالف جميع الفقهاء في ذلك انتهى ثالثها ما ذهب اليه الشيخ ره في النهاية من التفصيل
بين التلف وغيره من ساير اقسام الضرر حيث قال وان كان عمل من الجنابة التي تعمدها وجب عليه الغسل وان لحقه برد الا
ان يبلغ ذلك حدا يخاف على نفسه التلف فانه يجب عليه ح التيمم والصلوة فاذا زال الخوف وجب عليه الغسل واعادة تلك الصلوة
انتهى ووافقه المص ره في النافع لانه قال فيه ولو تعمد الجنابة لم يجز التيمم ما لم يخف التلف انتهى وقال في المعتبر ما نصه وقال
فلو انا اخاف على نفسه تيمم وصلى وكذا قال في ب وهو اولى لقوله تع ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ولا تقتلوا انفسكم الى آخر ما
قال ويشهد لهما على هذا القول في المستند حجة القول الاول وجوه الاول الاطلاق الاجماعات المدعاة في كلام ابن زهره والمص ره
والعلامة ره وغيرهم على وجوب التيمم عند خوف التلف ونحوه من المضار الثاني ما في الجواهر من ان ظاهر المنتهى الاجماع
عليه بالخصوص حيث قال لو اجنب مختارا وخشي البرد تيمم عندنا وهو الحجة انتهى ما في الجواهر وربما ينافيه ما في العلامة في هـ
ذكر هذه العبارة في الاحكام وقال بعدها وقد مضى البحث واشار بذلك الى ما قدمه في الاسباب فانه بعد ذكر خوف
المرض من المسوغات قال وهو على الاطلاق مذهب اكثر علمائنا وقال الشيخ ره ان كان الخائف قد تعمد الجنابة وجب عليه الغسل و
ان لحقه برد الا ان يبلغ حدا يخاف على نفسه التلف انتهى وهو لا يعطي الا دعوى الشهرة نعم لو كان قد عبر بلفظ الاجماع كان
معتبرا من جهة ان مخالفة الشيخ ره لا تقدح في تحصيل الاجماع لشيء من الطرق المقررة في الاصول الثالث اطلاق قوله تعالى
وان كنتم مرضى الرابع نفي العسر والحرج وارادة اليسر الخامس نفي الضرر ووجوب دفع الضرر المظنون السادس النهي عن الالقاء
في التهلكة وقتل النفس السابع ترك الاستفصال في اخبار المجروح والمقروح المتقدم ذكرها مع ظهور بعضها في تعمد الجنابة
كصحيحة محمد بن مسلم المذكورة المتضمنة لقوله يجنب الظاهر في الاختيار الثامن صحيحة احمد بن محمد بن ابي نصر المتقدم ذكرها
حيث تضمنت الحكم بالتيمم على من يخاف على نفسه من البرد فيشمل ما نحن فيه التاسع استقراء موارد سقوط طهارة المائية باقل من
ذلك بل الحال على هذا المنوال في غيرها من التكاليف كالصلوة والحج والصوم وغيرها العاشر اهمية حفظ النفوس والابدان عند
الشارع من حفظ الاديان الحادي عشر رواية السكوني عن جعفر ع عن ابيه ع عن آبائه ع عن ابي ذر انه اتى الى النبي ص فقال يا رسول
الله ص هلكت جامعت على غير ماء قال فامر النبي ص بمحمل فاستترت به وبماء فاغتسلت انا وهي ثم قال يا ابا ذر يكفيك الصعيد عشر سنين
والتقريب في الاستدلال انها سوا صرح ابو ذر بتعمد الجنابة من دون تمكنه من الماء والنبي ص لم ينهه عن العود الى مثل ذلك ولم
يوجه اليه اللوم بل اقره على ذلك وقال يكفيك الصعيد عشر سنين الثاني عشر ان اللازم على مذهب من يوجب الغسل على
متعمد الجنابة حرمة الجنابة والحال هذه وفي المعتبر الاجماع على الاباحة للاصل والعمومات كالاذن في اتيان الحرث متى شاء والحرج
الشديد في بعض الاحوال لو منع من الجماع ويدل عليه صحيحة اسحق بن عمار قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يكون مع اهله في سفر
لا يجد الماء ياتي اهله فقال ما احب ان يفعل الا ان يخاف على نفسه قلت فيطلب بذلك اللذة او يكون شبقا الى النساء فقال
ان الشبق يخاف على نفسه قلت يطلب بذلك اللذة قال هو حلال قلت فانه يروى عن النبي ص ان ابا ذر سأله عن هذا فقال ائت
اهلك تؤجر فقال يا رسول الله ص اوجر فقال كما انك اذا اتيت الحرام ازرت فكذلك اذا اتيت الحلال اجرت فقال ابو عبد
الله ع الا ترى انه اذا خاف على نفسه فاتى الحلال اجر ورواها ابن ادريس ره في مستطرفات السرائر عن كتاب محمد بن علي بن محبوب عن
علي بن السندي عن صفوان عن ابي ابراهيم ع بادنى تفاوت في بعض الالفاظ واذا جاز الجماع لم يوجب العقوبة بمثل ذلك حجة القول
الثاني امور الاول ما تمسك به الشيخ ره في ف من اجماع الفرقة الثاني ما تمسك به هو ايضا فيه ومن روايتان في صحتهما الاطلاق
احديهما صحيحة سليمان بن خالد عن ابي عبد الله ع انه سئل عن رجل كان في ارض باردة فتخوف ان هو اغتسل ان يصيبه
عنت من الغسل كيف يصنع قال يغتسل وان اصابه ما اصابه قال وذكر ع انه كان وجعا شديد الوجع فاصابته جنابة وهو في
مكان بارد وكانت ليلة شديدة الريح باردة فدعوت الغلمة فقلت لهم احملوني واغسلوني فقالوا انا نخاف عليك فقلت ليس
بد فحملوني ووضعوني على خشبات ثم صبوا علي الماء الكثير فغسلوني والاخرى صحيحة محمد بن مسلم قال سئلت ابا عبد الله ع
عن رجل تصيبه الجنابة في ارض باردة ولم يجد الماء وعسى ان يكون الماء جامدا قال يغتسل على ما كان وحدثه رجل انه فعل ذلك

بعد قوله اجنب مختارا

بعد قوله لا تفصيل فيها بين سعة الجنابة وغيره ونقله

في احكام التيمّم

فمرض شهراً من البرد فقال اغتسل على ما كان فانه لا بدّ من الغسل بيان لقوله حدثه عطف على قوله سئلت فهو مقول القول المذكور نحو صدر كلام الراوي والضمير المنصوب فيه يعود الى ابي عبد الله ع كالضمير المستتر في قوله بعد ذلك فقال الثالث اذكر بعضهم لارباب هذا القول من الاخبار المفصّلة ومنها خبران احدهما ما رواه الكليني عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن علي بن احمد رفعه عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن مجدور اصابته جنابة قال ان كان اجنب هو فليغتسل وان كان احتلم فليتيمم وثانيهما ما رواه عن علي بن ابراهيم عن ابيه رفعه قال ان اجنب فعليه ان يغتسل على ما كان منه وان احتلم تيمم ولا يخفى ما فيهما بالاجماع في مثل هذه المسئلة التي افتى الاكثر فيها بخلافه واما الروايتان اللتان استند اليهما في ق فقد اجاب عنهما المص ره في المعتبر بعد الصراحة في الدلالة لان العنت المشقة وليس كل مشقة تلفا ولان قوله ع على ما كان ليس بحجة في موضع النزاع وان دلّ باطلاقه فدفع الضرر المظنون واجب عقلا لا يرتفع باطلاق الرواية ولا يخص بها عموم نفي الحرج واستجوده في ابعد نقله ثم قال ويتوجه عليهما ايضا انهما متروكتا الظاهر اذ لا تقييد فيهما بتعمد الجنابة ولا قائل بمضمونهما على الاطلاق انتهى لكن في الوسائل حمل ذكر جنابة الامام ع حيث انه منزه عن الاحتلام للنص الوارد في ذلك قرينة على كون الجنابة عن عمد وانت خبير بان تحقيقه في هذا المقام لا يتم من وجوه احدها ان يكون حيث ارتكبت ذلك آمنا من الضرر بعلمه انه لا يصيبه ضرر من من الغسل وح يخرج الحديث عن حيز الاستدلال به وثانيها ان يكون خائفا من الضرر وح يكون اقدامه على الضرر منافيا للعصمة فيجب طرح الحديث ثالثها ان تكون الجنابة سابقة على المرض كما احتمله بعضهم وح يجب طرحه ايضا لعدم القائل بمضمونه هذا ولكن الانصاف ان ما اورده المص ره اولا غير متجه لان كل مشقة وان لم يكن تلفا الا انها باطلاقها تشمل التلف وغيره من اقسام الضرر ومدعى هذا القائل هو وجوب الغسل مط وان اصابه شيء من افراد المشقة نعم لو ادعى ان لفظ عنت المراد فيه لها مع وصف كونها منونة منكرة واقعة في كلام المثبت لا تفيد التلف اذ لا يراد بها ح سوى المشقة اليسيرة فيكون قوله ع في الجواب وان اصابه ما اصابه كناية عن المشقة اليسيرة كان له وجه وكذا ما اورده ثانيا لان دفع الضرر المظنون وان كان واجبا عقلا الا انه اذا فرض انه ورد الامر به من المولى بطريق معتبر شرعا فلا محالة لا يخلو اما ان يكون ذلك الامر من باب العقوبة كما هو اللائق بما نحن فيه وح يكون ارتكابه مطهرا من الذنب فيخرج عن موضوع الضرر واما ان لا يكون من باب العقوبة وح يكون الضرر مجبورا بما هو اقوى واولى فيخرج عن موضوع الضرر ايضا وكذا ما اورده ثالثا لان الامر بالغسل بعد فرض صحة السند والدلالة لما كان من باب العقوبة لم يكن من جعل الشارع بل من تسبب المكلف بنفسه وهذا هو الظ وقد اعترف به في المعتبر حيث قال ولان الجماع على هذا التقدير غير محرم اجماعا فلا يترتب على فاعله عقوبة انتهى واما الخبران الاخيران فقد اجاب عنهما في المعتبر بوجهين الاول انهما مقطوعان فلا يعمل بهما للسند الثاني انهما لم يتضمنا موضع النزاع لجواز ان يكون لا مع الخوف على النفس فيكون تخصيصا للدلالة والعمل بها اولى انتهى والظ انه اراد بقوله اخص دلالة كونهما اوضح دلالة والتعبير بكونهما اخص مبني على كونهما تعيين المقصود وتقييده حجة القول الثالث ما ذكره في المستند من ان صحيحة محمد بن مسلم وصحيحة سليمان عارضتا الاخبار الدالة على وجوب التيمم على من به القروح والقروح والخائف على نفسه من البرد مط وهما اوجبتا الغسل على من ذكر فخصّت تلك الاخبار بغير المتعمد وهما بالمتعمد بشهادة المرفوعتين المتقدمتين مضافا الى انه بملاحظة الاجماع المحقق على سقوط الغسل من غير المتعمد واختصاص الصحيحين بالمتعمد قطعا يصيران اخص مط من اخبار التيمم فيجب تخصيصها بهما كما يجب تخصيصهما وتخصيص المرفوعتين بغير من خاف تلف نفسه بصحيحة ابن سنان عن الرجل يصيبه الجنابة في الليلة الباردة ويخاف على نفسه التلف ان اغتسل قال يتيمم ويصلي فاذا امن البرد اغتسل واعاد الصلوة وقريب منها مرسلة جعفر فانهما تعارضانهما بالعموم من وجه وترجحان عليهما بموافقة الكتاب الموجب للتيمم على المريض والنافي للعسر والحرج والناهي عن التعرض للتهلكة واجاب عما اورده المص ره من ان العنت المشقة وليس كل مشقة تلفا بانه بعد شموله للمشقة الشديدة يكون حجة فيها ايضا وان خرج خصوص التلف بالدليل سيما مع التاكيد بقوله وان اصابه ما اصابه وسيما مع ذكر غسله ع مع شدة الوجع بحيث حملوه وغسلوه وسيما مع ما في الصحيح الثاني من الصحيحين اللذين استدل بهما الشيخ ره في ق من حدث المرض شهرا وعما اورده من وجوب دفع الضرر المظنون بان حكم العقل

ومنها ابتناؤه على الجواز عند الخوف على النفس

بوجوه

يوتجو على وجه القطع ممنوع ولو سلم فانما هو اذا لم يكن على عدم الوجوب دليل والقول بانه امر عقلى لا يقبل التخصيص واه جدا
لانه مخالف لما ثبت من الشرع قطعا من الامور المضرة كالجهاد والحج والزكوة والخمس فاذا لم يجب دفع الضرر المقطوع بل وجب تحمله
فكيف بالمظنون والقول بانه بعد امر الشارع والقطع بان بازائها اجرا عظيما لا تكون ضررا يجري في المقام واجاب عما اورده صاحب
الكشف بقوله واما عدم التعرض في الصحيحين بين المتيمم وغيره فظاهر انه غير ضائر لان الاجماع والمرفوعتين قرائن على التخصيص وبعض وجوه
امر المطلق لا يوجب عدم حجيته في الباقي واجاب عن ضعف سند المرفوعتين بقوله واما الرد بضعف السند فهو عندك غير معتمد
وعن مخالفتهما للمشهور بان الشهرة للوجوب لشذوذ مخالفها بل الشهرة القوية من القدماء ومع موافقة مثل الصدوق والشيخين
والاسكافي الذين هم من اعيان القدماء واركانهم كيف ينسب الخبر الى الشذوذ ويخرج عن الحجية سيما مع موافقة مثل المحقق ره
وبعض اخر من المتأخرين حتى صاحب الوسائل وعن مخالفتهما للقواعد القطعية بانها عمومات واصول فتخصص بالدليل
الخاص وبه يثبتون التكاليف الشاقة والمضار الكثيرة من الضمانات والجنايات وغيرها بالادلة المخصوصة ويقدم الادلة على الابدان
في مجاهدة الكفار ومقارعة السيوف والسنان ومبارزة الشجعان وما نحن فيه من ذلك القبيل اذ ما ذكره له خاصة بالنسبة الى الاصول
المذكورة ومنه يظهر الجواب عن رد الخبر المخالف للكتاب والسنة فان ذلك انما هو اذا لم يكن بالعموم والخصوص مط ولهذا اجمعوا
على تخصيص عموم الكتاب بخاص الاخبار وكذا تقديم موافق الكتاب والسنة عند التعارض انما هو اذا لم يكن بالعموم والخصوص
والا فالخاص مقدم كما فيما نحن فيه مع ان تلك الاخبار الا ربعة ايضا موافقة لما دل على وجوب الغسل على غير المريض هذا والتحقيق
في الجواب عن الاستدلال المذكور بتقريريه هو انه يشترط في التعارض سواء كان على وجه التباين او العموم والخصوص مط او من وجه
وجوب التكافؤ بين طرفي التعارض بان لا يكون احدهما مما اعرض عنه الاصحاب ومعلوم ان الصحيحين المذكورين مما اعرضوا عنه
واما ما ذكره من عدم تحقق الشذوذ في الخبر مع مصير مثل الصدوق وغيره ممن اشار اليهم فلا يخفى ما فيه فان الاقوال الشاذة
غالبا انما يوجد في فتاويهم واما ما ذكره من عدم الاعتماد على ضعف السند عنده فالظاهر انه مبني على القول بحجية الخبر المظنون الصدور
وتوجه المنع اليه بحسب الصغرى والكبرى جلي واما ما ذكره من المناقشات الاخر فندفع بانا نسند الى اطلاق قوله نعم وان كنتم والاطلاق
صحيحة محمد بن مسلم والعموم الناشي من ترك الاستفصال في اخبار القروح ويحمل سائر الوجوه المذكورة للقول المشهور مؤيدات
فالمختار هو ما ذهب اليه الاكثر كل ذلك مضافا الى ان تقديم حفظ الاديان على الابدان في الجهاد ونحوه مما هو في غاية الاهمية في
نظر الشارع لا يقتضي التقديم في مثل تحصيل الطهارة المائية التي علمنا من الشارع انه جعل الطهارة الترابية بدلا عنها
فيما دون المشقة الشديدة الرابع انه صرح العلامة ره وغيره من الاصحاب بان المرجع في معرفة تضرر المريض باستعمال الماء
الى وجدان المكلف علما او ظنا سواء حصل من التجربة او غيرها من اخبار عدل ولو حصل الظن باخبار فاسق او امرأة او صبي
او مخالف غير متهم في دينه قال في الذكرى الاقرب القبول لانه جار مجرى العلامات كما يقبل قول القصاب الفاسق في
التذكية وبذلك ايضا صرح من تأخر وايده بعضهم بان غاية ما يفيده قوله نعم وان كنتم مرضى اعتبار الضرر فيكفي حصوله
على وجه اتفق وعن ظاهر المنتهى انه لا يقبل قول الذمي وان كان عارفا وقصر الحكم على قول العارف المسلم والعارف الفاسق لو
المراد هو حصول الظن بالضرر واعترضه في الحدائق بانه لا خلاف في غير هذا الموضع من الرجوع الى القول الكافر متى افاد الظن اذ المدار
على حصوله باي نوع اتفق انتهى وربما يوجه كلام العلامة ره بان عدم قبول قول الذمي انما هو للتهمة الحاصلة من جهة المخالفة في الدين
فلا يحصل منه الظن فلا يكون مخالفا في الحكم الكلي الذي هو الاعتبار بظن المكلف باي سبب حصل والظاهر انه هذا امر قليل الحصول
عندهم فيكفي ذلك مستندا مضافا الى ما عرفنا لا اشارة اليه من عموم قوله نعم وان كنتم مرضى والاخبار القروح والجروح ولم يعلم سوى
خروج صورة عدم حصول الظن اصلا واختصاصها بالمريض بالفعل غير ضائر لعدم القول بالفصل بين حالة وبين زيادة مع ان
ارتكاب امر ظن معه حدوث ضرر لا يتحمل عسر وحرج فلا يكلف به ولا فرق ايضا بين المخبر بالضرر واحدا او متعددا ولو وقع التعارض
بين اخبار فرعي التجارب فالمرجع هو الظن فروع الاول انه لو اندفع الضرر باسخان الماء او في الحمام او بالغسل في الحمام
ولو باجرة مقدورة وجب وكذا اشتراء النار والحطب الثاني ان الظاهر ان موضع الفصد او الحجامة يلحق بالقروح والجروح ويجري
عليه حكمها لكونه من الجرح بحسب الموضوع لان الجرح عبارة عن شق جلد الحيوان المتصل به في حال حيوته وهذا منه غاية ما هناك

موضع

موضع الفصد وغيره وان الفصد انما ارتكب للتداوي به وشيء منهما لا يبلغ حد اسم الجرح اذ لم يعتبر في مفهومه كونه كبيرا او كون
وجوده لا للتداوي الثاني انه هل يلحق الرمد الذي يتضرر صاحبه بغسل عينيه كليتهما او احديهما بالقروح والجروح الموجبة
للوضوء بان يغسل ما حول العين ان لم يكن عليها دواء والا فيمسح على الدواء الذي عليها او انه ينتقل فرضه الى التيمم قال في
الحدائق فيه وجهان للاول المشاركة في المعنى للقروح المختص بوضع مخصوص من الجسد وللثاني الاقتصار على مورد
النصوص مما يسمى قرحا او وجع العين لا يسمى قرحا لغة ولا عرفا ولا شرعا ثم قال ولم اقف على كلام لاصحابنا في هذه
المسئلة ثم قرب انه ان كان يتضرر بغسل وجهه فانه ينتقل الى التيمم وان كان لا يتضرر بغسل ما عدا العين فالواجب الوضوء
او الغسل وغسل ما حول العين ولو بمثل الدهن وبالجملة فحكمها حكم القرح وذكر الجروح والقروح في بعض الاخبار انما
وقع في كلام السائلين فالاعتبار بعموم الجواب في بعض يحمل على مجرد التمثيل ويزيده تأكيدا ان الواجب شرعا هو الوضوء ولا
يجوز الانتقال عنه الى بدله الا بدليل واضح ومجرد تضرر العين خاصة لم يثبت كونه فارقا شرعيا بتمام وجود النصوص
في نظائره من القرح والجرح وان الحكم فيهما هو الوضوء وعدم جواز الانتقال عنه وان الحكم في ذلك الموضع الذي يتضرر
بالماء هو تركه بغير غسل ان كان مكشوفا او المسح على الدواء ان لم يكن كذلك على التفصيل المتقدم هذا كلامه ره وعندي انه
لا وجه للجبيرة في هذا المقام قطعا لاختصاص ثبوتها بالجرح والقرح ومعلوم ان الرمد لا يصدق عليه شيء منهما كما اعترف به
ومجرد مشابهته بالقرح من جهة اختصاصه بعضو وبعد تسليم كون مثل هذا الوجه معتبرا يوجب كون سبب الالحاق هو القياس ودعوى
عموم الجواب يدفعه عدم ذكر القيد المذكور في السؤال فيما لا يخفى سقوطه لان عموم الجواب انما يعتبر اذا كان هناك قضية كلية
تصدق على المورد وغيره كما في قوله عم خلق الله الماء طهورا في مقام الجواب عن السؤال عن بئر بضاعة لا في مثل صحيحة
محمد بن مسلم قال سألت الباقر عم عن الرجل يكون به القروح قال لا بأس بان لا يغتسل ويتيمم فان مثل هذا الجواب المذكور
فيها لا ينطبق الا على المورد المذكور وليس هذا من قبيل العام الذي لا يخصصه المورد بل التعدي عن المورد الى غيره
يحتاج الى الدليل واما ما ذكره من ان ذكر القروح في بعض الروايات يحمل على مجرد التمثيل ففيه ان الحمل على التمثيل اقتراح
على خلاف الظاهر وقد ثبت التيمم في صورة الضرر والمسح على القروح والجروح وليس ما نحن فيه من الثاني وانما هو مندرج
في الاول فيتعين حكمه ويرافق العلامة الطباطبائي ره في منظومته الخامس انه ذكر المصنف ره ان خوف الشين من جملة مسوغات
وفسره في جامع المقاصد بانه ما يعلو بشرة الوجه وغيره من الخشونة المشوهة للخلقة الناشئة من استعمال الماء في البرد
الشديد وربما بلغت تشقق الجلد وخروج الدم انتهى وما ذكر من حكمه متفق عليه في الجملة قال في المعتبر وهل يبيح يعني التيمم لخوف
الزيادة في العلة او بطؤها او الشين مذهبنا نعم وعن المنتهى نسبته الى علمائنا وفي جامع المقاصد انهم قد اطبقوا على جواز
التيمم لخوفه وقال بعد ذلك انه قد اطلق الاصحاب جواز التيمم لخوف الشين انتهى وقال في لك قد قطع الاصحاب بجواز التيمم مع
ذلك انتهى وعلل جواز التيمم ح بدفع الضرر اللازم من استعمال الماء لكن اختلف كلماتهم في كونه على اطلاقه مسوغا للتيمم
او في تقييده بالفاحش او في تقييده بما لا يتحمل عادة وحكي الاول في المستند والجواهر عن ظاهر اطلاق الاكثر بل عن نهاية
الاحكام التصريح بانه لا فرق بين شدة الشين وضعفه والثاني عن المنتهى واختاره جماعة ممن تأخر عنه منهم المحقق
الثاني ره في جامع المقاصد والشهيد الثاني ره في الروضة والفاضل الاصبهاني ره في كشف اللثام والفاضل النراقي في
اللوامع والثالث عن جماعة لكنه يرجع الى الثاني ففي المسئلة قولان لكن انكر في المستند قيام دليل على الاول واختار الثاني
معللا بان المناط حصول الضرر والعسر وهما غير متحققين في مطلقه والظاهر تحققهما فيما اذا بلغ حد تشقق الجلد وخروج
الدم بل في الادون منهما وقال في الجواهر بعد حكاية الاول وهو مشكل جدا سيما بعد تقييد المرض بالشديد على المختار
اذ لم نعثر له على دليل سوى عمومات العسر والحرج واحتمال الدخول في المرض وفي اطلاق ما دل على التيمم عند خوف البرد ومن
المعلوم عدم العسر في ضعيفه بل لا يكاد ينفك عنه غالب الناس في اوقات البرد وعدم صدق اسم المرض عليه بل قد يقال نحو ذلك
بالنسبة الى شديده فضلا عنه وظهور ارادة خوف البرد في غيره الان قال بل في الكفاية انه نقل بعضهم الاتفاق على ان
الشين اذا لم يغير الخلقة ولم يشوهها لم يجز التيمم فالاقوى الاقتصار منه على الشديد منه الذي يعسر تحمله عادة من غير فرق فيه

بين حصول او زيادته او بطوء برئه كالمرض بل لعله داخل فيه انتهى وفيما ذكره ره كفاية في تتميم محل الجواز بما ذكره في تجويز التيمم المشقة الشديدة الحاصلة من التألم الذي لا يتحمل عادة في استعمال الماء وان لم يخش الضرر في سوء العاقبة كالتألم في البرد الشديد او الوجع او الحرقة في بدنه وان لم يزد المرض والحر الشديد كما يتفق في بعض الحمامات لمن لا يمكن غيره او ريح في الماء كالرائحة الكريهة مثلا فقولان اولهما النهاية للشيخ ره وط والاصباح وظاهر الكافي والغنية والمراسم والجامع والنافع والمنتهى ونهاية الاحكام والبيان والروضة ومال اليه في الكفاية وعن الغنائم ما صورته وكذا اذا خاف من البرد وشق عليه تحمله وان امن العاقبة لانتفاء الحرج والعسر ويؤيده اطلاق صحيحة محمد بن مسلم انتهى بل في منظومة العلامة الطباطبائي ره وان اصابه لشدة البرد لكن يمكن ان يكون الاطلاق في كلامه ره لضيق دائرة النظم ويمكن ان يقال انه اكتفى بشدة البرد عن التقييد بشدة اثره وثانيهما للعلامة ره في القواعد حيث قال ولو تألم في الحال ولم يخش العاقبة توضأ حجة القول الاول ما تقدم الاشارة اليه فيما عن الغنائم لكن لم نقف على صحيحة محمد بن مسلم المشار اليها وتمسك في المستند بعد عموم نفي العسر والحرج بصحيحي ابن سرحان والبزنطي وقال في تقريب الدلالة فان الظاهر من قوله او يخاف على نفسه البرد انه يخاف من التأثر بالبرد لا ان يتلف او الا لقال من البرد انتهى وغلبته عليه في كشف اللثام حيث قال بعد التمسك بنفي العسر والحرج ويمكن ادخاله فيمن يخاف على نفسه من البرد انتهى ويؤيد التمسك بنفي العسر غاية التأييد ورود في ذيل اية التيمم تعليلا للامر به فتدبر حجة القول الثاني ما في كشف اللثام من التعليل بخروجه عن النصوص وبالاصل مع ان افضل الاعمال احمزها وورود الخبر باغتسال الصادق ع في ليلة باردة وهو شديد الوجع وبوجوب اغتسال من اجنب نفسه على ما كان والقول الاول اظهر وما ذكرنا في حجة القول الثاني ساقط ويعلم وجهه مما تقدم قوله وكذا معه ماء الشرب ويخاف العطش ان استعمله من جملة مسوغات التيمم خوف العطش على نفسه بالاجماع المحقق والمنقول مستفيضا وقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وما في معناه والاخبار المعتبرة المستفيضة كصحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله ع انه قال في رجل اصابته جنابة في السفر وليس معه الا ماء قليل يخاف ان هو اغتسل ان يعطش قال ان خاف عطشا فلا يهريق منه قطرة وليتيمم بالصعيد فان الصعيد احب الي وصحيحة محمد الحلبي قال قلت لابي عبد الله ع الجنب يكون معه الماء القليل فان هو اغتسل به خاف العطش ايغتسل به او يتيمم قال بل يتيمم وكذلك اذا اراد الوضوء وموثقة سماعة عن الرجل يكون معه الماء في السفر فيخاف قلته قال يتيمم بالصعيد ويستبقي الماء فان الله عز وجل جعلهما طهورا الماء والصعيد وصحيحة عبد الله بن ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يجنب ومعه من الماء قدر ما يكفيه لشربه ايتيمم او يتوضأ قال التيمم افضل الا ترى انه انما جعل عليه نصف الطهور لا يقال ان قوله ع احب او افضل قد يدل على مجرد الرجحان الحاصل في ضمن الندب ومقتضى هو وجوب التيمم عينا لانا نقول ان اسم التفضيل هنا ليس على حقيقته والمراد بالاول هو المجبور وبالثاني ما فيه الفضل ويكشف عن ذلك اجماع الاصحاب وصحيحتا ابن سنان ومحمد الحلبي وموثقة سماعة ولا فرق في العطش بين الحال والمتوقع في زمان يخاف عدم حصول الماء كما نص عليه جماعة من الاعيان ويشهد به عموم ما دل على نفي العسر والنهي عن القاء النفس في التهلكة والاخبار الواردة في الباب كصحيحي ابن سنان ومحمد الحلبي وموثقة سماعة كما لا فرق فيه بين العطش المؤدي الى الهلاك او المشقة او الضعف او المرض حدوثا او زيادة بل مقتضى اطلاق الاخبار كون العطش اليسير كذلك ولكن الظاهر قيام الاجماع على خروجه هذا وبقي الكلام في مواضع الاول انه اذا لم يخف على عطش نفسه وانما خاف على عطش الظمآن غيره فهل يزاحم ذلك استعمال الماء وينتقل فرضه الى التيمم ام لا فنقول لا يخلو اما ان يكون ذلك الانسان ذا نفس محترمة ام لا وفسر الاول في جامع المقاصد بقوله والمراد بالمحترم ما لم يهدر اتلافه فالمرتد والحربي والكلب العقور والخنزير لا يعد الخوف عليه عذرا انتهى ووافقه على تفسير المحترم بذلك في غيره ويأتي مصاديق الثاني فيما عن نهاية الاحكام بقوله وغير المحترم من الحيوان الحربي والمرتد والكلب العقور والخنزير والفواسق الخمس وما في معناها انتهى واشار بالفواسق الخمس الى ما في الحديث خمس فواسق يقتلن في الحل والحرم الغراب والحداة والكلب والحية والفارة والمراد بقوله وما في معناها كما في كشف اللثام ما يجوز قتله ووجب كالزاني المحصن او كالحية والهرة الضارية انتهى وقال في الذكرى ولا مزاحمة في غير المحترم كالمرتد عن فطرة والحربي والكلب العقور والخنزير وكل ما يجوز قتله ووجب كالزاني

٢ او يخشى الضرر لشدة البرد او الضياع او قطع الطريق او السباع او لا يتيسر له العين وكذا اصابه لشدة البرد والبرودة

الكلام في مواضع الثلاثة الماء

المحصن واللوطي او لا كالحية والعقرب الضارية انتهى ويستفاد من الامثلة ان الاحترام يرتفع باباحة قتله لشخص خاص كالمرتد والزاني الذي
قتلهما انما يباح للحاكم بخصوصه كما يرتفع باباحة قتله لعامة المسلمين كالحربي فان كل من تسلط عليه في الجهاد جاز له قتله بل يجب ومع
يمكن ان يقال ان من يستحق القتل قصاصا يندرج في عنوان غير المحترم فانه يجوز لولي المقتول قتله ولم اجد من ذكره ويمكن ان يقال
بعدم اندراجه في العنوان من جهة عدم تعين قتله لانه يجوز له مصالحته ولولي المقتول بالدية فيسقط عنه القتل لكن يعارض هذا
بان الحربي ايضا ان يسلم او يلتزم بشرائط الذمة فيسقط عنه القتل فيعلم من تمثيلهم ان المناط هو استحقاق القتل في الحالة التي
هو عليها ويمكن ان يفرق بين الحربي وبين القاتل الذي عليه القصاص بان الثاني يمكن ان يسقط عنه استحقاق القتل من دون
ان يغير حالته ويتحقق ذلك بان يعفو عنه الولي بخلاف الاول فانه لا يمكن ان يسقط عنه استحقاق القتل بدون تغيير حالته
واذ قد عرفت ذلك فاعلم ان القدر المتيقن من افراد النفس المحترمة انما هو المؤمن ومن الحق به من طفله او من عرض له الجنون
بعد ان كان مؤمنا اما المخالفون من المسلمين لاصول الامامية كالعامة وساير فرق الشيعة وكذا اهل الذمة والمعاهدون
فالظاهر من كلام كثير ممن وقفنا على كلامهم من الاصحاب بل صرح جماعة منهم انهم محترمون ويجب علينا حفظهم ويصرف
اليهم الماء لدفع العطش عنهم وينتقل الغرض الى التيمم وان لم يكن هناك تقية ومما ينادي بذلك عبارة العلامة في كره
حيث قال لا يجوز له حفظ الماء لبقاء مرتد او حربي او كلب عقور او خنزير لعدم احترامهم ويجب لبقاء المسلم والذمي والمعاهد
والحيوان المحترم انتهى ومما يظهر منه ذلك كلام المصنف في المعتبر حيث قال في الفرع الثاني من فروع المسألة لو وجد عطشانا
يخاف تلفه بذل الماء ويتيمم لان حفظ الآدمي ارجح في نظر الشرع من الصلوة بدليل انها تقطع لحفظ الانسان من الغرق
والحرق وان ضاق وقتها خصوصا والطهارة لها بدل والنفس لا استدراك لفايتها انتهى وانما استظهرنا ذلك منه لان
الظاهر انه اكتفى عن التقييد بالاحترام بكونه من مسلمات يعرفه كل احد هذا ولعل الوجه في اندراجهم تحت النفوس المحترمة
مع انهم من ذوي الاكباد الحارة بضميمة ان المورد مما يكتفى فيه بهذا القدر من جهة بناء امر التيمم على التسهيل والتخفيف
وقد اكد ذلك اهل العصمة سلام الله عليهم حتى قالوا ان التراب احد الطهورين وان الوجه فيه بالنسبة الى من حكم باسلامه
من فرق المسلمين ظهور الادلة في اجرائهم مجرى المؤمنين واما المعاهد والذمي فلا يجري فيهما ذلك الا ان يطلب انتفاع المسلمين
باعانة الاول في وقت هجوم عدو عليهم والثاني باداء الجزية ولكن فيه نظر لان الثابت من الادلة في احترامهم عدم جواز مباشرة
ايذائهم ونهي من يريد مباشرة ذلك واما دفع المضار السماوية فهو غير معلوم الوجوب ويومي اليه طلب وقوع المضار عليهم من الله
تعالى او من غيره على وجه لا يخالف امرنا به نعم لو اقتضت التقية ذلك وجب لاجلها ولما كان اموال هؤلاء مثل نفوسهم فهي
غير محترمة بالمعنى الثاني وان وجب الانكار على غاصبها ثم اعلم ان غير المحترم قد يصير محترما بالعرض كرضيع حربي او معاهد او
ذمي او مخالف او مرتد او زان محصن وذلك فيما لو خاف المكلف الضرر على نفسه عند فقده فيجب حفظه واذا خاف عطشه
لحوز الماء لحاجته ويتيمم وهو في الحقيقة راجع الى الخوف على النفس وبما ذكرنا هنا وسابقا ان تخصيص اطلاق الرفيق بغير
محترم النفس كالحربي والمرتد وغيرهما فينتقل الفرض بسبب الخوف على عطشهما مطلقا وان لم يكن وجوده مضطرا اليه لكنه لا
دليل عليه بل هو على خلافه متحقق ولهذا صرح في الذكرى وغيرها بمزاحمة كل من كان كذلك للطهارة المائية اللهم الا
ان يقال ان الرفقة حقا يبذل النفوس دونها خصوصا مع اهل المروات بل قد يدعى حصول المشقة عليهم لو كلفوا بالـ
فلعل لهذا اطلق بعضهم الرفيق كذا قيل ولكنه لا يخلو عن تامل بل منع لوضوح سقوط دعوى العسر والمشقة وكون امثال
ذلك ليس لهم خطر عند الشارع وبما قدمناه من البيان تعرف انه لو كانت النفس التي يخاف عليها من اقاربه او اصدقائه
او جيرانه او من جملة المنتسبين اليه من المسلمين كان الحكم اولى بالاذعان ولو كانوا من غير المحترمين كان حكمهم حكم الغير المحترم
وربما يستدل على التيمم في الرفيق المحترم وامثاله من المحترمين بقوله في صحيحة ابن سنان ان خاف عطشا فلا يهريق منه
قطرة وقول السائل خاف العطش بملاحظة انطباق الجواب عليه في صحيحة محمد الحلبي وقوله فيخاف قلته في موثقة سماعة
والاخير اظهر من الاول لان المراد من خوف قلته هو خوف نقصانه عما يلزمه وما يحتاج اليه ولو عرفا فيشمل ما نحن فيه
هو اظهر من الثاني وان كان الاولان ايضا مما يعد من الظواهر المعتبرة الثالث انه هل يلحق بالخوف على عطش انسان الخوف

كتاب الطهارة

على عطش ما عدا من الحيوان فنقول انه قد اطلق غير واحد من الاصحاب وجوب حفظ الماء للدابة المحترمة ووجوب التيمم لذلك
من دون تقييد للحكم بكونها في صورة كون تلفها مظنة او نحوه واستشكله صاحب المدارك فقال اما بالنظر الى الدواب فمشكل على اطلاقه
لان مطلق ذهاب المال غير مسوغ للتيمم ولهذا وجب صرف المال الكثير الذي لا يضر فوته في شراء الماء ومنه الدواب
لو توقف الشراء عليه فيمكن القول بوجوب ذبح الدابة او اتلافها بغيره كالبيع ونحوه واستعمال الماء لانه واجد له غير
مضطر اليه فلا يسوغ له التيمم انتهى ووافقه جماعة من متاخري المتاخرين منهم صاحب الحدائق ره الا انه صرح بما
اشار اليه في ك فقال نعم ينبغي ان يستثنى ما لو كان محتاجا الى الدابة بحيث يضره فوتها كما اذا كان في سفر لا يمكنه
الا بها او يحتاج اليها لنقل اثقاله ونحوها فانه يجوز ان يصرف الماء اليها واجيب بانه يندرج في اتلاف المال المنهي عنه
الذي لا يفرق فيه بين القليل والكثير وانها نفوس محترمة وذوات اكباد حارة محرمة اذ انها بمثل ذلك بل
هي واجبة النفقة عليه ومنها السقي بل في غير واحد من الاخبار المعتبرة ان للدابة على صاحبها حقوقا منها ان يبدأ
بعلفها اذا نزل فتكون محترمة لذلك لا من جهة المالية وفي الحديث عن النبي صلى الله عليه وآله ما من دابة الا وهي تسأل الله في كل
صباح اللهم ارزقني مليكا صالحا يشبعني من العلف ويرويني من الماء ولا يكلفني فوق طاقتي وفي حديث آخر عن ابي
الحسن من مروة الرجل ان تكون دوابه سمانا قال وسمعته يقول ثلثة من المروة وعد منها فراهة الدابة الى غير ذلك من
الاخبار المذكورة في كتاب المطاعم والمشارب والتجملات من كتاب الوافي على ما ذكر مما يفيد شدة الرافة بالدواب في انفسها
ومقتضى الجواب الاول اختصاص اشتغال الفرض بالدابة وعدم سرايته في مطلق الدواب فلو لم تكن له لكنه لا يختص بما اضطر
اليه لنقل اثقاله ونحوها او لركوبه اذا كان في السفر مثلا ويوافقه الجواب الثالث وكل الاخبار في المؤدى وهذا هو الظاهر
من كلام المصنف في المعتبر حيث قال لو خشي العطش لرفيقه او دابته استبقى الماء وتيمم لان حرمة اخيه المسلم كحرمته ولان
اكد من حرمة الصلوة والخوف على الدواب خوف على المال ومع هذا يجوز التيمم هذا كلامه ره وعلى هذا لا يسوغ التيمم لسقي
الدواب التي هي ملك الغير ولا ما ليس مملوكا له ولا لغيره كالظبي والهر ومقتضى الجواب الثاني سراية الحكم في كل دابة
محترمة وان لم تكن مملوكة له ولا للغير فظاهر عبارة الدروس هو الثاني بل لانه قال فيها والشرب اولى من الطهارة ولو
كان الشارب حيوانا له حرمة انتهى وقد عرفت تفسير المحترمة بالتي لا يهدر اتلافها وفسرها جمال المحققين ره في حاشية الروضة
بان لا يهدر اتلاف جنسها كليا فالحيوان الغير المملوك كالظبي والبقر الوحشيين اللذين لم يملكا محترم بهذا المعنى وان اهدر
اتلافه بسبب عدم مملوكيته انتهى والوجه عندي ان امثال ما ذكره من الظبي والبقر الوحشيين ليست من قبيل ما اهدر
دمه وانما هو من قبيل ما ابيح الانتفاع به والفرق واضح فان الاول انما يقال فيما رخص في قتله من جهة رجحان تلفه وكراهة
وجوده بخلاف الثاني فانه غرض آخر مبني على امتنان الله تع على عباده بالتوسعة في معايشهم ولكن ظاهر كلام الشهيد
الثاني ره في لك يعطي كون مورد اشتغال الفرض هي الدابة المملوكة لانه قال في شرح العبارة والمراد عطشه او عطش غيره من
النفوس المحترمة التي لا يهدر اتلافها انسانية كانت او حيوانية له او لغيره وان كان محلل الذبح اذا لم يرد ذبحه في الحال
انتهى فان الاقتصار على كونها مملوكة له او لغيره في مقام التعميم يعطي قصر الحكم عليه اللهم الا ان يقال ان التعميم ناظر الى
ما هو الغالب الوقوع ويؤيده انه بعد فرض عدم كونها ملكا له لا يتفاوت الحال بالنسبة اليه بين ما لو كانت مملوكة لغيره
وبين ما لو لم تكن مملوكة اصلا ثم انه صرح بعضهم بان له الرجوع بثمن الماء لو كانت الدابة مملوكة لغيره مدعيا انه اومى
اليه كلمات الاصحاب في باب النفقات وعن المنتهى والنهاية الاستشكال في الرجوع وحاصل البحث كما نبه عليه بعض
افاضل الاواخر انه متى عارض الطهارة المائية واجب آخر راجح منها قدم عليها كحفظ النفس ونحوه بل لعله من كل
واجب لا بدل له كازالة النجاسة من البدن والساتر الذي ليس له غيره انه هو وان كان ظاهرا من تعارض الواجبين الا
ان مشروعية البدل لاحدهما تشعر برجحان غير ذي البدل عليه في نظر الشارع وان الاهتمام بشانه اكثر كما قيل او يقال ان
في ذلك جمعا في العمل بهما فهو اولى من غيره كل ذلك مضافا الى الاجماع على تقديم الازالة على الطهارة في حاشية الارشاد
واظن انها للولد المحقق الثاني ره كما عن التذكرة الاجماع ايضا على تقديمها على الوضوء صريحا وعلى الغسل ظاهرا وفي المعتبر

وقد سبقه العلامة ره في الاشارة الى الجواب حيث قال الخوف على الدابة كالخوف على المال من اللص انتهى

نفى الخلاف بين أهل العلم فيه بعض ذلك وقد يشهد له مع ذلك أيضاً ما في خبر أبي عبيدة قال سألت الصادق عليه السلام عن المرأة ترى الطهر
في السفر وليس معها ماء يكفيها لغسلها وقد حضرت الصلاة قال إذا كان معها بقدر ما تغسل به فرجها فتغسله ثم تتيمم
وتصلي الحديث لتقديمه إزالة النجاسة فيه على الوضوء لوجوبه عليها لولاها الثالث أنه ذكر المصنف في المعتبر من جملة فروع
المسألة أنه لو كان معه ماءان طاهر ونجس وخشي العطش استبقى لشربه الطاهر وتيمم لأنه قادر على شرب الطاهر فلا يستبيح
النجس فيجري وجوده مجرى عدمه ويستوي الحكم بذلك في الوقت وقبله لما ذكرناه ولا يقال بعد دخول وقت الصلاة يصير
استعمال الماء مستحقاً للطهارة لأنا نمنع الاستحقاق وإنما يسلم لو استغنى عن شربه وليس مستغنياً بالنجس لتحقق التحريم في
شربه مع وجود الطاهر انتهى وقد وصف في الذكرى ما ذكره من الحكم بأنه قد قطع به الأصحاب وعقبه بقوله وهو جيد إن ثبت
تحريم شرب النجس مطلقاً انتهى وقال في الحدائق بعد نقله وهو يؤذن بالمناقشة في تحريم المأكولات والمشروبات النجسة ثم
قال وحيث كان الحكم بتحريم المأكولات والمشروبات النجسة مجمعاً عليه بين الأصحاب كما لا يخفى على من لاحظ كلامهم في كتاب
الأطعمة والأشربة وظاهر الذكرى المناقشة في ذلك فلا بأس بذكر ما وقفت عليه من الدليل على صحة ما أجمعوا عليه وإن كان
خارجاً عن محل البحث فمن ذلك ما ورد في تحريم الأكل من أواني الكفار التي علم بتنجيسهم لها وساق جملة من الأخبار الناطقة
بذلك ثم قال ولا وجه للنهي فيها الذي هو حقيقة في التحريم إلا تحريم شرب المتنجس وأكله ثم قال ومن ذلك ما ورد في تحريم السمن
والزيت ونحوهما إذا ماتت فيه الفأرة وكان مائعاً وهي أخبار كثيرة ومن ذلك الأخبار المستفيضة الواردة بإراقة الركوة والتور إذا
وقعت فيهما الإصبع القذرة ولو جاز شرب الماء لما كان للأمر بالإراقة وجه ومنها ما ورد من إراقة مرق اللحم إذا وجد في القدر فأرة
ميتة وأكل اللحم بعد غسله إلى غير ذلك من المواضع التي يقف عليها المتتبع للأحكام ومن الظاهر أنه لا خصوصية لهذه المذكورات
وأمثالها يقتضي قصر الحكم عليها بل الحكم في هذه الأخبار وأمثالها هذا كلامه ره وتبعه في الجواهر مع زيادة تأكيد فقال
بعد ذكر كلام صاحب الحدائق وهو بعيد عن التأمل في الحرمة وإطلاقها وهو في غير محله بعد الإجماع محصلاً أو منقولاً عليها إن
لم تكن ضرورية ودلالة الأخبار القريبة من حد التواتر الواردة في أواني المشركين وإهراق السمن والزيت والمرق الواقع فيها
فأرة وقذر وأقول لا يخفى على من أعطى النظر في كلام صاحب الحدائق حقه أن ما أورداه عليه غير متجه عليه وإنما
هو متجه على ما فهماه منه وذلك لأن ما أنكر صاحب المدارك ثبوته إنما هو تحريم شرب النجس مطلقاً وإن قيد الإطلاق في كلامه
ليس ناظراً إلى الأفراد حتى يكون مؤداه جواز شرب بعض المتنجسات أو جميعها وإنما هو ناظر إلى الأحوال يعني أنه ليس شرب النجس
حراماً في جميع الأحوال لجوازه عند الضرورة كما صرح به المصنف وغيره من الأصحاب وقد فسر صاحب الجواهر الضرورة في عبارة
المصنف في المسألة المذكورة في أوائل الكتاب بما يعم العسر والحرج وإذا كان شربه عند الضرورة جائزاً لم يكن الوقوع في ارتكاب
الجائز مسوغاً للتيمم خصوصاً مع فرض ظن الحاجة إلى شرب النجس واحتمالها بالنسبة إلى المستقبل إذ قد لا تقع الحاجة إليه
فيكون الحاصل أنه يؤمر باستعمال الماء في هذا الزمان وإن اضطر بعد ذلك إلى شرب ماء النجس أبيح له شربه فليشربه وعلى هذا
فلا مجال للمقابلة مقالة صاحب الحدائق بما ذكره من الكلمات فإنها خارجة عن طريق السداد وعن سنن توجيه الرد والإيراد نعم لو كان
مراده ره بالإطلاق هو النظر إلى الأفراد كانت تلك الكلمات متسلطة بكلامه وقد تنبه صاحب الجواهر ره لبعض ما ذكرنا
بعض التنبه حيث قال في ذيل كلامه نعم قد يتأمل في وجوب إراقة ذلك وتقديمه على الطهارة المضيقة مع ارتفاع حرمة
شرب النجس لو اضطر إليه فيما يأتي من الزمان وقد لا يحتاج فتأمل انتهى لكنه لم يتنبه لكون مراد صاحب الحدائق ذلك فقد
إكمال لو خالف في شيء من موارد مسوغ التيمم غير صورة تعذر الوصول إلى الماء أو تعذر استعماله عقلاً فلم يتيمم وأتى
بالطهارة المائية فهل يحكم ببطلانها أو بصحتها فيه تفصيل ذكره العلامة الطباطبائي في منظومته فإنه بعد أن ذكر المسوغات
إلى أن انتهى إلى ما لو وجب استعمال الماء في واجب لا بدل له كإزالة الخبث قال فالفرض في هذا ونحوه البدل لا الأصل لا يجزي إذ
الفرض انتقل لكن يجوز أن تكلف المسبب وارتفع الحدث بما فعل مرتكب وضابط البطلان تحريم العمل لأن النهي عليه يقتضيه يحصل
ويحصل أنه قد يكون مقدمة استعمال الماء وهي تحصيل الماء منهياً عنها مع عدم كون نفس الاستعمال منهياً عنه كما لو كان في تحصيله
الخوف على نفسه وفي حكمه ما لو لم يكن تحصيل الماء منهياً عنه ولكن كان في تحصيله منة أو ذلة أو كان تحصيله موقوفاً على بذل

انما يقتضي بطلانه او على تلف مال محترم فانه ليس التحصيل ح منهيا عنه وانما هو معفو عنه وقد يكون نفس استعمال الماء محرما كما لو كان
مضرا واستعماله او ضاق الوقت عن استعماله او وجب استعماله في ازالة الخبث ففيها كانت المقدمة منهيا عنها مع عدم النهي عن نفس استعمال
الماء فيصح الطهارة المائية لو خالف فاتى بها لان المقدمة في اول الحال وان كانت محرمة في الحرم ومقتضيا سقوط الطلب لكن المفروض انه
بعد ارتكابه المقدمة المحرمة وانقضائها وحصول الماء لديه استعماله لم يكن منهيا عنه فيصح الطهارة المائية ومثله ما لو كان التحصيل معفوا عنه بل
الصحة هنا اولى بالاذعان لعدم حرمة المقدمة هنا اعني تحصيل الماء بشرته وذلك مثلا بخلافه هناك واما ان كان نفس استعمال الماء محرما
فانه لا يصح الطهارة المائية لمكان تعلق النهي بها لكن يجيء الكلام في ان النهي عن المائية في الصورتين الاخيرتين هل هو من جهة الامر
بضدها الذي هو استعمال الصعيد او هو موجود بنفسه والظاهر هو الاول فينبغي الحكم بالفساد على القول بكون الامر بالشيء مقتضيا
للنهي عن ضده ويشكل الحال فيما لو كان في استعمال الماء مشقة شديدة مأمون العاقبة مسوغ للتيمم او حصول شين فان قلنا بحرمة استعماله
لزم الحكم بالبطلان والا فلا وقال في الجواهر لعل الحرمة وهو الظاهر انه قد يقال ان اللازم على تقدير عدم الحكم بالحرمة هو اجزاء
الطهارة المائية ويرد الاشكال ح من حيث انها كيف يصح اجزاؤها مع عدم وجوبها وانتفاء الامر بها ووجهه في الجواهر بانه
يكفي رجحانها في حد ذاتها ان قلنا بعدم منافاة نفي الحرج وبعدم ظهور الادلة في عدم مشروعية الطهارة المائية ثم قال وهل
ضيق الوقت عن استعمال الماء الذي قد تقدم انه مسوغ للتيمم مسقط للوضوء او الغسل مع المخالفة مع قطع النظر عن الضد ثم
لعدم الامر بهما ح وانتقال الفرض الى التيمم او ان الفساد فيهما مبني على حرمة الضد وجهان اقواهما الثاني لان سقوط
خصوص الامر بهما لهذه الصلوة لا يقتضي سقوط غيره من الاوامر الدالة على رجحانها في حد ذاتها او لغير هذه الصلوة مما كان
في وقته مثلا الا من جهة الضدية فالحكم ح مبني عليها او لعله مثله ولبد الماء والذي وجب عليه صرفه في غير الطهارة مما لا بدل له
كازالة النجاسة اللهم الا ان يقال انه بعد امر الشارع بصرفه في غيرها كان بمنزلة من لا ماء عنده فلا خطاب بالطهارة ح الطرف
الثاني فيما يجوز التيمم به وهو كل ما يقع عليه اسم الارض اعلم ان اصحابنا ره اتفقوا في امرين احدهما انه لا يجوز
التيمم بغير الارض قال في المنتهى قال علماؤنا لا يجوز التيمم الا بالتراب الارض ثم حكى موافقة جماعة من العامة لهم ومخالفة جماعة
اخرى منهم وقال في موضع اخر منه ولا يجوز التيمم بما ليس بارض على الاطلاق كالمعادن والنبات المنسحق والاشجار وغيرها سواء كان
متصلا بالارض او لم يكن وسواء كان من جنسها او لم يكن وهو مذهب علمائنا اجمع انتهى وقد ادعى عليه الاجماع صريحا في الناصريات حيث قال
الاجماع منعقد على ان التيمم لا يكون الا بالارض وما يطلق عليه اسم الارض بالاطلاق ومثله ما في كشف اللثام من دعوى الاجماع على
اشتراط كون ما يتيمم به ارضا نعم حكي عن ابن ابي عقيل انه جوز التيمم بما كان من جنس المعادن كالكحل والزرنيخ لكن الظاهر ان خلافه
راجع الى الصغرى كما يكشف عنه ما استدل به من انها جزء من الارض فيصح التيمم بها ولا يتوهم انه بنى في ذلك ما حكي عن مصباح
السيد ره والاصباح والمراسم والبيان والموجز الحاوي وظاهر الكاتب والقواعد من التيمم بالثلج على الاضطرار لانا نقول ان الاتفاق
المذكور انما هو في حال الاختيار كما نطق به كلام المحقق الاردبيلي ره حيث قال عدم جواز التيمم الا بالارض اختيارا مما لا نزاع فيه عندنا
انتهى وقد يقال في توجيه الاتفاق ان المجوزين للتيمم بالثلج لعلهم ارادوا بالتيمم مسح اعضاء الوضوء مجازا وهذا وان كان مطابقا
لما حكاه في المنتهى عن الشيخ ره من انه لو لم يجد الا الثلج وضع يديه على الثلج باعتماد حتى يتنديا ثم يمسح وجهه من قصاص شعر راسه الى
محادر شعر ذقنه مثل الدهن ثم يضع يده اليسرى على الثلج كما وصفناه ثم يمسح يده اليمنى بها من المرفق الى اطراف الاصابع ويمسح ببلله
مقدم راسه وقدميه انتهى ولكن هو مناف لما حكاه هو ره وغيره عن السيد ره من التيمم بالثلج مضافا الى ان مجرد احتمال المجاز
لا يكفي في الحكم بوقوعه الا مع قيام قرينة وافية بالدلالة على المقصود وثانيهما انه يجوز التيمم بالتراب وهو مما قام عليه الاجماع
بل الضرورة ونطق به الكتاب لان الصعيد المامور فيه بالتيمم اما عبارة عنه بعينه او عبارة عما يعمه وغيره وعلى كل حال هو مما
يتحقق به المامور به مضافا الى الاخبار المتواترة ولا فرق فيه بين الاعفر وهو الذي لا يخلص بياضه والاسود والاصفر والاحمر
الذي يداوى به والابيض الذي يؤكل سفها والمدر وهو الذي لا ينبت على كراهة والبطحاء وهو التراب اللين في مسيل الماء باجماع
العلماء كما في التذكرة ثم قال فانه حكي عن بعضهم المنع عن التيمم بالسبخ وبه قال ابن الجنيد ره لقوله تعالى صعيدا طيبا وليس بجيد لان [illegible]
ملحه [illegible] التي منها والمراد بالطيب الطاهر كالماء واختلفوا في ثالث وهو انه هل يجوز التيمم بغير التراب كالحجر فذهب جماعة الى

التوجيه صاحب الجواهر ره

وفي نسخة الارض بدل [illegible]

جواز نظر الى ان المعيار في جواز التيمم انما هو صدق اسم الارض وهذا القول مذهب اكثر علمائنا كما في التذكرة وهو المشهور
كما في كلام بعضهم بل في المنتهى انه يجوز التيمم بالارض وان لم يكن عليها تراب ذكره الاصحاب خلافا لبعض الجمهور وعن مجمع
البيان انه نسب التيمم بما يشمل الحجر الى اصحابنا وربما استفاد بعضهم دعوى الوفاق من قول المحقق الاردبيلي ره ان الحجر ينبغي ان
يكون لا نزاع فيه وانت خبير بعدم دلالته على ذلك لانه ظاهر في انه ليس صالحا للنزاع فيه لقيام الدليل عليه وان كان قد
وقع فيه النزاع وذهب جماعة اخرى من اصحابنا الى عدم جوازه وهو المحكي عن السيد ره في الناصريات وجمل العلم والعمل وفي المقنعة
والشيخ ره في موضع من التهذيب وابن زهرة في الغنية والكاتب والحلبي ويحيى بن سعيد المصرح في الجامع وقوى في الكفاية
جواز التيمم على الحجر بشرط وجود غبار عليه محافظة على العلوق حجة القول الاول وجوه الاول قوله تعالى فتيمموا صعيدا
طيبا وتقريب الدلالة ما ذكره في المنتهى انه قال اهل اللغة ان الصعيد وجه الارض وفي التذكرة ان الصعيد وجه الارض نقله الخليل
وثعلب عن ابن الاعرابي لقوله تعالى فتصبح صعيدا زلقا اي ارضا ملساء مزلقة انتهى وحكي تفسيره بذلك عن المجمل و
والخلاصة والوافي والشافي والطرازية في المغرب بل حكي عن الزجاج انه ادعى عليه نفي الخلاف بين اهل اللغة وربما يؤيد ذلك بعض ما
في الاخبار المذكورة عن التذكرة كقوله يحشر الناس يوم القيامة حفاة عراة على صعيد واحد اي ارض واحدة وبورود الخبر بتفسير
الصعيد في الآية بمكان مرتفع من الارض كما رواه الصدوق في معاني الاخبار عن الصادق ع قال الصعيد الموضع المرتفع
الطيب الموضع الذي ينحدر عنه الماء ومثله ما في الفقه الرضوي حيث قال ان الله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والصعيد الموضع المرتفع
من الارض والطيب الذي ينحدر عنه الماء الثاني ما استفاض بل تواتر من طرق العامة والخاصة من المتفق عليه بين الجمهور من قول النبي ص
جعلت لي الارض مسجدا وطهورا ومن طريق الخاصة ما رواه السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي ع قال يتيمم بالجص فقال لا انه ليس
من الارض انما يخرج من الشجر الثالث انه وقع التصريح بجواز التيمم على الارض في جملة من الاخبار منها قول الصادق ع في صحيحة ابن
سنان اذا لم يجد الرجل طهورا وكان جنبا فليمسح من الارض وليصل وقوله ع في صحيحة الحلبي ان رب الماء هو رب الارض فليتيمم و
قوله ع في صحيحة محمد بن مسلم ان فاتك الماء فلم يفتك الارض فانه لولا ترتب الحكم على الارض بعنوان الاطلاق لما رتب عليها في هذه
الاخبار ومثلها جملة من الاخبار المستفيضة الواردة في مقام البيان مثل صحيحة ابي ايوب الخزاز عن الصادق ع قال سألته عن التيمم
فقال ان عمار بن ياسر اصابته جنابة فتمعك كما تتمعك الدابة فقلت له كيف التيمم فوضع يده على الارض ثم رفعها فمسح وجهه ثم مسح
فوق الكف قليلا ويؤيد بعض الاولى هذا القول بما في المنتهى من جواز التيمم بالارض وان لم يكن عليها تراب مسندا له الى الاصحاب مشعرا
بدعوى الاجماع عليه بل لم ينقل فيه خلافا الا عن بعض الجمهور وما عن ابي حنيفة من جواز التيمم بالرمل على كراهية حاكيا له عن الاصحاب عن
المعتبر والتذكرة ودعوى الاجماع عليه صريحا ووجه التأييد عدم اندراج الرمل تحت اسم التراب عرفا كما صرح به كاشف الغطاء وغيره
وقيل في تيمير بعضها انه لم يندرج تحت اسم التراب عطف التراب عليه في قول الشاعر ثم زادوا انهم في قومهم على الرمل والحصى والتراب وما
عن التذكرة وغيرها من ظهور الاتفاق على جواز التيمم بالارض السبخة وما يظهر من تعليل الاصحاب المنع في المعدن والنبات والرماد
وغيرها بعدم صدق اسم الارض فانه يكشف عن ان الحكم مدارها عندهم وما دل على جواز التيمم بارض النورة والجص قبل
الاحراق من الاخبار وغيرها وليسا من التراب بل ادعى بعض الاواخر معروفية كون ارض النورة غير الحجر نعم حكي عن جماعة منع التيمم
على ارض الجص والنورة ولكن علله بخروجهما عن اسم الارض فيكون هو ايضا مؤيدا للقول المذكور لان الجواز مدار صدق اسم الارض وما
عن الراوندي بسنده عن علي ع قال يجوز التيمم بالجص والنورة ولا يجوز بالرماد لانه لم يخرج عن الارض فقيل له التيمم بالصفا البالية
على وجه الارض قال نعم فان التعليل المذكور فيه يشمل الجص والنورة والصفا وغيرها مما ليس الا الكنه من الارض وقد تقدم ذكر مثل هذا
التعليل في خبر السكوني ايضا وما في الموثق عن رجل يمر بجنابة وهو على غير طهر قال يضرب بيديه على حائط لبن فيتيمم به يوم انه
لا يصدق على اللبن اسم التراب حجة القول الثاني امور الاول انه اذا تيمم بالتراب ثبتت نعمته وخرج عن عهدة التكليف بالطهارة في
وجاز له الدخول في العبادة المشروطة بها قطعا للاجماع على جواز التيمم بالتراب بخلاف ما لو تيمم بغيره مما ليس ترابا لعدم الدليل عليه
فيجب الاقتصار على ما يعلم معه البراءة والخروج عن العهدة ولهذا الوجه اشار السيد ره في الناصريات وايضا فقد علمنا انه اذا تيمم
بما ذكرناه استباح الصلوة بالاجماع واذا تيمم بما ذكره المخالف لم يستبحها باجماع وعلم فيجب الاحتياط والاستظهار فيما ذكرناه انتهى

الثالثة

الثالث

الثاني انه مع التيمم بغير التراب يجري استصحاب الحدث وكانه هو الذي عناه السيد ره بقوله بعد الوجه السابق ولنا ان نقول انه على يقين من الحدث فلا يجوز ان يستبيح الصلوة الا بيقين ولا يقين الا بما ذكرناه دون ما ذكره المخالف انتهى الثالث قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه والاستدلال به من وجهين احدهما انه تعالى امر بالتيمم بالصعيد وهو يدل على الوجوب وليس الصعيد الا عبارة عن التراب بخصوصه كما عن الصحاح والمجمل لابن فارس والمفصل والقاموس وشمس العلوم والديوان ونظام الغريب والزينة لابي حاتم والجمهرة وعن ابن عباس والاصمعي وابي عبيدة وعن النيسابوري ايضا تفسيره به وكذا عن الشيخ ره في النهاية وعن بعض فقهائنا انه نسبه الى الكثير من فقهائنا بل اكثرهم وهذا الوجه من تقريب الاستدلال هو الذي عناه السيد ره في الناصرية بعد ذكر الاية مستندا اليها بقوله والصعيد هو التراب وحكى ابن دريد في كتاب الجمهرة عن ابي عبيدة معمر بن المثنى ان الصعيد هو التراب الخالص الذي لا يخالطه سبخ وقول ابي عبيدة حجة في اللغة انتهى وثانيهما ظهور قوله تعالى منه في لزوم تعلق شيء باليد ولا يتصور ذلك الا في التراب وبهذا التقريب يمكن الاستدلال على ذلك بصحيحة زرارة عن الباقر ع اذا تيمم الرجل للوضوء ضرب بيديه على الارض مرة ثم نفضهما الرابع ما تمسك به السيد ره ايضا حيث قال دليلنا على صحة مذهبنا الاجماع المتقدم ذكره الخامس ما تمسك به ايضا من ما روي عن النبي صلعم من قوله جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا وتقريب الاستدلال ان الارض لو كانت طهورا مطلقا وان لم يكن ترابا لكان لفظ ترابها لغوا وكان اللازم ان يقول لي الارض مسجدا وطهورا واجاب عنه في المعتبر بان التمسك بها تمسك بدلالة الخطاب وهي متروكة في معرض النص اجماعا واورد عليه بانه لا ريب في ان قوله جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا في معرض التسهيل والتخفيف وبيان امتنان الله تعالى على هذه الامة المرحومة وهو من قبيل قوله بعثت بالشريعة السمحة السهلة وظاهر انه لو كان غير التراب من اجزاء الارض طهورا ايضا لكان ذكر التراب لغوا صريحا وتوسيطه في البين مخلا بانطباق الكلام على ما يقتضيه المقام وكان مقتضى الحال ان يقول جعلت لي الارض مسجدا وطهورا فانه ادخل في الامتنان وليس هذا استدلالا بمفهوم الخطاب بل الامر لغوية ولزوم خروج الكلام النبوي عن قانون البلاغة على ذلك التقدير مضافا الى ان دلالة الخطاب انما تعتبر بالقرائن الحالية او المقالية فلا كلام في اعتبارها ولهذا يعترف الخصم ان السنة لاسيما وبهذا يظهر وجه الاستدلال المذكور في اعلى مراتب السداد ولهذا عدل صاحب الحدائق ره الى الجواب عنه بوجه اخر فقال والجواب الحق انما هو ان ما نقله السيد ره من لفظ الحديث بقوله وترابها طهورا وان تناقلوه في كتب الفروع كذلك الا ان متن الحديث في كتب الاخبار خال عن هذه الزيادة وقد نقل في الوسائل اربع روايات واحدة منها من الكافي والثانية من الفقيه واثنتان من الخصال والجميع خال عن هذه الزيادة وقد يقال انه يؤيد النبوي المذكور جملة من الروايات منها الحسن وفيه فان كانت الارض مبتلة ليس فيها تراب ولا ماء فانظر الى اجف موضع تجده فتيمم من غباره او شيء مغبر وان كان في حال لا تجد الا الطين فلا باس ان تتيمم به ومنها الخبر عن الرجل لا يصيب الماء والتراب ايتيمم بالطين قال نعم ومنها الخبر الاخر ان رب الماء رب التراب ثم ان بعض الاواخر ذكر فيه مقاربا لهذا القول انه ليس التمسك بالنبوي المذكور باعتبار مفهوم اللقب كما زعمه الخصم فرده بذلك بل باعتبار اقتضاء التفصيل لقطع الشركة ولا يعارضه ما ورد بذلك المضمون من غير ذكر ترابها لان غاية الاطلاق والواجب تقييده بعد وجود المقيد ويمكن دعوى انصراف مطلقها الى التراب دون غيره من الحجر ونحوه لعدم تبادره وغلبة التراب واكثريته في الارضية ومنعه ظهر ان كان حمل قول من فسر الصعيد بالارض على التراب بل هو الظاهر من دعوى الزجاج المتقدمة اذ لو حمل مراده على مطلق الارض لكان مخالفا الكثير من اللغويين ويبعد في الغاية عدم وقوفه على كلامهم او على عدم الاعتناء بهم ثم انه لا يضر ضعف سند النبوي المذكور لان بعض متاخري المحدثين وصف الحديث بكونه مشهورا فضعفه مجبور بذلك مضافا الى ان عدم عمل السيد بخبر الاحاد معروف فاحتجاجه به يدل على قطعيته عنده مضافا الى اعتضاده بسائر الاخبار والتحقيق اما بالنسبة الى الاستدلال بالاية فهو انه قد تعارض اقوال نقلة اللغة من الطرفين ولا طريق الى الجمع بينهما ولما ما قيل من دعوى انصراف الارض الى التراب وحمل قول من فسره بالارض على ارادة خصوص التراب فهو ممنوع لانا نمنع كون مجرد غلبة الوجود من اسباب الانصراف نعم لو صار سببا لغلبة استعمال اللفظ في شيء من الافراد او الاصناف تحقق الانصراف وغلبة الاستعمال ممنوعة ولا اقل من الشك وقد قررنا في الاصول انه لو وقع الشك في الانصراف وبلوغ غلبة الاستعمال الى حد يوجبه كان اللازم هو البناء على الاطلاق مضافا

الى لفظ الارض في النبوي واحد وانصرافه الى التراب يوجب اختصاص المسجدية بالتراب لان ما حمل عليه الطهور هو الذي حمل عليه
المسجد واما كونها لاكلية موجبا للانصراف فانما نسلمه في الالوان والاوصاف دون غيرها والا كان اللازم انصراف لفظ
الانسان الى الابيض عند الاطلاق مضافا الى انا لم نفهم محصلا لاكلية التراب في الارضية واما الاستظهار من دعوى
الزجاج نظرا الى استبعاد عدم وقوفه على كلام اهل اللغة فلا وقع له لتشتت اهل اللغة وتفرقهم في البلاد في قديم الزمان و
عدم تدوين اللغة في الكتب على وجه يرفع الاشكال فلا يكون مراده الا دعوى اتفاق الجماعة الذين تيسر له لقاؤهم ومما
يوهن الاستظهار المذكور انه قال في المصباح المنير الصعيد وجه الارض ترابا كان او غيره قال الزجاج ولا اعلم اختلافا بين
اهل اللغة في ذلك انتهى وح نقول انه لا مرجح لقول احد الفريقين على وجه يعتد به فان قلنا بالتوقف كما هو مذهب بعض
الاصوليين سقط الاستدلال بالاية على القول بتعين التراب وان قلنا بانه يقدم قول من قال بوضعه للمطلق كما اختره ما
في الاصول وفاقا للعلامة الطباطبائي نظرا الى ان حمل المطلق على المقيد انما يصح في كلام متكلم واحد دون متكلمين و
لهذا لا يحمل المطلق من كلام فقيه على المقيد من كلام فقيه اخر وحمل المطلق على المقيد في الاخبار انما هو من جهة كون الائمة
بمنزلة شخص واحد لانهم ينطقون عن علم واحد وحكم واحد وكل منهم عالم بما عند الاخر ولا وجه للتوقف ايضا لان الحال
هيهنا الى تعارض قولي المثبت والنافي وقول المثبت مقدم لانه بمنزلة ان يقول اني ادري ان الصعيد قد وضع لما يشمل
غير التراب واما قول النافي فهو بمنزلة ان يقول اني لا ادري وضعه لما يعم غير التراب ومعلوم ان تحصيلهم للاوضاع انما
نشا من اجتهاداتهم واما تاييد وضعه للمطلق وجه الارض بقوله تعالى فتصبح صعيدا زلقا وقوله تحشر الناس يوم القيمة
حفاة عراة على صعيد واحد فلا كرامة فيه لان غايته الاستعمال وهو ليس دليلا على الوضع واستعمال اللفظ الموضوع
للمقيد في المطلق من جملة العلائق المعتبرة عندهم نعم يمكن التمسك بقاعدة اخرى مقررة في الاصول وهي انه اذا ثبت
استعمال اللفظ في معنيين ودار الامر بين الاشتراك والحقيقة والمجاز والاشتراك المعنوي كان اللازم هو الحكم بالاخير
فيقال فيما نحن فيه بوضعه للقدر المشترك اللهم الا ان يقال ان تلك القاعدة انما هي فيما اذا كان بين المعنيين قدر
مشترك لا فيما اذا كان احدهما اعم من الاخر ولكن الظاهر عدم الفرق هذا كله بالنظر الى الوجه الاول من وجهي الاستدلال
واما الوجه الثاني فيمكن دفعه بان قوله تعالى منه ليس له ظاهر يعتد به يصح ان يستند اليه في تخصيص الحكم بالتراب وذلك
لاحتمال كون من ابتدائية نحو قوله امسحوا وجوهكم مسحا ناشئا من الصعيد اي من الضرب عليه واما بالنسبة الى الاستدلال
بالنبوي فهو ان العلامة ره قد اعترف بكون المشتمل على زيادة لفظ التراب من طرق العامة وح نقول انه لا عبرة به خصوصا
مع وجود اربع روايات من طرقنا في الوسائل خالية عن الزيادة كما عرفت وما نقل عن بعض متاخري المحدثين من وضعه بالشهرة
معارض بما عرفت من صاحب الحدائق ره مضافا الى ان مجرد الشك في تحققها يكفي في مقام الرد ولكن لا يخفى عليك انه لو
ثبت اعتبار المشتمل على الزيادة لم يمكن التفصي عن الالتزام بتخصيص الحكم بالتراب وعدم حمل المطلق على المقيد لاختصاص تلك القاعدة
بالاحكام التكليفية اذا اتحدت الشرايط وعدم جريانها في الاحكام الوضعية ولهذا لا يحمل المطلق على المقيد في مثل قوله تعالى
احل الله البيع واحل الله البيع السلم بل لما عرفت من ان ما اشتمل على لفظ التراب لا يصح التصرف فيه فيتعين التصرف في غير
المشتمل على ذلك اللفظ بان يقال انه اطلق لفظ الارض فيه باعتبار ارادة نوع منه مدلوله واما ما تقدم عن بعضهم من تاييد
تعمل السيد ره مع كونه ممن يرى عدم حجية اخبار الاحاد يكشف عن كونه قطعيا عنده ففيه بعد الاغماض عن احتمال الغفلة
منه ره في العمل به ان غاية ما هنالك ان يحصل من عمله الظن بكونه قطعيا عنده وقطع الغير اذا علم وجدانا لا يكون حجة بالنسبة
الينا فكيف مع الظن بحصوله واما الاستدلال بصحيحة ابي ايوب الخزاز للقول الاول ففيه ان السؤال فيها انما هو عن الكيفية
وتعليمها يتحقق بوضع اليدين على البساط ونحوه مما لا يصح التيمم به فلا دلالة فيها على المطلوب ومثلها جميع الاخبار البيانية
في هذا المقام واما ما ذكره بعض او لغو من تاييد القول الاول بما حكاه عن المنتهى من جواز التيمم بالارض وان لم يكن عليها
تراب عند الاصحاب ومن جواز التيمم بالرمل على كراهية حاكيا له عن الاصحاب ففيه انه بعد وضوح وقوع الخلاف بين الاصحاب
في جواز التيمم على غير التراب كيف يصح من المانعين ان يقولوا بجواز التيمم على الارض او الرمل حتى يتحقق الاتفاق من الجميع على

جواز التيمم بغير التراب فيعلم من ذلك ان مراده من الاصحاب خصوص القائلين بجواز التيمم على مطلق الارض وان مراده بيان ان التيمم
بالحجر عندهم غير مشروط بوجود الغبار عليه وكذا في المسئلة الثانية فمراده بيان ان غير التراب يتيمم الرمل وان التيمم عليه وان كان جائزا
الا انه مكروه واما ما حكاه عن التذكرة من ظهور الاتفاق على جواز التيمم على الارض الندية فالمراد به بيان كلمة جامعة بين القولين
وهو ان الندى وقد في الارض غير مانع من جواز التيمم عليه فالقائل بجواز التيمم بمطلق الارض يقول ان الندى ويبوسة في الارض غير مانعة
من التيمم عليها والقائل باختصاص الجواز بقسم خاص منها وهو التراب يقول ان الندى وقد فيه غير مانع من التيمم عليه فتعيين الارض
موكول عند كل طائفة الى مذهبه واما ما حكاه من تعليل الاصحاب المنع في المعدن والنبات والرماد وغيرها بعدم صدق اسم
الارض فهو مبني على نسق الاستشهاد بما ذكرناه لان المراد بالارض في كلام صاحب كل من المذهبين يكون ما يوافق مذهبه من مطلق الارض
او قسم منها على التراب واما ما تمسك به السيد رحمه الله للقول الثاني من الاجماع فان كان المراد به اختصاص ما يجوز التيمم به في التراب فهو موهون
بمصير جماعة كثيرة بل الاكثر كما قيل الى خلافه وان كان المراد به مسلمية جواز التيمم عليه بين الفريقين فهو لا يجدي في اثبات الاختصاص
خصوصا مع قيام الدليل على جواز التيمم على غير التراب واما قاعدة الاشتغال التي تمسك بها للقول الثاني فيدفعها اولا وجود
الدليل وهو ما عرفته من الاية والنبوي المقبول من طرق اصحابنا وثانيا انه لو سلم انتفاء الدليل لم يكن المقام مورد القاعدة
الاشتغال بناء على ما اخترناه في الاصول من كون الشك في الاجزاء والشرائط مجرى اصالة البراءة والشك هنا انما هو في اشتراط
كون ما يوضع عليه اليدان في التيمم ترابا وكذا الشك بالنسبة الى الصلوة فانه شك في شرطية التيمم بخصوص التراب لاستباحة الصلوة
لكن الانصاف انه بعد ملاحظة صدور قوله لا صلوة الا بطهور والالتفات الى كون الطهور من قبيل المفهوم المبين الذي
يشك في محصله ومصداقه يكون المقام مجرى قاعدة الاشتغال دون اصل البراءة فالعمدة في دفع التمسك بها وجود الدليل ومنها
يعلم عدم صحة التمسك باستصحاب الحدث وقد يتمسك لجواز التيمم على الحجر بانه تراب اكتسب بطول تراخيه وعملت فيه الحرارة فافادته استمساكا
وفيه اولا منع كون كل حجر كذلك بل من المعلوم ان بعضه ليس كذلك وبعضه مشكوك الحال وثانيا عدم صدق التراب عليه وثالثا عدم ثبات دعوى
من اطلاق ... في مثل المقام ... خروج عن اسم الارض وربما يوجه ذلك بان الفرض كون المحل قابلا لاستصحاب حكم التراب لعدم
ارتفاع حقيقته بل التحقق يكون من اجزاء حكمه وانما حدث له زيادة وصف ومجرد تغير الوصف لا يضر في اجزائه كما هو الشان في سائر الموارد
ويدفعه الوجه الاول ويبقى في المقام من ادلة القول الاول صحيحة ابن سنان وصحيحة الحلبي وصحيحة محمد بن مسلم ورواية السكوني المشتملة على التصريح
بنفي جواز التيمم بالرماد وتعليله بعدم كونه من جنس الارض ورواية الراوندي الناطقة بجواز التيمم بالجص والنورة وعدم جوازه على الرماد معللا
بالتعليل المذكور في رواية السكوني والمصرحة بالتيمم على الصفا البالية وهي اخبار معتبرة لصحة سند الثلثة الاول والاخيرة منها موثقة ان لها
وليس في مقابلها سوى الروايات الثلث التي قيل انها مؤيدات للنبوي المسبوق للاستدلال على القول الثاني المشتمل على لفظ ترابها ولا تقاوم
تلك الاخبار بحسب السند لعدم كونها بالغة درجة الحجية فلا يصح تقييدها مضافا الى ان المذكور في الخبرين الاخيرين من قبيل التعليل وهو مما
يقوى دلالته فلا يرى اليه التقييد خصوصا مع وقوع التصريح في الاول منها بجواز التيمم بالجص والنورة وليسا من افراد المقيد الذي هو
التراب فيما يمنع من التقييد ايضا هو ثبوت الحكم الوضعي على الطهورية لمطلق الارض ومن المعلوم ان الامر بالتيمم على التراب انما هو لاستعمال
الطهور وتحصيل الطهارة فلا يجوز ان يقيد التراب مضافا الى ان التقييد بالتراب ورد في مورد الغالب تنبيهات الاول انه على القول
باختصاص التيمم بالتراب هل يختص المنع من التيمم بالحجر بحال الاختيار فيجوز التيمم به مع فقد التراب او يعم صورة الاضطرار ايضا قولان حكي اولهما
عن صريح الشيخين والديلمي والحلي والوسيلة وصاحب الجامع بل عن المنتهى والروضة ان عليه الاجماع وثانيهما عن الكاتب والنخعي والسيد وظاهر
الغنية ويمكن ارادة هؤلاء ايضا حال الاختيار بقرينة الاجماع الذي عرفت دعواه والذي يقتضيه القاعدة في المقام هو الثاني لان منشاء
الخلاف هو الاختلاف في معنى الصعيد فبعد القول باختصاصه بالتراب لا يتفاوت الحال بين الاختيار والاضطرار ويكون التفصيل خاليا
عن الدليل لا الاجماع للقول الذي حكيناه عن المنتهى والروضة مع انه غير مجارية الحكم بالتفصيل يمكن منعه بان الاجماع على جواز العمل بمقتضيه
لعدم استقرار الفتوى على موضوع ولعل المعظم يجوزونه من جهة شمول لفظ الصعيد له وقد عرفت بطلانه واحتج بعض الاواخر للقول
الاول بعد اختياره بما رواه في دعائم الاسلام انه لا يجوز التيمم بالجص ولا بالرماد ولا بالنورة ويجزي بالصفا الثابت في الارض اذا كان
عليه غبار ولم يكن مبلولا ويرد عليه ان الراوندي المتقدم ذكرها اولى بذلك بانهما سالمان عن معارضته دعوى الشهرة على خلافه فهما اولى

منها فيجزيه العمل بصورة الاضطرار فيكون حكما خاصا ثابتا بالدليل الخاص لا من حيث اندراجه تحت عنوان الارض وبذلك يرتفع اقتضائها
تيمم صورتي الاختيار والاضطرار والعمل بها على وجه الاطلاق عند الاكثر يتحقق هذا ويمكن ان يقال انه لو قيل باجمال لفظ الصعيد امكن اثبات
التفصيل بقاعدة الاشتغال المختلفة بحسب حالات المكلف ولعل اشتراطها بالاضطرار منهم احتياطا للاجتناب عن الحجر مع الشك
لاختلاف اهل اللغة في معنى الصعيد كما احتمله كاشف اللثام في كلامهم ولكن يمكن منع وجوب الاحتياط لتوقف جريانه على العلم
بثبوت التكليف بالمقدمة في هذه الحالة وهو في معرض المنع لاحتمال اندراجه تحت عنوان فاقد الطهورين وقضيته قوله عليه السلام لا صلاة
الا بطهور كون الطهارة شرطا على نحو الاطلاق الموجب لارتفاع التكليف عن فاقدهما فيرجع الشك الى الشك في ثبوت اصل
التكليف فهو مورد البرائة ولو الزم احد الله [illegible] باستصحاب الاشتغال في بعض الموارد كما اذا كان واجدا للتراب في اول [illegible]
الوقت واتمامه في باقي الصور بعدم القول بالفصل يمكن القلب باستصحاب عدم التكليف في بعض الصور وهو ما اذا كان [illegible]
للتراب قبل الوقت واتمام المدعى في باقي الصور بعدم القول بالفصل الا ان يقال ان [illegible] اول والا [illegible]
وهو اقوى ولكنك خبير بان توجيه المنع عليه جلي الثاني انه وقع الخلاف في التيمم بالخزف فقيل بالمنع منه وهو الذي حكاه في الذكرى
عن ابن الجنيد ره وعن الشافعي واختاره المصنف ره في المعتبر وقيل بالجواز وهو خيرة التذكرة وجامع المقاصد [illegible]
وتوقف العلامة ره في المنتهى وهو ظاهر الشهيد في الدروس وحجة القول الاول على ما تمسك به المصنف ره في المعتبر [illegible] بالطبخ [illegible]
الارض واورد عليه بالمنع من خروجه عن اسم الارض وان خرج عن اسم التراب وحجة القول الثاني تقرر بوجهين احدهما ما [illegible]
من منع خروجه عن اسم الارض ثم قال ولهذا الجاز السجود عليه فحاصله صدق اسم الارض الذي هو المناط في جواز التيمم وقد اعترف المصنف
في المعتبر بجواز السجود عليه فيجوز التيمم به لوحدة المناط لكن لجناب عنه في المعتبر حيث قال ولا يلزم من جواز السجود [illegible] الكاغذ
واعترضه المحقق الاردبيلي ره وصاحب [illegible] تبعا للشهيد الثاني ره بما حاصله انه بعد تسليم خروجه بالطبخ عن اسم [illegible] امتناع
السجود عليه الا ان يستدل على الجواز بخروج الكاغذ عن هذه القاعدة بنص خاص لا يوجب الحاق الخزف به فانه قياس ولا ريب
ان القول بالجواز اقوى لما مر من الاستصحاب وصدق اسم الارض بل قد يقال انه اولى من الحجر بصدق اسم الارض عليه لكونه اشبه
من الحجر مضافا الى مفهوم تعليل عدم جواز التيمم بالرماد في روايتي السكوني والراوندي بانه لم يخرج من الارض بخلاف الجص والنورة
وقد يظهر من الرياض الميل الى العدم لا لما ذكره المصنف ره في المعتبر بل لوقوع الشك في خروجه عن اسم الارض وعدمه مع معارضة استصحاب
الجواز في فساد العبادة بمثله استصحاب عدم تحققها وصحتها فيبقى الذمة مشغولة بها للاوامر السليمة عما يصلح للمعارضة وفيه اولا المنع
الشك في خروجه عن اسم الارض بل صدق الاسم موجود وثانيا ان استصحاب عدم خروجه عن المسمى حاكم على استصحاب عدم تحقق العبادة
ثم انه لا فرق في الحكم جوازا ومنعا بين الخزف وغيره ولاحتمال الفرق لصيرورته ترابا بالفاسد [illegible] وقد صرح المصنف ره بعد اختيار المنع
بقوله ولو دق حتى صار كالتراب كما صرح العلامة ره في التذكرة بعد اختياره الجواز بقوله ولو دق حتى صار ترابا فكذلك انتهى ونظيره
الحجر فانه ممن توقف في حكم غير المدقوق وقد صرح المصنف ره بانه لو دق الحجر جاز كما يجوز التيمم به غير مدقوق انتهى وقال في جامع المقاصد واما
سحاقة الخزف والاجر فينبغي الجواز فيهما على عدم الخروج بالطبخ عن اسم الارض الى ان قال وسحاقة الحجر كالحجر انتهى وقال في كشف اللثام
اما الجواز بالحجر وسحاقته فعليه الاكثر انتهى ثم انه قد علم من كلام جامع المقاصد مساواة الخزف والاجر وفي كشف اللثام عند قول العلامة ره
في تعداد ما يجوز التيمم به وسحاقة الخزف والشوى والاجر والجص [illegible] الاولى متعلقة بالمعنى الثالث انه قد اختلف كلامهم في الحجر الصلب
الخالي عن الغبار كالرخام والبرام فالشيخ ره في ط وف على جواز التيمم به مطلقا وربما وصف هذا القول بالشهرة وذهب بعضهم الى عدم الجواز مطلقا
كما ربما اشعر كلام ابن الجنيد ره بالمنع من التيمم به مطلقا فانه قال ولا يجوز من السبخ ولا مما احيل عن معنى الارض المخلوقة بالطبخ والتحجير خاصة و
في تعريف حكايته هذا القول لازم للمرتضى ره ومن يقول بمقالته من تخصيص التراب بخصوصه كما لا يخفى وان لم اعثر على من نسب اليه
ذلك انتهى وذهب المفيد ره في المقنعة والشيخ ره في النهاية وابن ادريس ره في السرائر الى التفصيل بين حال الاختيار وحال الضرورة فيمنع
على الاول ويجوز على الثاني حجة القول الاول واضح لصدق اسم الارض على الحجر فيدخل تحت الادلة الدالة على جواز التيمم بالارض وحجة القول الثاني
ما اشار اليه من حدوث الاستحالة والخروج عن مسمى الارض بالطبخ والتحجير والذي يقوى في ظني من تعبيره بالتحجير الذي هو تفعيل وعطفه على الطبخ
ان الطبخ اشارة الى مثل طبخ تراب الجص واحجار النورة وان التحجير اشارة الى الالات الحجرية والجمود كالخزف والاجر والاواني الفخفورية و

الرخام

الزجاج والبلور والا فاكثر التراب رطوبة وصيرورته حجرا لا يخرجه عن اسم الارض انه لم يقل بانه لا يعبر عنه بالحجر نعم الاستدلال على عدم
الجواز بناء على طريقة علم الهدى ره من اختصاص التيمم بالتراب وكون الصعيد المامور به عبارة عنه ودلالة النبوي وغير ذلك عليه يصح
بخلاف القول بجواز التيمم على مطلق ما يسمى ارضا ضرورة ان الحجر لا يخرج عن اسمها ثم ان من المعلوم انه على ما ذكرناه من تفسير كلام ابن الجنيد ره
لا يكون من اطراف الخلاف في هذه المسئلة واما القول الثالث على التفصيل فقد رده جماعة من الاصحاب بانه مع كونه لا دليل عليه
لا وجه له فان الحجر ان صدق عليه اسم الارض جاز التيمم به مع وجود التراب وعدمه وان لم يصدق عليه ذلك امتنع كذلك فلا وجه
للتفصيل المذكور واما ما اجاب بعض افاضل متاخري المتاخرين في الجواب عن ذلك حيث قال وفيه نظر انه يجوز ان يكون التيمم على الحجر عند
فقد التراب للاجماع عليه لا لدخوله في الصعيد كما جاز التيمم بالوحل وان لم يكن داخلا في الصعيد اجماعا للنص الخاص الدال عليه ففيه
اولا ان قيام الاجماع على جواز التيمم على الحجر عند فقد التراب ممنوع لما عرفت من قول ابن الجنيد ره بالمنع من ذلك مطلقا وقول علم
الهدى ره بالتخصيص بالتراب ومثله قول ابي الصلاح وثانيا انه انما يتم لو كان الاجماع على صحة التيمم به في الصورة المذكورة وان
لم يكن ارضا فهو غير مسلم وان اراد بالاجماع اتفاق القائلين بجواز التيمم على الارض مطلقا مع القائلين بجوازه عليها في حال
الاختيار مع عدم الاعتناء بخلاف السيد ره وابن الجنيد ره فهو اجماع تقييدي غير معتبر فان الاجماع انما هو من حيث دخوله
تحت اسم الارض لما نقله العلامة ره من الاجماع على ان التيمم لا يصح الا بالتراب او الارض وح فالقول بالجواز انما هو من حيث كونه
ارضا فلا يجدي ما اجاب به واما تعلقه بجواز التيمم بالوحل وان لم يكن داخلا في الصعيد فهو مردود بان الاخبار قد صرحت بدخوله
في الصعيد ففي رواية زرارة عن احدهما ع قال قلت رجل دخل الاجمة ليس فيها ماء وفيها طين ما يصنع قال يتيمم فانه الصعيد الحديث
ومرسلة علي بن مطر عن بعض اصحابنا قال سألت الرضا ع عن الرجل لا يصيب الماء ولا التراب ايتيمم بالطين قال نعم صعيد طيب وماء
طهور ودل الخبران على ان الطين داخل في الصعيد الذي تضمنته الاية وقد صرح المحقق ره في المعتبر بمضمون الروايتين و
جعله دليلا على جواز التيمم بالوحل فقال لانه تراب خالطه الماء لا يخرج عن كونه ارضا وصعيدا انتهى ثم لو سلمنا خروج الوحل عن
عنوان الصعيد قلنا الفارق بين الحجر الخارج عن الارض وبين الوحل الذي هو خارج عنها ايضا هو النص الدال على جوازه بالوحل
ولا نص في الارض على ذلك التقدير وقد عرفت حال الاجماع المدعى واجاب صاحب الحدائق ره عن الرد المذكور بان ظاهر المفصلين
هو ان مذهبهم في هذه المسئلة هو وجوب التيمم بالتراب كما ذهب اليه المرتضى ره الا انهم يجعلون بعده مرتبة ثانية بعد فقده
وهو الارض التي من جملتها الحجر ولعل وجهه هو الجمع بين الاية بناء على تفسير الصعيد فيها بالتراب كما هو احد القولين وبين
الاخبار الدالة على التيمم بالارض كما قدمناها فيحملون الاخبار على فقد التراب ويخصونها بالاية وهو وجه وجيه واما اللغة
بقول جملة من اللغويين ايضا بان الصعيد هو الارض فلا يرد عليهم لانه قد ترجح عندهم المعنى الذي اختاروه بوجوه لم نذكرها
ثم قال وبالجملة فهذا الوجه في حد ذاته لا يخلو عن حسن وقوة سيما مع اوفقيته بالاحتياط المطلوب في الدين انتهى ولا يخفى
ضعفه لان الجمع الذي ذكره مجرد اقتراح لا شاهد عليه قوله ولا يجوز التيمم بالمعادن قال في ك هذا هو المشهور
بين الاصحاب بل في الخلاف يجب ان يكون التيمم بالتراب او ما كان من جنسه من الاحجار ولا يلزم ان يكون ذا غبار ولا يجوز
ان يتيمم بالزرنيخ وغير ذلك من المعادن الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة انتهى وفي المنتهى انه مذهب علمائنا اجمع لكن في ك
انه قال ابن ابي عقيل بجواز التيمم بالارض وبكل ما كان من جنسها كالكحل والزرنيخ لانه لا يخرج عن اسم الارض وظاهر كلام صاحب
ك ان خلاف ابن ابي عقيل ره انما هو في الكبرى لانه ذكر كلامه في مقابل المشهور والاظهر عندي ان كلامه ناظر الى الصغرى
كما يكشف عنه تعليله بانه لا يخرج عن اسم الارض ثم ان كلامهم ره ناظر الى الخلاف في مطلق المعادن ولا لخصوص الكحل و
الزرنيخ بل هما ذكرهما مثالا له وهو ما كان من جنس الارض وتوضيح ذلك ان من المعادن ما هو من اجزاء الارض ولا
يفتقر في صدق اسم ذلك العنوان الخاص عليه الى علاج كالكحل والزرنيخ والعقيق والفيروزج وهذا القسم قد يدعى
صدق الارض عليه كالحجر ومنها ما ليس من اجزائها بل يخرج من خلالها او يتولد منها كالملح والنفط ونحوهما وهذا القسم
لا يصدق عليه اسم الارض قطعا ومنها ما هو من اجزائها لكن يتوقف صدق العنوان الخاص الذي ينطبق عليه
المعدن الى علاج كالذهب والفضة والحديد وهذا القسم لا يصدق عليه اسم الارض بعد العلاج بخلاف القسم الثالث بعد

في التيمم بالمعادن على وجوه

[illegible]

في عدم جواز التيمم بالرماد

العلاج والثاني فعله وح نقول ان مبنى المنع عن التيمم بالمعادن في كلمات الاصحاب رضه هو الخروج عن اسم الارض كما يظهر من استدلالهم
بل جعل بعضهم الحكم دائرا مداره وعلى هذا فما لم يخرج من المعادن عن اسم الارض يتجه فيه الجواز وقد يتخيل احتمال المانعية نفس المعدن
وان لم يخرج عن مسمى الارض تمسكا باطلاق معقد الاجماع وهو واضح الضعف لان استدلالهم المذكور يكشف عن مناط الحكم ومبناه
ثم اعلم ان ما ذكرناه بالنسبة الى كلام ابن ابي عقيل انما هو بناء على ما استظهرناه منه ويظهر من كلام بعضهم ان من المحتمل ان
يكون مدار الجواز حتى مع الخروج عن مسمى الارض وهو فاسد لما عرفت من التعليل في كلامه وعلى تقدير ارادته فرد ذلك بوقوع
الاجماع وهو المخصص لمفهوم التعليل في رواية السكوني والراوندي المتقدمتين قوله ولا بالرماد لا خلاف بين الاصحاب في عدم
جواز التيمم بالرماد كما حكاه في المنتهى واستظهر في ك والحدائق بعد نقله انه لا فرق بين رماد التراب وغيره وعن العلامة ره في
نهاية الاحكام انه استقرب جواز التيمم بالرماد المتخذ من التراب وقال في التذكرة لو احترق التراب حتى صار رمادا فان كان
خرج عن اسم الارض لم يصح التيمم به قال في الحدائق بعد ذكره وظاهره الشك في الخروج وعدمه ثم انه استظهر في ك التوقف حيث انه
قال فيها بعد نقل عبارة التذكرة وهذا اولى اذ المعتبر ما يقع عليه اسم الارض ولا يخفى عليك ان ظاهر عبارة التذكرة هو ان
احتراق التراب حتى يصير رمادا على قسمين احدهما انما يخرج عن اسم الارض وثانيهما ما لا يخرج عنه وعلى الثاني يجوز التيمم دون الاول
لكن مع ذلك يتجه عليه مما اورد عليه بعد ذلك بقوله لا يخفى ان الرماد الحاصل من احتراق الشجر ونحوه لا يصير رمادا يصدق عليه هذا
الاسم الا باعتبار اعدام النار الحقيقة الاولية واضمحلالها وانقلابها الى النوع المسمى بالرماد ولهذا جعلت النار من جملة المطهرات
من حيث الاحالة من الحقائق الاولية الى حقيقة الرماد والدخان فقد حصل التغير في الحقيقة والتسمية وح فاذا كان النار واحراقها التراب
قد عملت فيه مثل ما تعمل في تلك الاجسام من اذهاب الحقيقة الاولية الحقيقية لتسوى بحيث انه يسمى في العرف رمادا فلا ريب ان حكمه
حكم الرماد الحاصل من غير الارض في عدم صدق التراب عليه وان لم تعمل فيه النار على الوجه المذكور وان غيرت لونه فانه لا يسمى رمادا وان
تغير لونه بل هو تراب وح ففرضه في التذكرة وكذا في ك انه احترق حتى صار رمادا ثم شك في خروجه عن اسم الارض لا اعرف له وجها فانه
متى صار رمادا بان عملت فيه النار كما عملت في غيره من الاجسام التي احالتها فلا ريب في خروجه عن اسم الارض وهو ليس موضع شك كما
في نظائره المذكورة وان لم يسم رمادا فهو باق على ما كان عليه وبذلك يظهر ايضا انه لا وجه لما استقربه من جواز التيمم برماد التراب في
الجملة فانه متى صدق عليه اسم الرماد فقد خرج عن اسم الارض كما خرج نظائره مما احالته النار عن حقيقته الاولى الى حقيقة الرمادية انتهى
قوله ولا بالنبات المنسحق كالاشنان والدقيق قال في ك هذا قول علمائنا اجمع وخالف فيه بعض العامة فاجاز التيمم بما اتصل بالارض



من النبات والشجر قوله ويجوز التيمم بارض الجص والنورة المشهور بين الاصحاب جواز التيمم بارض الجص والنورة قبل الاحراق واعتبر
الشيخ ره في النهاية في جواز التيمم بها فقد التراب وحكي عن ابن ادريس ره المنع من التيمم بارض الجص والنورة والذي ذكره في السرائر
انما هو قوله ولا يجوز التيمم بجميع المعادن وبعد ذلك بطول فقد اجاز قوم من اصحابنا التيمم بالنورة والصحيح الاول انتهى واعترض
على الحكاية في الجواهر بانه مع عدم ذكره لارض الجص محتملة بل ظاهره النورة بعد الاحراق لا ارضهما ثم قال وكذلك ما حكاه في الذكرى
عنه في النورة مختصر الخلاف مع ان في الاول بعني الشيخ في النهاية واقول لا يخفى على من تتبع مساق العبارة ان المتيقن منها تعميم المنع من التيمم
على النورة بل لا يبعد ظهوره فيه كونها معدنا الا كونها مستحيلة من الارض بالطبخ والاحراق وح يستفاد منه المنع من ارض النورة والحاق ارض الجص من الحاكي
يمكن ان يكون من باب الملازمة ضرورة عدم الفرق بينهما في جميع الخواص وكيف كان لا اشكال في الحكم لصدق اسم الارض واحتمال كونها
معدنا ضعيف مضافا الى ما عرفت من ان المختار صدق اسم الارض وان صدق عليه اسم المعدن ايضا ثم على القول بتعين التراب المنع من التيمم
على ارض النورة بناء على ما قيل من ان ارض النورة ليست غير الحجر ثم ان بعضهم استدل على المختار مضافا الى صدق الارض برواية السكوني
والراوندي المتقدمتين واورد عليه في الجواهر بانهما في الجص والنورة لا ارضهما واحتمال ارادتهما فيهما لا شاهد له والاولوية انما تصح
لو سلم العمل بها فيهما مع ما اشتهر في التعليل فيهما بالمطلوب والامر سهل اذ قد عرفنا انا في غنية عنهما انتهى ثم ان بعضهم اورد على تفصيل
الشيخ ره في النهاية بانه ان صدق عليها اسم الارض جاز التيمم به مع وجود التراب وعدمه وان لم يصدق عليه امتنع ذلك وقد يجاب عنه
بان التفصيل مبني على القول بوجوب التيمم بالتراب فيجعلون بعده مرتبة ثانية بعد فقده وهو الارض التي من جملتها ارض الجص والنورة
ولكن يندفع الجواب بان التفصيل يتوقف على دليل يعتد به من نص خاص وليس منه في المقام اثر نعم ربما يقال انه بعد تفسير الصعيد

كتاب الطهارة

بالتراب يجمع بين الآية والأخبار الدالة على جواز التيمم على الأرض بحمل الأولى على الاختيار والأخيرة على صورة الاضطرار وأنت
خبير بأن الجمع المذكور اقتراح إذ لا شاهد عليه وهذا كله قبل الاحراق وأما بعده فذهب الشيخان إلى المنع عن التيمم به واستظهر بعضهم
أنه المشهور وفي الجواهر أن المنع مذهب الأكثر في النورة وجماعة في الجص لخروجهما عن اسم الأرض وعن السيد في المصباح وسلار
الجواز قال في المعتبر وما ذكره علم الهدى هو رواية السكوني عن جعفر عن أبيه عن علي عليه السلام أنه سئل عن التيمم بالجص فقال نعم فقيل
بالنورة فقال نعم فقيل بالرماد فقال لا إنه لا يخرج من الأرض إنما يخرج من الشجر وهذا السكوني ضعيف لكن روايته
حسنة لأنه أرض فلا يخرج باللون والخاصية عن اسم الأرض كما لا يخرج عن اسم الأرض الصفراء والحمراء قال في ك بعد نقله و
الأولى اعتبار الاسم كما اختاره في المنتهى وجعل في الحدائق ما اختاره في ك تبعا للمنتهى قولا ثالثا وقال إن مرجعه إلى التوقف
لأن حاصل كلامه أنه إن صدق عليه اسم الأرض جاز التيمم به وإلا فلا وهو مؤذن بعدم معلومية الصدق وعدمه عنده ثم إنه اعترض
على صاحب ك بأن كلامه في هذا الكتاب مناف لما بأنه في كتاب الصلوة في السجود على الخزف حيث قال ثمة ويمكن أن يستدل على
الجواز بما رواه الشيخ ره وابن بابويه ره في الصحيح عن الحسن بن محبوب أنه سئل عن الجص يوقد عليه العذرة وعظام الموتى
ثم يجصص به المسجد أيسجد عليه فكتب عليه السلام بخطه أن الماء والنار قد طهراه وجه الدلالة أنها تدل بظاهرها على جواز السجود
على الجص والخزف في معناه ثم قال صاحب ق وهو كما ترى ظاهر في قوله بجواز السجود بعد الاحراق والسجود والتيمم من باب واحد
لاشتراط الأرضية فيهما وإن كانت دائرة السجود أوسع بالنسبة إلى الكاغذ وما انبت من الأرض ثم قال وقد ظهر مما حققناه
أن الأقوى هو الجواز لهذه الصحيحة المذكورة بالتقريب الذي ذكرناه ولرواية السكوني ومثلها رواية الراوندي وإلى القول بالجواز
مال في الذكرى أيضا انتهى قال في الوافي بعد ذكر الصحيحة المذكورة في باب ما يطهر بغير الماء ولا ما لا يحتاج إلى التطهير ما نصه لعل المراد بالماء
الماء الممزوج بالجص فيكون من قبيل رش الماء على المظنون النجاسة أو ماء المطر الذي يصيب أرض المسجد المجصص بذلك الجص وكأنه كان
بلا سقف فإن السنة فيه ذلك والمراد بالنار ما يحصل من الوقود التي يستحيل بها أجزاء العذرة والعظام المختلطة بالجص رمادا فإنهما
تطهر بالاستحالة والغرض أنه ورد على ذلك الجص أمران مطهران هما النار والماء ولم يبق ريب في طهارته فلا يرد السؤال بأن النار إذا
طهرته أولا فكيف يحكم بتطهير الماء له ثانيا إذ لا يلزم من ورود المطهر الثاني تأثيره في التطهير انتهى وعلل المنع في الرياض بوجه آخر فإنه
قال بعد تعليل الجواز بصدق اسم الأرض في الفقه وفيه شك واستصحاب الجواز والبقاء على الأرضية معارض بأصالة البقاء وشغل الذمة
اليقيني وبعد الأوامر بتفرقة الأوامر عن المعارض سليمة انتهى وأورد عليه بأن الاستصحاب المذكور حاكم على أصالة الشغل وفيه تعين
البراءة شرعا فلا أوامر سليمة لو سلم مغايرتها الأوامر الشغل الذي قد ذكر الحكم باستصحابه وقد علم مما ذكرناه أن مستند الجواز صدق اسم
الأرض عند بعضهم والاستصحاب الحاكم عند بعض آخر والصحيحة المذكورة مضافا إلى روايتي السكوني والراوندي وهذا القول هو
الأظهر في النظر ويعلم من الاستناد إلى الروايتين أولوية الجواز بالنسبة إلى أرض الجص والنورة وفي الجواهر تبعا للرياض في بعض ما ذكره
أن هذا كله إنما هو بناء على كفاية وجه الأرض وأما على الاختصاص بالتراب يسقط البحث من أصله إلا أن يجعلوا وجه الأرض في حال
الاضطرار كما في غيره فيتجه البحث منهم عن أرضيته وعدمها إذ مع الخروج لا يجوز ولو اضطرارا للإجماع المحكي على عدم جوازه بغيرها
ولو مضطرا كما عرفت قوله وتراب القبر قال في ك مذهب الأصحاب جواز التيمم بتراب القبر سواء كان منبوشا أو غير منبوش إلا أن
يعلم فيه نجاسة لتناول اسم الصعيد له وعدم تحقق المانع من استعماله ثم حكى عن الشافعي أن المقبرة إذا تكرر نبشها لا يجوز التيمم
بترابها لاختلاطه بصديد الموتى وإن لم يتكرر جاز ولا ريب في بطلانه انتهى وقال في الذكرى في عداد ما يجوز التيمم به وتراب القبر
ما لم يعلم النجاسة ولو علم اختلاطه بالصديد اجتنب وفي اللحم والعظم نظر للطهارة بالغسل وعلى قول ط ينبغي المنع ثم حكى عن العامة أنه يجوز
وإن تكرر نبشه لأنه عندنا طاهر نعم لو كان الميت نجسا منع انتهى ولا يخفى أن الصديد مع عدم الدم من الميت الطاهر بالتغسيل طاهر فلا
يقدح اختلاطه وما استشهد له فحكمه بالاجتناب مع الاختلاط إن كان من جهة نجاسته فلا وجه له وإن كان من جهة كونه مما لا يجوز التيمم به وأنه مع
اختلاطه بالتراب يمنع من التيمم به من جهة امتزاجه فهو مناف لسابق ما قيل قوله ولو علم اختلاطه بالصديد الخ وما بعده مع أنه إنما
يجب الاجتناب عن الممتزج بالصديد إذا لم يستهلك الصديد فيه ولما بيناه اعترض عليه في الجواهر بأنه محل تأمل ثم قال ويمكن تنزيل على ما
لا ينافي المطلق وبه الظاهر أنه أراد الحمل على ما إذا كان الصديد مخلوطا بالدم وقد ابتناه هو ره حيث قيد جواز التيمم بتراب القبر بما إذا لم

يعلم

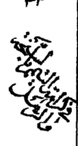
بعلم بمجانسته بالدم انه الصديد المصاحب وغير المصاحب مع نجاسة الجسد في تنوعه ثم علله بصدق الصعيد بل الطيب الطهارة شرعا قوله و التراب المستعمل في التيمم جواز التيمم به مما قام عليه الاجماع المحصل والمنقول مستفيضا وممن صرح بذلك العلامة ره في التذكرة حيث قال يجوز التيمم بالتراب المستعمل عند علمائنا اجمع وبه قال اصحاب ابي حنيفة لبقاء اسم الصعيد الطيب عليه الى ان قال والشافعي في قول اصحهما المنع كالماء المستعمل لاشتراكهما في اداء فرض الصلوة بهما والجواز لانه لم يرفع حدثا فلم يتأثر بالاستعمال اذا عرفت هذا فنقول ليس المستعمل الموضع الذي تضرب عليه اليد اجماعا لانه بمنزلة الاناء الذي يغترف منه فيجوز ان يتيمم جماعة من موضع واحد بان يضرب واحد بعد واحد بعد الخر واما التراب الملتصق باعضاء التيمم فانه مستعمل اجماعا واما في المتساقط من الاعضاء فوجهان اصحهما عندنا انه مستعمل كالمتقاطر من الماء انتهى والمنفوض في حكم الساقط بنفسه ويظهر اثر التفصيل المذكور على القول بالمنع من التيمم على التراب المستعمل واما على القول بالجواز كما هو مذهب علمائنا فالامر سهل مع عدم الحاجة اليه قوله ولا يصح التيمم بالتراب المغصوب المراد بالمغصوب ما منع من التصرف فيه شرعا بان لم يكن مملوكا ولا مأذونا فيه خصوصا او عموما ولو بالفحوى او بشاهد الحال والحكم بذلك مما نقل عليه الاجماع مستفيضا ويدل عليه النهي المقتضي للفساد وهو ظاهر ان قلنا بان الضرب جزء من التيمم كما هو الظاهر او شرط تعبدي كما هو الاصل في الاوامر الشرعية على ما ادعاه غير واحد والا كان مقتضى القاعدة هو الحكم بالصحة ان لمسح الجبهة واليدين بدون المعلوم لكن مع حرمة الضرب ولو ارتفع النهي لعذر كالغفلة والنسيان والاكراه فلا افساد لاستلزام الامر عن العارض كما هو الشأن في كل مورد ثبت الاشتراط من النهي ومن هنا قال في جامع المقاصد انه لو حبس في مكان مغصوب ولم يجد ماء مباحا اولزم باستعماله اضطرارا بالمكان تيمم بتراب الطاهر وان وجد غيره لان الاكراه اخرجه عن النهي فصارت الاكوان مباحة لامتناع التكليف بما لا يطاق الا ما يلزم منه ضرر زائد على اصل الكون ومن ثم جاز له ان يصلي وينام ويقوم وحق الغير يتدارك بالاجرة بخلاف الطهارة بالماء المغصوب لانه يتضمن اتلافا غير مأذون فيه ثم لو ربط في مكان مغصوب وتعذر عليه الخروج ولم يلزم من الاغتسال به زيادة اتلاف او ضرر لم يمكن القول بالجواز ثم قال ولم اظفر في ذلك بتصريح لكن عبارة الذكرى تشعر بجواز التيمم بالمغصوب حيث تجوز الصلوة فيه انتهى ولو كان التراب مباحا والمكان مغصوبا ففي صحة التيمم خلاف فقال في كشف اللثام الصحة لان الكون ليس من افعال التيمم بل من ضروريات الجسم وقيل بالفساد اما لان الضرب والمسح حركة وسكون وهما كونان بينها الاولى فلا ريب في حصول التصرف في مال الغير بذلك الا ان يكون الضرب جزء التيمم وفيه تامل واما لان مسح الجبهة والكفين عبارة عن امرار اليد عليهما وذلك الامرار تصرف في هواء الغير فيكون منهيا عنه وبه يبطل المسح الذي هو عين التيمم بغير شبهة ولازم هذا الوجه انه لو كان على موضع مغصوب مملوك هوائه ولكن اخرج راسه وكفيه ومسحهما في هواء المملوك له صح تيممه واما لان الاعتماد جزء التيمم فهو كاعتماد المصلي على مكانه الموضوع في ارض مغصوبة كما عن كشف اللثام وفيه انه لا يتم الا بالنسبة الى الضرب فيرجع الى الاول واما لان الامر بالخروج يقتضي النهي عن ضده الخاص وهو التيمم بناء على القول به وتسليم عدم اجتماع التيمم مع الخروج ايضا واما لان المفهوم عرفا من الامر بالتيمم ارادة غير مادة اجتماع مورد الامر والنهي بعد اجتماع العبادة في نظر العرف مع المعصية ولو كان اجتماعهما بحسب المورد لا بحسب المصداق وفساد هذا الوجه غير خفي والعمدة منها الوجهان الاولان ولو كان التراب في آنية مغصوبة ففيه لجريان بعض الوجوه فيه ايضا وهو النهي عن الضرب المقتضي للفساد وقد يقال انه هذا بخلاف ما لو كان الماء في الآنية المغصوبة لان الاخذ منها خارج عن العبادة وربما احتمل وقيل بفساد الطهارة ح نظرا الى ان الاغتراف من الاناء تصرف في الآنية عرفا قوله ولا بالنجس قال في الناصريات اما التراب النجس فلا خلاف في ان التيمم به لا يجوز وفي التذكرة انه مذهب علمائنا اجمع وفي المنتهى يشترط في التراب ان يكون طاهرا كالماء لا نعرف فيه مخالفا وفي جامع المقاصد يشترط كونه طاهرا اجماعا وفي ك هذا مذهب الاصحاب ويحصل من هذه الكلمات مضافا الى غيرها مما وقع في كلمات غيرهم نقل الاجماع الذي يصح التعويل عليه و استدل على الحكم في المنتهى وجامع المقاصد بقوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والطيب هو الطاهر قال في ك وهو جيد ان ثبت كون الطيب هو الطاهر بالمعنى الشرعي لكن يبقى الكلام في اثبات ذلك انتهى وهو متين وسلك في الاستدلال بالآية في المستند مسلكا آخر فقال ولقوله تعالى صعيدا طيبا والمراد بالطيب ان لم يتعين لغة انه الطاهر وكثير من المفسرين بل اكثرهم فسروه به وبعضهم بالحلال وبعضهم بما ينبت منه النبات ولكنه محتمل الارادة وعدم صدق الطيب اللغوي بجميع معانيه على النجس غير معلوم فيكون مجملا ويوجب تقييد المطلقات والمقيد بالمجمل ليس بحجة في موضع الاجمال فيؤخذ فيما هو خلاف الاصل وهو ما اخرجناه اشتراط في الضهي

في عدم جواز التيمم بالتراب المغصوب

بالمتيقن وهو الطاهر وغيره ان عدم حجية المقيد بالمجمل انما هو اذا لم يوجب اطلاق الآخر عن القيد والا كان هو المرجع وهو هنا موجو
فيعمل في موضع الاجمال على الاطلاق كما قرر في الاصول مضافا الى كون المورد مجرى الاشتغال دون البرائة ممنوع لتعلق الشك
بالشرطية واستدل ايضا في جامع المقاصد وغيره بالروايات المتضمنة لقوله ع جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا ووجه الدلالة
كما ذكره بعضهم هو ان الطهور في اللغة الطاهر المطهر ويرد عليه اولا ان مقتضى التقييد بقوله لي هو تجريد لفظ الطهور عن معنى
الطاهر لعدم اختصاص طهارة الارض بشريعته والمخصوص بها انما هو كون الارض مطهرة وثانيا ما ذكره بعضهم من انه لا يدل على اشتراط
مطهرية الارض ببقاء طهارتها وكذا الحال في التراب على الرواية الاخرى واستدل ايضا في جامع المقاصد بان النجس لا يعقل ان
يكون مطهرا ولا يرد النقض بالارض المطهرة لباطن النعل ولا بحجر الاستنجاء لانه يشترط طهارة الارض وكذا طهارة الحجر
المذكور ولا بالحجر الواحد الذي يستعمل بجهاته الثلث كما هو مختاره ره من اجزائه لان كل جهة تستعمل طاهرة وان كانت الاخرى نجسة
ولا بالغسالة لانها تنجس بالاستعمال وليست متنجسة قبله لكن مع ذلك كله لا جدوى في الاستدلال المذكور لعدم امتناع العقل من
تطهير النجس ولا دليل من الشرع على امتناعه ولا على ان الاصل في النجس ان لا يكون مطهرا الا ان يخرج مورد بالدليل تنبيهات
الاول انه انما يعتبر الطهارة في المضروب عليه فلا يقدح نجاسة غيره وان اتصل به كاحد جانبي الحجر ويقدح مع وقوع الضرب عليه
الثاني انه لا فرق بين قلة التراب المتنجس وكثرته ولا ينفع استهلاك النجس في الطاهر هنا قال في كشف الغطاء ولو كان جزء صغير
من المضروب عليه بمقدار راس شعرة متنجسا بطل لذلك الضرب عن اصله لا بمقداره لقوة اعتبار الدفعة ثم قال ولو ضرب فلم يعلق
منه سوى الغبار الطاهر او علقا معا فانفصل المتنجس حكم بالبطلان ايضا انتهى الثالث انه ان اشتبه التراب المتنجس في محصور وجب
الاجتناب بل الذي يعطيه كلام كاشف الغطاء ره هو ان حرمة استعماله ذاتية قال ره والمشتبه بالمحصور منه بمنزلة المشتبه به
من الماء ويجب اجتنابه ويتبعه في احكامه ولا يجوز تكرار استعماله في تيممات تزيد على عدد المتنجس بواحد لتحصيل يقين الطاهر لان
المنع من استعماله فيما يشترط بطهارته الحدث او الاخباث ذاتي من غير فرق بينهما على الاقوى انتهى وفي الجواهر احتمل الفرق بين الماء
والتراب بالامر بالاراقة في الاول دون الثاني وعدم ثبوت غير الحرمة التشريعية هنا نظرا الى عدم الدليل على الحرمة الذاتية قوله
ولا بالوحل مع وجود التراب الوحل بسكون الحاء وفتحها الطين الرقيق نص عليه في الصحاح وقال في القاموس الوحل الطين
ترتطم فيه الدواب والظاهر ان مطلق الطين لا يجوز التيمم به اختيارا لقول الصادق ع في صحيحة رفاعة اذا كانت الارض
مبتلة ليس فيها تراب ولا ماء فانظر اجف موضع تجده فتيمم منه فان ذلك توسيع من الله عز وجل ثم قال وان كان في موضع لا
يجد الا الطين فلا باس ان يتيمم منه ونحوها غيرها وياتي عن قريب توضيح المقال بازيد من هذا انشاء الله تعالى تتمة تنبيه يجوز التيمم
بالارض الندية كما صرح به جماعة منهم العلامة ره في التذكرة حيث قال ليس من شرط التراب اليبوسة ولو كان نديا لا يعلق
باليد منه غبار جاز التيمم به عند علمائنا انتهى ويكفي في الدلالة على الحكم صدق اسم التراب او الارض بل لو شك في خروجه
عن التراب صح التيمم به ايضا للاستصحاب ولصدق اسم الارض على المختار ويظهر من صاحب الحدائق ره احتمال المنع في حال الاختيار
لانه قال يجوز التيمم بالارض المبتلة ولكن احوطها بلا اشكال استدل بصحيحة رفاعة ثم قال قوله ليس فيها تراب يعني جاف وقوله
فان ذلك توسيع اي التيمم بالمبتل مع تعذر الجاف توسيع ثم قال ويمكن ان يستفاد منه انه مع وجود الجاف لا يجوز الانتقال
منه الى الرطب وان ذلك مخصوص بحال الضرورة ثم قال الا ان ظاهر المعتبر خلافه حيث قال يجوز التيمم بالارض الندية كما
يجوز التيمم بالتراب لما ذكرناه من الحجة واشار بما ذكره من الحجة الى صدق الصعيد عليه وهو جيد الا انه ينبغي ان قوله في الخبر
فان ذلك توسيع عاريا عن الفائدة وان امكن ان يتكلف بوجه انتهى وفيه ان المصرح به في الصحيحة اشتمال التراب والتراب
اعم مما اصابته النداوة وغيره وتفسيره بالجاف كما فعله موهوم مما لا شاهد عليه فيكون المراد بالاجف الطين الاجف او
شيء آخر في اللبد والثوب ولو بقرينة اخبار اخر ويدل ما حكي عن المحدثين الثلث بالمرفوعتين في نوادر الراوندي احدهما
من اخذته سماء شديدة والارض مبتلة فليتيمم من غيرها او من غبار ثوبه او غبار سرجه او اكافه وثانيتهما من اصابته جنابة
والارض مبتلة فلينفض لبده وليتيمم بغباره كذلك والروايتان ضعيفتان غير صالحتين لتقييد المطلقات مع ان قوله
في الاولى اخذته سماء شديدة يقتضي وصول التراب الى حد الطين ويصير قرينة على ان المراد بالثانية ايضا ذلك ثم انه قد

يستفاد من الصحيحة تقديم الاجف فالاجف في صورة الانتقال الى الطين وهو كذلك كما صرح به بعضهم الى غير ذلك هذا لو امتزج التراب
بشيء من المعادن فان استهلكه التراب جاز والا لم يجز وفاقا للذكرى وغيرها لان الاستهلاك انه لا يرى الخليط ولا يسلب عنه اسم التراب
ومثله يغتفر في ذلك مع زيادة وصف التراب بالصرف وتبعه على ذلك في كذا وتوضيح المقال في هذا المقام ان ما يخالط التراب
قد يكون على وجه الامتزاج بشيوع الاجزاء الصغار من كل من الخليطين في الاخر على حد امتزاج الدقيق بالتراب الناعم وقد يكون على وجه
الامتياز كما لو كان في التراب تبن او شعر او شعير اما الاول فهو على اقسام احدها ان يستهلك التراب ذلك الخليط وهذا القسم
لا اشكال في جواز التيمم فيه ويدل عليه وجوه الاول الاجماع والثاني صدق الاسم وكونه من المسامحات العرفية ممنوع لما عرفت من
معنى الاستهلاك فقد وضع التراب لما يتيمم مثل ذلك الثالث ان خلوص التيمم به عن مثل ذلك الامتزاج متعذر او متعسر فاشتراط الخلوص
ينافي شرعية التيمم ثانيها عكس الاول بان يستهلك الخليط التراب وهذا القسم لا اشكال في عدم جواز التيمم فيه للاجماع وعدم صدق
الاسم المقتضي لبقاء الاشتغال بالمامور به ثالثها ان لا يستهلك شيء منهما الاخر وهذا القسم ايضا لا اشكال في عدم جواز التيمم
فيه لعدم صدق التراب عليه فانه كما لا يصدق اسم الخليط ايضا مثلا لو اختلط التراب والدقيق على الوجه المذكور لم يصدق عليه اسم
التراب وان لم يصدق عليه اسم الدقيق ايضا لكن عدم صدق اسمه لا يكفي في جواز التيمم بل لا بد من صدق اسم التراب او الارض و
مما ذكرناه يظهر لك سقوط ما يظهر من الشيخ ره في ف حيث قال لا يجوز التيمم بتراب قد خالطه نورة او زرنيخ او كحل او ما يمنع عن
الماء غلب عليه او لم يغلب وقال الشافعي واصحابه اذا غلب لا يجوز التيمم واذا لم يغلب فيه قولان قال المروزي يجوز التيمم به اذا لم يغلب
عليه وقال الباقون من اصحابه لا يجوز ثم قال ره دليلنا قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والصعيد قد بينا انه التراب او الارض و
هذا ليس بتراب محض ولا ارض انتهى ووجه السقوط ان قوله لم يغلب يشمل ما اذا كان مغلوبا بالتراب وقد عرفت الجواز فيه فيقدح مخالفته
في الاجماع الذي ادعيناه واما ما ذكره السيد ابن زهرة في الغنية بقوله ولا يجوز بالكحل ولا بالزرنيخ ولا بغيرهما من المعادن ولا
بتراب خالطه شيء من ذلك بالاجماع انتهى فقد استظهر بعضهم تنزيله على ما اذا لم يغلب اسم التراب بقرينة دعواه الاجماع وان لم
يصح دعوى الاجماع عليه فان اراد غير ذلك اتجه عليه المنع لما عرفت واما الثاني فالوجه فيه عدم صحة التيمم عليه وان فرض صدق
اسم التراب لكون الخليط المتميز مانعا من وقوع تمام الكف على التراب دفعة واحدة نعم لو فرض انه اندفن الشعير تحت التراب بحيث
الهوى بكفيه عليه على وجه وقع الكف على التراب دفعة واحدة ولكن قال العلامة ره في المنتهى لو اختلط التراب بما لا يعلق باليد
كالشعير جاز التيمم منه لان التراب موجود فيه والحائل لا يمنع من التصاق اليد به فكان سائغا انتهى وقد اجاد في كشف حيث قال بعد نقله
وهو مشكل اذ المعتبر مماسة باطن الكفين باسرهما للصعيد وما اصاب الخليط من اليد لم يماس التراب انتهى ولكن وجهه في جامع المقاصد
ما حكيناه عن المنتهى بقوله وكان مراده ان المراد به على وجه التراب يحصل التراب لجميع بطنها حال الضرب ثم قال وفيه تردد ينشأ
من عدم تسمية الخليط ترابا انتهى وما ذكره من التوجيه بعيد لما عرفت من انه يعتبر في التيمم ضرب الكفين على الارض دفعة واحدة
بحيث تماس اجزاؤهما التراب دفعة وهذا لا يتحقق في المفروض بالضرب وامرار اليد بعد ذلك على التراب لا يسمى ضربا وما ذكره من
التردد لا وجه له لانه اذا لم يصدق اسم التراب على الخليط وقد حال بين جزء من الكف وبين التراب تعين البطلان وقد اجاد في
كشف اللثام حيث اعترف بانه قد يكون تبنة محسوسة تحجب الكف عن الوصول الى التراب مع انها لا تسلبه الاسم لكنه بعد ذلك حكى
عبارة المنتهى المذكورة ووجهها بقوله ولعله يعني انه بالاعتماد يندفن في التراب او الكف تماس التراب اذ الحركة لانه لا يعلق
بها ثم اعترض بانه يتوجه عليه الجواز على الممتزج بنحو قليل اذا علم وصول الكف جميعا بالتحريك والاعتماد الى الطاهر ولا يخفى ان
شيئا من الاندفان بالتراب ومماسة الكف للتراب بالتحريك ليس لازما للضرب على التراب على وجه لا ينفك عنه دائما او غالبا
حتى يصح اطلاق القول بالملزوم كما وقع فيما عرفت عن المنتهى ويدل على اعتبار الاستيعاب اصالة الاشتغال والاقتصار
على المتيقن في الاتيان بالمامور به وظاهر ما وقع في اخبار التيمم البيانية كقوله فوضع يديه وضرب بكفيه الارض وقوله واضرب بكفيك
الارض ونحوهما لظهور الاسم في تمام المسمى فيراد تمام اليد والكف واحتمال صدق ذلك ولو ببعض الكف ممنوع ولهذا يصح سلب
الضرب بالكف عنه لكن قال غير واحد ان الذي يقوى هو الاكتفاء بالاستيعاب العرفي بحيث يصدق عليه انه ضرب بكفيه الارض و
لعله يتحقق وان حصل بعض الخليط كشعرة او تبنة ونحوهما بل وان لم يكن خليط لكن لم يصل بعض اجزاء الكف كما مع انه قد يتعذر

في مزج التراب بالمعادن



كتاب الطهارة

الخلوص من مثل ذلك لو سيحرج كثير من المواضع والانصاف ان لا اكتفاء بمثل هذا الاستيعاب يتوقف على وجود اطلاق في الادلة غير منساق والبيان حكم لخروج غير منصرف الى الافراد الواضحة الاندراج وهو غير حاصل والمل من اكتفى به اعتبره من باب التسامح العرفي اذ ليس من مقتضى اللفظ على الوضع اللغوي ولا اقل من الشك فالرجوع الى قاعدة الشغل واستصحاب عدم حصول الطهارة المبيحة اولى وعلى هذا لا يجوز التيمم بالتراب او المدر الذي اختلط به تبن كثير بحيث يرى متميزا وكذا اذا كان قليلا بل ينبغي عدم الاحتيان الخليط مع مراعاة الاسم كما صرح به في كشف اللثام في قوله ويكره بالسبخة والرمل وفي جامع المقاصد ان السبخة بالفتحات والتسكين الارض المالحة النشاشة انتهى قال في المعتبر يجوز التيمم بالرمل والسبخة على كراهة فيهما وهو مذهب فقهائنا اجمع عدى ابن الجنيد ره فانه منع من السبخ وقال في التذكرة وحكى عن بعضهم المنع من التيمم بالسبخ وبه قال ابن الجنيد ره الى ان قال واما الرمل فيجوز التيمم به على كراهة عندنا انتهى وقال في جامع المقاصد في جواز التيمم بها قولان اشهرهما الجواز الى ان قال اما الرمل فيجوز عندنا على كراهة انتهى و قال في لغات الحكم بجواز التيمم بالارض السبخة والرمل على كراهة فيهما مذهب فقهائنا اجمع انتهى ويستفاد من الجميع اتفاق فقهائنا على جواز التيمم بالرمل على كراهة واتفاق من عدى ابن الجنيد في الجواز والكراهة في السبخة وخلافه غير مضر في اجماع القدماء ولا في اجماع المتاخرين الذي طريقه الاستكشاف وتيا عدم مقالتهم عدم نقل الخلاف عن غير ابن الجنيد ره في كلمات الاصحاب وذلك كاف في ثبوت الحكمين مضافا الى انه يدل على الجواز صدق اسم الارض عليهما حقيقة وقد تمسك به جماعة ولذلك قال في جامع المقاصد وغيره ان لو علا السبخة الملح لم يجز حتى يزيله واوضحه في لك بقوله فان الرمل اجزاء ارضية اكتسبت حرارة واوجبت لها التشتت والسبخة ايضا اكتسبت حرارة واوجبت لها تغيرا ما في الكيفية فلا يخرج به عن حقيقة الارضية ومتى ثبت كونهما ارضا جاز التيمم بهما تمسكا بظاهر الاية والنصوص التي تلوناها سابقا انتهى وزاد في الحدائق تاييد هذا بما رواه في في وفيه عن محمد بن الحسين ان بعض اصحابنا كتب الى ابي الحسن الماضي يسئله عن الصلوة على الزجاج قال فلما نفذ كتابي اليه تفكرت وقلت هو مما انبتت الارض وما كان لي ان اسئله عنه فكتب لا تصل على الزجاج وان حدثتك نفسك انه مما انبتت الارض ولكنه من الملح والرمل وهما ممسوخان ثم قال قال بعض مشايخنا المحدثين يعني حولت صورتهما ولم يبقيا على صرافتهما انتهى وكانه نظر في وجه الدلالة الى انهما لو لم يمنحا الجواز السجود على الرمل من جهة الارضية فيجوز التيمم به ومن المعلوم انه قد تحول صورتهما بالدق والطبخ ثم انه بقي في الحديث اشكال اورده بعضهم وهو انه تضمن جعل الزجاج من الملح وهو خلاف الواقع واجيب عنه بانه ليس المراد به في هذا المقام الملح المعهود بل المراد منه ما يتخذ منه الزجاج ويقال له بالفارسية قلياب فانه ربما يطلق عليه الملح ايضا والمراد بالرمل الحصى الذي يدق فيخلط مع الملح بالقلي ثم يعمل بما هو المعهود عند اهله وكيف كان فالحديث يدل على عدم جواز السجود على ما خرج من الارضية بالطبخ والعمل وتحول الى حقيقة اخرى وفي حكمه التيمم ولكن بعد ذلك كله لا يخفى ضعف دلالة الحديث على انهما لو لم يمسخا لجاز السجود عليهما اولا لجاز السجود على الملح هذا ولا يخفى عليك انه بما ذكرناه من قيام الاجماع على ما ذكر من الحكمين اعني الجواز والكراهة يسقط ما ذكره في لك بقوله واما الكراهة فلم اقف فيها على اثر وربما كان الوجه فيها التفصي عن حكم من خروجها بتلك الحرارة المكتسبة عن الحقيقة الارضية او الخروج من خلاف ابن الجنيد ره في السبخ وخلاف بعض العامة في الرمل انتهى ووجه السقوط عدم العبرة بمثل ما ذكره مع قيام الاجماع خصوصا مع عدم صلاحية الوجه الاول لاثبات الكراهة و كذا الوجه الاخير اعني الخروج من خلاف بعض العامة بعد القول الثاني وهو ما ذهب اليه ابن الجنيد ره ما عن ابي عبيدة من ان الصعيد هو التراب الخالص الذي لا يخالطه رمل ولا سبخ وهو معارض بما مر في تفسير الصعيد فلا يليق ان يقع في مقابل كلمات الاعاظم واحتمل بعض الاواخر ان يكون مستنده صحيحة محمد بن الحسين نظرا الى ان المراد بها هو ان الرمل والملح ممسوخان فيحتمل انهما لا ان المراد انهما ممسوخان بعد الدق والطبخ والعمل وفيه انه ليس فيها ذكر السبخة وانما ذكر فيها الرمل والملح وهو لا يقول بالمنع عن الاول ولا كلام في الثاني لعدم صدق التراب ولا الارض عليه ثم انه ذكر غير واحد من اصحابنا انه يحتمل ان ابن الجنيد ره اراد بالسبخة ما يعلوا الارض من الملح ولا خلاف في منع التيمم به فيرجع الى ما تقدم من حكم الاصحاب بالجواز مع الكراهة انما هو في صورة الاختيار ووجود التراب وقال الشيخ علاء الدين الحلبي ره في اشارة السبق ولا يكون الا بتراب طاهر مع وجود او ما ينوب مثابه من حجر او مدر او رمل عند فقده انتهى وقال في كشف الغطاء ولو تيمم بالجل او الرماد او الجص والنورة او

الحصى او الصفا او المشوي او سحيقها مع وجود التراب لم يصح على الاصح انتهى وقوله ومع فقد التراب يتيمم بغبار ثوبه او
لبد سرجه او عرف دابته اعلم انه لا خلاف بينهم في جواز التيمم بغبار شئ من الثلثة المذكورة بالجملة ويدل عليه امران
احدهما الاجماع المحكى عن المعتبر والتذكرة وظاهر الحبل المتين وثانيهما الاخبار المستفيضة منها صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع
عن المواقف ان لم يكن على وضوء ولا يقدر على النزول كيف يصنع قال يتيمم من لبد سرجه او عرف دابته فان فيه غبارا او من
المواقف كالمقاتل لفظا ومعنى ومنها صحيحة رفاعة عن ابي عبد الله ع قال اذا كانت الارض مبتلة فانظر الى اجف موضع تجده
فتيمم فان ذلك توسيع من الله فان كان في ثلج فلينظر لبد سرجه فليتيمم من غباره او شئ مغبر ومنها صحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله ع
قال اذا كنت في حال لا تقدر الا على الطين فتيمم به فان الله اولى بالعذر اذا لم يكن معك ثوب جاف او لبد تقدر ان تنفضه
وتتيمم منه ومنها موثقة سماعة عن الباقر ع قال ان كان في ثلج فلينظر لبد سرجه فيتيمم من غباره او من شئ منه ومنها رواية
زرارة عن احدهما ع قال قلت رجل دخل الاجمة ليس فيها ماء وفيها طين ما يصنع قال يتيمم فانه الصعيد قلت فانه راكب ولا يمكنه
النزول من خوف وليس هو على وضوء قال ان خاف على نفسه من سبع او غيره او خاف فوت الوقت فليتيمم يضرب بيده على اللبد
والبرذعة ويصلي ومنها ما ذكر في بعض الكتب من موثقة الزرارة ان اصابه الثلج فلينظر لبد سرجه فيتيمم من غباره او من شئ معه
وان كان في حال لا يجد الا الطين فلا باس ان يتيمم به وايضا لا خلاف بينهم على الظاهر الا من السيد المرتضى ره في الجمل على ما
حكى عنه في عدم جواز التيمم بالغبار اذا كان التراب موجودا بل عن ظاهر المعتبر والتذكرة والبحار وكشف اللثام ان الاجماع
عليه الا من ظاهر المرتضى ره في الكتاب المزبور فساوى بينه وبين التراب حجة القول الاول الاصل واختصاص الاخبار
المجوزة له بغير صورة وجود التراب بل ظهور جملة منها في صورة فقده حجة القول الثاني انه احد افراد الصعيد فيعمه الاطلاق
وجوابه المنع من ذلك كما صرح به في المنتهى حيث قال الصعيد هو التراب الساكن الثابت والغبار ليس كذلك وصرح به ايضا صاحب
المدارك وغيره ولو سلمنا عن ذلك لمنعنا الشمول للمطلق لو وضعا منعنا شموله في الاستعمال والارادة لانصرافه الى غيره كما
في كلام بعضهم واذ قد عرفت ذلك فنقول لا بد من البحث في امور الاول ان ظاهر المصنف والقواعد ان التيمم على الغبار مترتب
على فقد التراب بخصوصه فيتقدم على التيمم على الحجر وغيره من ساير اجزاء الارض واقسامها وذلك لتخصيصهما فقد التراب بالذكر
في تشريع التيمم على الغبار وهو صريح كلام سلار ره في المراسم حيث قال من تعذر عليه الماء او استعماله فهو على اربعة اضرب
احدها ان يكون واجدا للتراب الصعيد والاخران يكون واجدا للوحل والاخران يكون واجدا للثلج والاحجار والاخران
يكون فاقدا الكل ذلك فواجد الصعيد يتيمم به لا غير وواجد الوحل والثلج والاحجار ينفض ثوبه وسرجه ورحله فان خرج منه
تراب تيمم به اذا لم يمكنه تكسير الثلج والتوضي به انتهى وحكى ذلك عن صريح الجامع ايضا وظاهر المقنعة وط ونهاية الاحكام ولكن
الذي يعطيه كلمات الاكثر هو ان الحجر وساير اجزاء الارض في مرتبة التقدم على الغبار وان وقعت عباراتهم على انحاء
مختلفة فمنهم من نص على فقد الحجر والتراب كالشيخ ره في النهاية فانه قال فيها فان كان في ارض وحلة ولا تراب فيها ولا
صخر وكانت معه دابة فلينفض عرفها او لبد سرجها ويتيمم بغبرته انتهى وقال في السرائر ولا يعدل الى الحجر اذا فقد التراب و
لا يعدل الى الغبار ثوبه الا اذا فقد الحجر والمدر وحكى اشتراط فقد الحجر ايضا عن التحرير ومنهم من زاد التصريح بغير الحجر من اصناف
الارض كابن حمزة في الوسيلة حيث قال والحجر يجوز التيمم به اذا لم يقدر على التراب والرمل في حكم الارض والسبخة كذلك فان لم يجد
شيئا من ذلك نفض ثوبه او لبد سرج دابته وتيمم بغبرته ومنهم من عبر بلفظ مطلق يشمل الجميع كالمحقق الثاني ره في جامع المقاصد
حيث قال اذا فقد التراب وما في معناه تيمم بغبار احد الثلثة انتهى ومثله في ك ومنهم من اشترط فقد الصعيد كالمصنف ره
في النافع حيث قال ومع فقد الصعيد يتيمم بغبار الثوب الخ ومثله في المعتبر والتذكرة والذكرى وشرح الجعفرية عن البيان واحتمل
بعضهم ان سلار ليس مخالفا لاحتمال انه اراد الغبار الذي اذا نفض كان ترابا كافيا للتيمم ولكن الانصاف انه لا يوافق المذهب
المعروف لصيرورته الان مفصلا انه مع وجود الحجر يجب عليه التيمم بالتراب المنفوض منه ثم انه قيل انه يجوز ان يكون مراده من ظاهر
الاقتصار على اشتراط فقد التراب خاصة انه اعم من الصعيد لان منهم من يذهب الى مساواة الحجر للتراب كالشيخ ره
والمصنف والعلامة ره فيوافق ما في كلام غير واحد من التعبير بالصعيد الثاني ان الظاهر عند العرف بين هذه الثلثة وبين ما

عدا هامن الاشياء المغبرة كالبساط وغيره لعموم التعليل بقوله عم في صحيحة زرارة فان فيه غبارا او قوله عم في ذيل صحيحة رفاعة
او شئ مغبر وقوله عم في موثقة زرارة او شئ معه وتخصيص المص ره وغيره للثلثة بالذكر انما لتبعية النص وتخصيصها بالذكر مبني
على انها غالبا المصاحبة للمسافر من بين ما يشتمل على الغبار الثالث انه يشترط في المعتبر كون غباره مما يتيمم به من تراب او سحاقة
الحجر ونحوه كما صرح به جماعة لمنع كون غيره كغبار الدقيق والاشنان ونحوهما غبارا لحقيقة فلا يحمل اللفظ المجرد عن القرينة على غير
المعنى الحقيقي ولا اقل من الشك فلا يرتفع اصالة الشغل ويؤيده ما ذكر الاجماعات السابقة والادلة على عدم جواز التيمم بغير
الارض ولا الممتزج منها الا ان يغلب في الغبار المركب من الحاصل من الارض وغيره بل وبه مدار الاسم فيختص الجواز بصورة واحدة
يسمى ما يوجد عليه اسم الغبار حقيقة ويلحق المشكوك حاله بالغبار ما لا يتيمم به والوجه ظاهر وقد يتوهم وجه الاختصاص ان مطلق
الاخبار لا بد من حمله على الغالب وفيه تامل في اصل الغلبة ثم في الحمل على الغالب لو فرض ثبوتها وهو محل تامل الرابع انه لو امكن
جمع الغبار بنفض الثوب وشبهه بحيث يجتمع تراب صالح للتيمم جاز قطعا وهل يجب مقدما على التيمم بالثوب الظاهر نعم لعدم
تحقق فقد التراب معه ووجوب تحصيل مقدمة الواجب وضعف منع صدق اسم التراب على الغبار المجتمع ضعيف بل هو تراب عرفا ويدل
عليه قول سلار في كلامه الذي تقدم حكايته فان خرج منه تراب فتيمم به وعن صريح بعض المحققين الاعتراف بذلك ويحتمله صحيحة
ابي بصير المتقدمة الخامس ان ظاهر ما تقدم من الاخبار كصحيحة رفاعة وصحيحتي زرارة وصحيحة ابي بصير وغيرها عدم الترتيب بين
الثلثة المذكورة وهو صريح جماعة وظاهر اخرين حيث اتوا بلفظة او في العطف ومنهم المص ره في عبارة الكتاب وهو المشهور بل
لم يحك الخلاف الا عن اثنين من اصحابنا احدهما الشيخ ره في النهاية حيث قدم عرف الدابة ولبد سرجها على الثوب ثم قال فيها
فان كان في ارض وحلة ولا تراب فيها ولا صخر وكانت معه دابة فلينفض عرفها او لبد سرجها ويتيمم بغبرته فان لم يكن معه دابة
وكان معه ثوب تيمم منه انتهى لكن احتمل بعضهم ان ذلك منه مبني على الغالب لغلبة وجود الغبار في عرفها ولبد سرجها دون الثوب
وانه ليس مراده الترتيب كما فهموه منه وليس ببعيد اذ لا وجه للترتيب وثانيهما ابن ادريس ره حيث عكس ترتيب الشيخ ره فقال وكذلك
غبار عرف دابته ولبد سرجه بعد فقدان غبار ثوبه وفي لف ما نصه اما قول ابن ادريس ره بالترتيب فلم نقف له على حجة السادس انه
صرح جماعة منهم الشهيد في الذكرى والمحقق الثاني ره في جامع المقاصد والميسي على ما حكي عنه والشهيد الثاني ره بانه يجب
تحري اكثرها غبارا واثباته لا يخلو عن اشكال كما اعترف به في الذخيرة لاطلاق النصوص السابع ان مقتضى تعبير المص ره والعلامة
ره في القواعد وغيرهما بانه يتيمم بغبار ثوبه دون تصريح بنفض الثوب وما بمنزلته هو ان يكون كيفية التيمم عبارة عن ان
يضرب بيديه على ما كان على الثوب ونحوه من الغبار ثم يمسح ولا يكون مكلفا بنفض الثوب لغاية اظهار الغبار على الثوب فيكفي
الغبار الكامن ويوافقه ما عدى صحيحة ابي بصير من الاخبار المذكورة ولكن في المقنعة والنهاية وط والمنتهى انه ينفض فيتيمم بغبرته
وصرح سلار في عبارته المتقدمة بانه ان خرج منه تراب تيمم به ويوافق مقالتهم رواية ابي بصير السابقة وربما قيل ان دلالتها على الوجوب
غير واضحة ولا يخفى ضعفه لظهور مساقها في ذلك ويمكن ان يكون المراد بها نفض الثوب وجمع غباره والتيمم به فيخرج عن المورد
الذي هو التيمم بالمغبر فيكون امرا بتحصيل التراب مع امكانه ويمكن تطبيقها على ما في جامع المقاصد تبعا للذكرى من انه ينفضه
حتى يعلوه الغبار الا ان يتلاشى بالنفض فيضرب عليه فما لا غبار عليه لا يجزي التيمم عليه شئ ولا بد من الالتزام به لان الظاهر
اشتراط الاحساس بالغبار فيلزم النفض لتحصيل ذلك عند فقده ولعل ذلك مراد الشيخ ره ايضا وان اطلق وبه يحصل الجمع
بين الاخبار وكلمات الاصحاب كما قيل ولو فرض عدم الغبار لصلاة لم يجز التيمم به كما عرفته من عبارة جامع المقاصد لان الغرض
بالغبرة الثامن انه يجوز التيمم بالغبار المتصاعد من الارض المغصوبة المتعلق بغيرها لعدم كونه مالا ولكن لا يجوز اذا كان
المحل المغبر الذي يضرب عليه بيديه مغصوبا وهل يشترط طهارة المغبر فعن ابن الجنيد ره نعم وفيه نظر ولو كان الغبار منفصلا عن
من تراب نجس فهل يجوز التيمم عليه لاطلاق الاخبار وعدم معلومية شمول الاجماع الذي هو دليل اشتراط طهارة ما يتيمم به
لما نحن فيه ولا يخفى وهنه وقد صرح في كشف الغطاء باشتراط طهارته ولو بجريان في الحكم بها عدم العلم بنجاسته ثم لا بد في الاكتفاء
بالغبار من كون المضروب عليه بمقدار باطن الكف وهو واضح ولو امكن مع ذلك تيمم بالوحل دل كلام المص ره على جواز التيمم
بالوحل وعلى ان مرتبته انما هو بعد الغبار وهناك امر الث وهو كيفية التيمم على الوحل فلا بد من البحث عن امور الاول اصل الجواز





في الجملة ويدلّ عليه الاجماع محصّلاً ومنقولاً مستفيضاً وصحيحة رفاعة وصحيحة ابي بصير وموثقة زرارة المذكورات في شرح العبارة السابقة مضافاً الى ما رواه علي بن مطر عن بعض اصحابنا انه سئل الرضا عليه السلام عن الرجل لا يصيب الماء ولا التراب أيتيمم بالطين قال نعم صعيد طيّب وماء طهور وغير ذلك من الاخبار التي منها ما تمسك به في الامر الثالث ان شاء الله تعالى الامر الثاني ان مرتبته بعد مرتبة الغبار ولم ينقل خلاف فيه الا عن المهذب ويدلّ على المشهور مضافاً الى الاجماع المدعى في كلام جماعة قال في المعتبر اذا فقد الصعيد والغبار ووجد وحلاً اطبق فقهاؤنا على جواز التيمم به وقال في المنتهى لو لم يجد الا الوحل تيمم منه وهو مذهب علمائنا وقال في ك المستند نحو ذلك بعد الاجماع روايتا ابي بصير ورفاعة انتهى وحكي دعواه عن الحبل المتين وغيره ايضاً الثاني قول ابي جعفر عليه السلام في موثقة زرارة وان كان في حال لا يجد الا الطين فلا بأس ان يتيمم منه وقوله عليه السلام في موثقة زرارة الاخرى اذا كنت في حال لا تجد الا الطين فلا بأس ان تتيمم به وقول ابي عبد الله عليه السلام في صحيحة ابي بصير اذا كنت في حال لا تقدر الا على الطين فتيمم به وغيرها من الاخبار حجة القول الثاني ما رواه زرارة عن احدهما عليهما السلام قال قلت رجل دخل الاجمة ليس فيها ماء وفيها طين ما يصنع قال يتيمم فانه الصعيد قلت فانه راكب ولا يمكنه النزول من خوف وليس هو على وضوء قال ان خاف على نفسه من سبع او غيره وخاف فوات الوقت فليتيمم يضرب بيديه على اللبد او البرذعة ويتيمم ويصلي وجه الدلالة انه عليه السلام امر بالتيمم بالطين وعلله بانه صعيد ثم بعد سؤال الراوي عن كون الرجل المذكور لا يقدر على النزول امر بالتيمم بغبار اللبد او البرذعة هذا ولكن قال في المنتهى بعد تصريح المصير الى قول المشهور وتصريحه بانه قول علمائنا وتمسكه بالروايات المتقدمة لا يقال لا يعارض هذا ما رواه الشيخ ره عن زرارة عن احدهما عليهما السلام وساق متن الرواية على الوجه الذي ذكرناه ثم قال لانا نقول هذه الرواية ضعيفة السند ومع ذلك فهي غير منافية لانه لما قلنا لانه لم يتعرض لنفي التراب بل لنفي الماء وهو لا يستلزم ذلك ولا قوله وفيها طين انتهى ولا يخفى عليك ان ما ذكرناه اخيراً بالنظر الى الدلالة خلاف الظاهر بل هو تكلف بعيد الا ان ما ذكره من ضعف السند في محله مضافاً الى ان الرواية مما اعرض الاصحاب عن العمل بمضمونه فهي مهجورة لا يكون حجة وزاد في المستند بعد الاشارة الى ما بيناه ان محط الاستدلال ان كان صدرها فهو مطلق يجب تقييده وان كان قوله فانه راكب فهو غير دال لامكان ارجاع الضمير الى الرجل مط وكون الفاء للتعقيب الذكري ويكون سؤالاً عن راكب يخاف في النزول لوجد التراب لو نزل ام لا من غير ان يكون مرتبته سابقة ويؤكده قوله وليس على وضوء ولو كان تيمماً بما سبق لكان لغواً والتعليل بما ذكرناه فالمختار هو ما ذهب اليه الاكثر ثم انه لو تمكن من تجفيف الطين ولو بجعله على الجسد ثم فركه حتى يجتمع التراب فيتيمم به وجب تحصيلاً للمقدمة الواجبة المقدورة وبه صرّح العلامة ره وغيره ممن تأخر عنه وفي ك وهو من مثله كالاجماع كما قيل وفي الرياض انه ليس محل خلاف بل قد يشعر صحيحة رفاعة السابقة بمطلوبية التجفيف مهما امكن وان لم يصل الى حد التراب الثالث كيفية التيمم به قال في المقنعة فليضع يديه على الوحل ثم يرفعهما فيمسح احديهما على الاخرى حتى لا يبقى فيهما نداوة وليمسح بهما وجهه وظاهر كفيه انتهى وقال الشيخ ره في النهاية فان لم يكن معه شيء من ذلك يعني مما يتيمم به حتى الغبار وضع يديه جميعاً على الوحل و يمسح احديهما بالاخرى وينفضهما حتى يزول عنهما الوحل ثم يتيمم انتهى وفي ط وان لم يكن شيء من ذلك وضع يديه على الوحل ثم فركهما وتيمم به انتهى وفي الخلاف وان لم يجد الا الطين وضع يديه عليه ثم فركه وتيمم وصلى ولا اعادة عليه انتهى والظاهر ان المراد بما ذكره في الاخيرين من الفرك هو ما في الاولين من ازالة الوحل عنهما فيرجع جميع ما في الكتب الثلاثة للشيخ ره الى المقنعة وقد قال في السرائر وكيفية تيممه منه كيفية تيممه من الارض انتهى وقد قال في كيفية التيمم بالارض قبل ذلك هو ان يضرب براحتيه ظهر الارض ويبسطهما ثم يرفعهما وينفض احديهما الاخرى ثم يمسح آه ويحصل من مجموع الكلامين اعتبار النفض في التيمم بالوحل ايضاً فيعود مذهبه موافقاً لمذهب الشيخين ره لكن زاد في الوسيلة شيئاً آخر فقال فان لم يكن معه شيء من ذلك ووجد وحلاً تيمم منه وضرب بيديه عليه وقد اطلق الشيوخ رحمهم الله تعالى ذلك على الاطلاق والذي تحقق لي منه انه يلزمه ان يضرب بيديه على الوحل قليلاً ويتركه عليهما حتى ييبس ثم ينفض عن اليد ويتيمم به انتهى وحكي عن الجعفي اختياره فتحصل من جميع ما ذكرناه قولان ومن هنا قال المحقق في المعتبر وفي كيفية التيمم بالوحل قولان قال الشيخ ره يضع يديه ثم يفركهما ويتيمم به وقال [illegible] يضع يديه على الوحل ويصبر فاذا يبس تيمم به و حكي عن ابن عباس انه قال يطلى بالطين فاذا جف تيمم به ثم قال والوجه ما ذكره الشيخ ره لما انه ظاهر الروايات انتهى فاراد بالقول [illegible]

جرى بين اصحابنا رضه وما حكاه عن ابن عباس خارج عن ذلك لان يطلى به عبارة من باب الافعال اى يلطخ وحاصله انه يلطخ جسده به ويكشف عنه فاذكره العلامة ره في المنتهى بقوله لما رواه الجمهور عن ابن عباس انه قال يأخذ الطين فيطلى جسده فاذا جف تيمم به انتهى ولازم هذا باطلاقه انه لا يجوز ضرب اليدين على الطين فهو انكار للتيمم على الطين وليس بيانا لكيفيته لان الطين بعد تجفيفه كما ذكروه يجوز ترابا فلا يصدق على ضرب اليدين انه تيمم بالطين وفصل العلامة ره في التذكرة فقال في كيفية التيمم بالوحل قولان قال الشيخ ره يضع يديه على الوحل ثم يفركهما ويتيمم به وقال آخرون يضعهما على الوحل ويصبر حتى ييبس ويتيمم به وهو مروي عن ابن عباس وهو الوجه عندي ان لم يخف فوات الوقت فان خاف عمل بقول الشيخ ره انتهى ولكن نسبته القول الى ابن عباس تخالف ما حكاه في المنتهى عنه ويمكن ان يكون هذا مبنيا على ان العبارة المنقولة عن ابن عباس هو ما حكاه في المعتبر وقوله يطلى من الجمرة لا من باب الافعال وفي الفصول المحذوف في عبارة عن اليدين بقرينة ان التيمم انما يصير بهما واستفاد في الحدائق من العلامة ره في المنتهى تفصيلا غير ما حكيناه عن التذكرة وذلك لانه قال في المنتهى ولو لم يجد الا الوحل تيمم منه وهو مذهب علمائنا الا انه اذا تمكن من تجفيف شيء من الوحل بحيث يجد جفا وجب عليه ذلك ليتيمم بترابه وان لم يمكن لضيق الوقت او لغيره وجب عليه التيمم به انتهى وقال صاحب ره بعد نقله وهذا التفصيل قول ثالث في المسألة ثم رده بان ظواهر الاخبار المتقدمة انما هو التيمم بالطين يعني الوحل المركب من الماء و الطين والتقييد بالتجفيف كما ذكروه لا اثر له في شيء منها ولو كان الحكم فيها ذلك لوقع التنبيه عليه ولو في بعضها لان المقام مقام بيان ويعضد ما قلناه قوله ع في مرسلة علي بن مطر صعيد طيب وماء طهور واستبعاد ذلك من حيث الخروج عن قاعدة التيمم مدفوع باستثناء الموضع المذكور كما سيأتي نظيره في الثلج ان شاء الله تعالى انتهى ولا يخفى عليك سقوطه لان ما ذكره العلامة ره ليس تفصيلا في كيفية التيمم على الطين وانما هو اثبات مرتبة قبل التيمم عليه نظرا الى ان التجفيف ان امكن وجب لتحصيل التراب لان مقدمة الواجب المطلق واجبة وقد قال الله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا و لم يقل فتيمموا طينا وحلا وصعيدا طيبا واما ما حكيناه عن ابن عباس بالتفسير الذي نقلناه عن المنتهى فهو ليس من اقوال اصحابنا فانحصر اقوال اصحابنا في ثلثة ثالثها تفصيل التذكرة ولكن هذا مبني على ما ذكرناه من ارجاع قول ابن ادريس ره الى قول الشيخين بموافقة ما ذكره في كيفية التيمم على الارض والذي يظهر من المستند انه جعل قول ابن ادريس ره مغايرا للاقوال الثلثة واختاره لانه قال فيه الاصح في كيفية التيمم بالطين والوحل ما عن السرائر انه كالتيمم بالتراب لظاهر الاخبار انتهى ثم حكى قول المقنعة وط ويه وف وقول الوسيلة والتخيير وتفصيل التذكرة وهذا بظاهره غير صحيح لما عرفت من ان ابن ادريس ره ذكر في التيمم بالارض نفض اليدين لكن الذي يحسم مادة الاشكال ان جماعة نقلوا الاجماع على ان نفض اليدين في التيمم بالارض مندوب فح يقال ان غاية ما هنا ان يكون ازالة الطين عند التيمم عليه مندوبا ولا يدخل في الكيفية والوظيفة الواجبة وقد اشار في الجواهر الى تفسير قول ابن ادريس ره على عبارة المصرح بذلك وكون ازالة الطين مندوبا حيث قال فظاهر المصرح وغيره بل صريح السرائر وغيرها انه كالتيمم بالارض وهو الذي يقتضيه ظاهر اطلاق الاخبار سيما في مقام البيان الا انه ينبغي ان ازالته عن اليد كنفض التراب انتهى والوجه في استظهار ذلك من المصرح اطلاق الكلام هنا وتصريحه باستحباب نفض اليدين فيما سيأتي ويظهر من صاحب الجواهر ره اختيار هذا القول وهو الحق لما عرفت من عدم وقوع التعرض في الاخبار لبيان ان ازالة الطين مع كون ورودها في مقام البيان بل يمكن منع استحباب ازالة الطين ايضا لعدم الدليل على ذلك الا ان يستند فيه الى قاعدة التسامح من جهة فتوى الفقيه بل من جماعة لكن هذا انما يتم اذا لم يكن مرادهم من نفض اليدين وازالة الطين والفرك هو مسح احدى اليدين بالاخرى الى ان يجف الطين فيتفتت ويتساقط لانه قد يستلزم فوات الموالاة نعم لو كان المراد مجرد ازالة الطين ولو كان لم ييبس لم يكن به باس واما القول الذي صار اليه في الوسيلة فهو مستلزم لفوات الموالاة قطعا لان ظاهر العبارة التي حكيناها ان ما هو الاجزاء بالضرب الاول قبل التجفيف ثم المسح بعد التجفيف واحتمال ان يكون المراد تجفيفه قبل ضرب التيمم ثم يتيمم بعد يبسه مع سعة الوقت بعيد عن العبارة المذكورة وان كان نفس المراد صحيحا وقد تبين مما ذكرناه سقوط استدلال المصرح لقول الشيخ ره بظاهر الاخبار اذ ليس ظاهرها ذلك بل ظاهرها

الاكتفاء بوضع اليدين على الطين ومسح الجبهة واليدين بهما لتبين سقوط التفصيل الذي صار اليه العلامة ره في التذكرة تنبيهان الاول انه لم يتعرض المصنف ره لبيان حكم الثلج وربما استظهر من عدم تعرضه لذلك حصر ما يتيمم به ولو اضطرارا فيما ذكره من المراتب الثلث التي هي الارض والشيء المغبر والطين واختلف عبارات الاصحاب في ذلك فلا بأس بالتعرض لحكمه فنقول انه لم يجد الا الثلج فهناك صور ثلث الاولى ان يمكنه بالتدبير تحصيل ما يحصل به اقل الغسل بان ابتر بالابقاء او وضع اليد عليه باعتماد حتى يحصل بحرارتها ما يكفي الغسل او الوضوء او يمسح على الجسد بحيث يجري ماؤه عليه وان كان الجريان ولو بمعونة اليد كالدهن وح يجب عليه الطهارة المائية فيتوضأ او يغتسل بذلك الماء لصدق وجدان الماء والتيمم انما يجوز اذا لم يمكن الطهارة المائية بل في المستند ان عليه الاجماع في كلام الاصحاب انتهى وقال في كشف اللثام انه يؤكده نحو خبر محمد بن مسلم سئل الصادق ع عن رجل يجنب في السفر لا يجد الا الثلج قال يغتسل بالثلج او ماء النهر وعلله بقوله فان ظاهره التسوية بينهما يعني ان مراد المعصوم ع ان حكم الاغتسال بايهما شاء منهما عند وجودهما فافاد ع جواب السائل على وجه يشتمل على فائدة زائدة ثم انه ره عطف على هذا الخبر خبر معوية بن شريح ان رجلا سئله فقال يصيبنا الدمق والثلج ونريد ان نتوضأ ولا نجد الا ماء جامدا فكيف اتوضأ ادلك به جلدي قال نعم وخبر علي بن جعفر سئل اخاه عن الرجل الجنب او على غير وضوء لا يكون معه ماء وهو يصيب ثلجا وصعيدا ايهما افضل ايتيمم ام يمسح بالثلج وجهه قال الثلج اذا بل رأسه وجسده افضل فان لم يقدر على ان يغتسل به فليتيمم لكن ظاهر المقنعة خلاف ذلك وان التيمم بالتراب عند امكانه مقدم على الغسل بالماء الحاصل من الثلج ففي المقنعة ما نصه فان حصل في ارض قد غطاها الثلج وليس له سبيل الى التراب فليكسره وليتوضأ بمائه فان خاف على نفسه من ذلك وضع بطن راحته اليمنى على الثلج وحركها تحريكا باعتماد ثم رفعها بما فيها من نداوة فمسح بها وجهه كالدهن ثم يضع راحته اليسرى على الثلج ويصنع بها كما صنع باليمنى ويمسح بها يده اليمنى من المرفق الى اطراف الاصابع كالدهن ثم يضع يده اليمنى على الثلج كما وضعها اولا ويمسح بها يده اليسرى من مرفقه الى اطراف الاصابع ثم يرفعها فيمسح بها مقدم رأسه ويمسح ببلل يديه من الثلج قدميه ويصلي وان كان محتاجا في التطهير الى الغسل صنع بالثلج كما صنع به عند وضوئه من الاعتماد عليه ويمسح به رأسه وبدنه كالدهن حتى يأتي على جميعه انتهى فانه ره بعد ان فرض ان الارض قد غطاها الثلج قيد بانه مع ذلك ليس له سبيل الى التراب وحكم عليه بانه يكسر الثلج ويتوضأ ومفهومه انه ان كان له سبيل الى التراب لم يكسر الثلج ولم يتوضأ وانما يتيمم بالتراب بل قال في كشف اللثام بعد نقل العبارة ما لفظه وهو نص في تأخير التطهير بالثلج عن التيمم بالتراب وان قدر على غسل الاعضاء فوق الدهن انتهى وربما اعترض عليه بان الظاهر عدم ارادة الشيخ ره بقوله وليس له سبيل الى التراب التقييد حتى يلزم من انتفائه انتفاء المقيد بل مراده ان من كان كذلك ان امكنه الكسر يكسر ويتوضأ وان خاف على نفسه استعمله على وجه يحصل منه التدهين وانت خبير بسقوطه لان اقحام المذكور الجملة في الكلام مع فرض عدم مدخليته مضمونه في الحكم لغو بل غلط لاخلاله بالمقصود من الكلام فكان اللازم تركه ومجرد دعوى ان المراد ما ذكره لا يجدي مع عدم مساعدة شاهد عليه من اللفظ او من قرينة اخرى هذا وفي ط ومن لم يجد الا الثلج ولم يقدر على الماء فيتوضأ ولا على الارض فيتيمم تطهر بالثلج بان يعتمد على الثلج حتى يتندى به ويغسل اعضائه في الوضوء او جميع جسده ان كان عليه غسل انتهى قال في كشف اللثام وهو يعم الدهن فما فوقه ويحتمل الاختصاص بالدهن يعني الدهن المحصل للغسل وقد صرح في اول المسئلة بكون الدهن يعني بتحريك الماء باليد من اقسام الجريان اقول لا ريب في ظهور عبارة ط في حصول الجريان بالمعنى الاعم لتعبيره بقوله ويغسل اعضائه في الوضوء آه ومعلوم ان ما فوق الدهن اظهر الفردين من معنى الجريان ومعنى الغسل وكان مراده باحتمال الاختصاص هو الاحتمال المرجوح فلا ينافي الظهور وفي الوسيلة فان لم يجد شيئا من ذلك يعني التراب والحجر وغبار نحو الثوب والوحل ووجد الثلج وضع عليه يديه حتى تتنديا ومسح الوجه واليدين على ترتيب الوضوء مثل الدهن ومسح الرأس والرجلين ومسح جميع البدن ان كان عليه غسل قال في كشف اللثام وهذا المسح يحتمل الجريان وما دونه ثم قال وبالجملة لا نعقل جهة لتقديم التيمم بالتراب على التطهير بالثلج المشتمل على اجراء الماء على الاعضاء ولو كالدهن الا الرخصة للمشقة انتهى وربما اورد عليه بان نسبة المخالفة الى هؤلاء الاعاظم بنحو هذه العبارات مما لا ينبغي ثم

ان تعليله بالحرج والمشقة لعله مما لا يرضى به صاحبه على تقدير المخالفة لاقتضائهما عدم وجوب التيمم به مع الانحصار لا اشتراط
وجوبه بعدم السبيل الى التراب وانت خبير بان ظاهر العبارة معتبر فكيف يصير بحيث فلا وجه للقول بان امثال هذه العبارات لا تكفى
فى نسبة المخالفة الى هؤلاء فليت شعرى اى عبارة تكون اوضح مما حكيناه لك واى قصور فى ذلك الدعوى حتى يمنع من الاجتراء على النسبة
مؤداه لاصحابه ثم ان ما ذكره من الحرج والمشقة لا يقتضيان وجوب اشتراط التيمم بالثلج بعدم السبيل الى التراب بسقاطيه لان
التعليل فى كلام كاشف اللثام انما هو لتقديم التيمم بالتراب على الاغتسال بماء الثلج وهو مفهوم التقييد الذى وقع فى كلام الشيخ ره
ومعلوم ان الاغتسال بالثلج اشق من التيمم بالتراب فيصلح كون الحرج والمشقة علة للتقديم مضافا الى ان غرضه ليس توجيه كلام
الشيخ ره بل مساق الكلام يعطى انه لم يعقل غير ما ذكره وجها وانه صالح كما لا يخفى على من له معرفة باساليب الكلام الثانية
ان لا يمكنه تحصيل ما يحصل به اقل الغسل لكن يمكنه تحصيل نداوة تفى بمجرد المسح بها على البشرة من دون تحقق الجريان ولاصحابنا
فيه اقوال الاول هنا انه يتيمم به كما يتيمم بالتراب قال فى المختلف فيما لو لم يجد الا الثلج وتعذر عليه كسره واسخانه ما لفظه قال
المرتضى ره اذا لم يجد الا الثلج ضرب بيديه وتيمم بنداوته وكذا قال سلار انتهى ولا يحضرنى كلام المرتضى ره لكن قال فى المراسم و
فاقد الوحل والثلج والاحجار ينفض ثوبه وسرجه ورحله فان خرج منه تراب تيمم به اذا لم يمكنه تكسير الثلج والتوضى به فان امكنه
توضأ به ولجبا وان لم يمكنه التوضى به لبرد شديد وخوف تلف ولم يكن فى ثيابه ورحله تراب ضرب بيديه على الوحل او الثلج او
الحجر وتيمم به انتهى وهذه العبارة كما ترى خالية عن اعتبار كون التيمم بنداوته فظاهر اطلاقه انه يكفى مجرد الضرب على الثلج وان لم
يحصل منه نداوة لكن لا يحصل من هذه الجهة اشكال على العلامة ره لانه لم يتعرض فى نقله الا لهذه الصورة اعنى ما لو حصل منه نداوة
تفى بالمسح واطلاق كلام سلار شامل لها ولما لم يحصل نداوة اصلا او يحمل على الصورة الثالثة او يغتسل بنداوته وان لم يتحقق اقل
الغسل وهذا هو الذى ذهب اليه المفيد ره فى المقنعة وقد يدل عليه قوله فى عبارة المقنعة فان خاف على نفسه من ذلك آه فانه قد
افاد امرار النداوة على جميع اعضاء الوضوء على انه لا يتيمم بالثلج لان كيفية التيمم مغايرة لذلك ودل تعبيره بالمسح على كفاية النداوة الحاصلة
من الثلج وان لم تبلغ حد تحصيل الغسل وقال الشيخ ره فى النهاية واذا حصل الانسان فى ارض ثلج ولا يقدر على الماء ولا على
التراب فليضع يديه جميعا على الثلج باعتماد حتى تتنديا ثم يمسح وجهه من قصاص شعر رأسه الى محاذ ذقنه مثل الدهن ثم يضع يده
اليسرى على الثلج كما وصفناه ويمسح بها يده اليمنى من المرفق الى اطراف الاصابع ثم يضع يده اليمنى على الثلج مثل ذلك ويمسح بها
يده اليسرى من المرفق الى اطراف الاصابع ويمسح بباقى نداوتهما رأسه وقدميه وان كان قد وجب عليه الغسل فعل بجميع
بدنه مثل ذلك فان خاف على نفسه من البرد اخر الصلوة الى ان يجد الماء فيغتسل او التراب فيتيمم انتهى ولم يتضمن كلامه هذا
تقديم التيمم بالتراب على الاغتسال بما يحصل به الجريان ودل على ان مسح الرأس والقدمين انما هو بباقى نداوتهما لا بالنداوة
الجديدة الماخوذة من الثلج بعد ذلك وقد اهمل هذا التقييد فى عبارة المقنعة لكنه لا على وضوح وصرح بتاخير الصلوة ان منعها
من استعمال نداوة الثلج فلذلك كله ذكرناه برمته ثالثها انه يندرج تحت عنوان فاقد الطهورين ذهب اليه ابن ادريس ره فحكم بتاخير
الصلوة ومنع من التيمم على الثلج وصرح فى جامع المقاصد بانه فاقد الطهورين واختاره فى ك بل قال انه لو فقد الوحل سقط فرض
الصلوة عند اكثر الاصحاب وتوقف فى الذكرى والدروس حيث نقل قول علم الهدى وقول الشيخين فلم يرجح شيئا
منهما حجة القول الاول جملة من الاخبار منها صحيحة محمد بن مسلم او حسنته قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يجنب فلا يجد
الا الثلج او ماء جامدا قال هو بمنزلة الضرورة يتيمم ولا ارى ان يعود الى هذه الارض التى توبق دينه ومنها رواية على بن جعفر عن
اخيه ع عن الرجل الجنب او على غير الوضوء لا يكون معه ماء وهو يصيب ثلجا وصعيدا ايهما افضل ايتيمم ام يمسح بالثلج وجهه قال الثلج اذا
بل رأسه وجسده افضل فان لم يقدر على ان يغتسل به فليتيمم ونحوها رواية اخرى المروية عن قرب الاسناد وربما يضاف الى ذلك
الاحتياط وما دل على عدم سقوط الصلوة بحال واستصحاب التكليف بها واجيب عن الرواية الاولى بوجوه الاول انه يحتمل ان
يكون المراد بقوله الا الثلج فلا يجد او ماء جامدا القصر الاضافى يعنى انه لا يجد ماء غير جامد ومعلوم ان تكليفه ح ينتقل الى التراب فى
التيمم عليه والمراد بقوله يتيمم فى الجواب انما هو التيمم بالتراب وكان الغرض بيان ان وجود الثلج ليس كوجود الماء فى المنع عن الطهارة
الترابية ولهذا صرح بانه بمنزلة الضرورة دفعا لذلك التوهم وربما يومى اليه صدق ما قيل فى الجواب استبعادا فقد لا يكون كلما يتيمم به

حتى الغبار والطين ثم مع ذلك ايضاً الدعوى لكن هذا الجواب بعينه مما انا استدعينا ارادة القصر ظاهرة في القصر الحقيقي وان
القصر الاضافي خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا بدليل ولا دليل ثانيهما ما وقع في ذيل الجواب عن النهي عن العود الى تلك الارض وعلل
ذلك من هلاك الدين فانه يكشف عن كون ذلك المكان مما لا ماء فيه ولا تراب اذ لا هلاك في التيمم بالتراب بعد كونه احد الطهورين و
انه مما امر الله سبحانه على هذه الامة الثاني ان مدلولها مناف للاجماع على جواز التيمم بغير الارض ولقد اجاد ابن ادريس ره في رد
علم الهدى ره بان الاجماع منعقد على ان التيمم لا يكون الا بالارض وما ينطبق عليها وما في المنتهى من ان المسلم منه انما هو في حال
التمكن لا مطلقاً غير محله الثالث انها معارضة بظهور الخطابات الشرعية كتاباً وسنة في انحصار الطهارة في المائية والترابية و
وفائها ببيان الكيفية كل منهما بحيث لا يشارك احديهما الاخرى هذا واما روايتا علي بن جعفر ع فهما قاصرتان سنداً ودلالة لاشتمالهما
على ما لا يقول به الخصم من تقديمه على التراب مع تعليق التيمم على عدم القدرة على الاغتسال المتحقق بالاستعمال وبلّ الثلج المستفاد من
قوله الثلج اذا بل وهو ظاهر في البلل المعتد به الذي يحصل به الغسل ولو بقرينة لفظ الاغتسال مضافاً الى ان البلل ينصرف الى ما يحصل الغسل
في نفسه ولو لم ينضم اليه قرينة وحاصلها انه ان امكنه الاغتسال بما يحصل من الماء الحاصل من الثلج اغتسل والا تيمم بالتراب وهو
مسلّم ولا مدخل له بمقصد المستدل واما التمسك بالاحتياط فلا وجه له لرجوع الشك الى ان المكلف عند وجود الثلج وفقد ان
ما عداه هل يخاطب بالتيمم على الثلج ام لا فمرجع الشك هو اصل التكليف وحكمه البرائة دون الاحتياط واما التمسك بعموم ما
دل على عدم سقوط الصلوة بحال فهو لا يستلزم التيمم على الثلج لاحتمال التكليف بالصلوة بغير طهارة بان يجعل هذا العموم مخصصاً
لعموم قوله لا صلوة الا بطهور مضافاً الى امكان العكس بان يجعل ذلك مخصصاً لهذا فيحكم بسقوطها مع ان شرعية التيمم بشيء من
الاجسام توقيفية بل ظاهر خطابات الشرعية كتاباً وسنة هو انحصار الطهارة في المائية والترابية وقد عرفت الاجماع على ان التيمم
بغير الارض لا يجوز وربما يرد احتمال وضوح ذي مسئلة فاقد الطهورين انه نقد واما التمسك باستصحاب التكليف بالصلوة فيندفع
بانه انما يتم جريانه بالنظر الى من كان واجداً للماء في اول الوقت بان يقال انه كان مكلفاً بالصلوة في ذلك الوقت فاذا شك في ارتفاع
التكليف بها استصحب ويتمم فيمن لم يكن واجداً للطهورين في اول الوقت بالاجماع المركب وعدم القول بالفصل فح نقول انه ينقض الكلام
فيما لو كان في اول الوقت غير واجد للماء ولا لشيء مما يجوز التيمم به حتى الثلج على ما ذهب اليه الخصم فانه لا يتوجه اليه الخطاب بالصلوة بحكم
قوله لا صلوة الا بطهور فاذا شك بعد تضيق الوقت في توجه التكليف استصحب عدمه فالاستصحابان يتعارضان بحكم الاجماع
المركب وعدم القول بالفصل ودعوى ان المثبت من الاستصحابين اولى بالقبول من النافي ممنوع لان ذلك انما هو مع اتفاق المعارض
والغاء كل اصل في محله غير بعيد حجة القول الثاني عموم ما دل على ان الميسور لا يسقط بالمعسور لان الواجب عليه امران امساس جسده
بالماء واجراؤه عليه وتعذر الثاني لا يسقط الاول والاخبار المصرحة باجزاء الدهن في الوضوء وما رواه هرون بن حمزة عن ابي عبد
الله ع يجزيك من الغسل والاستنجاء ما بلّت يمينك وصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع في الوضوء اذا مس جلدك الماء فحسبك وما رواه
محمد بن مسلم عن الصادق ع عن الرجل يجنب في السفر لا يجد الا الثلج قال يغتسل بالثلج او ماء النهر وقد وصفها العلامة ره في المختلف
بالصحة وما رواه الشيخ ره عن معوية بن شريح قال سئل رجل ابا عبد الله ع وانا عنده فقال يصيبنا الدمق والثلج ونريد ان نتوضأ ولا نجد
الا ماء جامداً فكيف اتوضأ ادلك به جلدي قال نعم وروايتا علي بن جعفر ع المتقدمتان في طي حجة القول الاول وربما يضاف الى
ذلك ما تقدم من عدم سقوط الصلوة بحال واجيب بالمنع من دلالة الاخبار على ذلك اما قاعدة الميسور فهي لا تجري في الامور العقلية
كالجنس والفصل واما الاخبار المصرحة باجزاء الدهن ونحوه فلاحتمال ارادة المبالغة في اقل الغسل بل لا يبعد دعوى الظهور فيها
ومعارضتها بما دل على اعتبار الجريان فيما يغتسل به الجنب وظهورها في الاجزاء به لاخبار والخصم لا يقول به لتقديمه التراب
عليه فلا بد من تنزيلها على بيان اقل افراد الغسل وهو ما اشتمل على اجراء الماء باليد كالدهن وعن حاشية العلامة المجلسي ره نسبة
تنزيلها على ذلك الى الاصحاب واما رواية محمد بن مسلم فهي ضعيفة السند والدلالة لتعارض ظاهر يغتسل الذي اخذ في مفهومه
الجريان بمعنى ان اسم الثلج مجرد الندوة الغير الصالحة للجريان لا يسمى غسلاً وظاهر لفظ الثلج اذ هو اسم للماء المنجمد فكما يمكن ان يراد
بالغسل المسح مجازاً كذلك يمكن ان يراد بالثلج الماء الذي كان ثلجاً لا ترجيح مع ان ظاهر في التخيير بين الثلج وماء النهر والخصم
غير قائل به لتقديمه التراب عليه بل التخيير ظاهر في التمكن من الاغتسال به فيعتبر ... ستمال الاول وما ذكرناه تعرف ان ما ذكره في

لقد ليس بمحل من القبول عندنا فانه فيه بعد الاستدلال بالرواية المذكورة على ما اختاره من مذهب السيد ره ما نصه لا يقال الاولى دلالة
فهذا الحديث على مطلوبكم وهو الاجتزاء بالمماسة لان مفهوم الاغتسال اجراء الماء الجاري على الاعضاء لا نفس المماسة لانا نقول
نمنع اولا دخول الجريان في مفهوم الاغتسال اذا علق بشيء اقتضى جريان ذلك الشيء على العضو اما حقيقة الماء فنمنع ذلك
ونحن نقول بموجبه فان الثلج يجوز اجراؤه على الاعضاء بحصول الرطوبة عليها او يعتمد على الثلج بيديه كما قال الشيخان ثم قال و
يؤيد ذلك ما رواه معوية بن شريح وساق متنها الذي تقدم ذكره واما رواية معوية بن شريح فهي مطعون في سندها وزاد بعضهم
في رد الاستناد اليها ان موردها الجهل والغالب فيه الجريان عند مماسة حرارة البدن واما روايتا علي بن جعفر عم فقد عرفت
حالهما في طي الجواب عن حجة القول الاول حجة القول الثالث عدم الدليل على كون الثلج طهورا فلا يجوز الحكم به لان كون
الشيء طهورا حكم شرعي توقيفي لا بد من ان يتلقى من الشارع ولم يثبت مع ان ظاهر الادلة حصر الطهور في الماء والصعيد والثلج
ليس شيئا منهما بل هو صريح حديث ابي بصير عن ابي عبد الله عم في الرجل يكون معه اللبن ايتوضأ منه للصلوة قال لا انما
هو الماء والصعيد ويؤيد ما ذكرناه عموم التعليل في رواية السكوني عن جعفر عن علي عم انه سئل عن التيمم بالجص فقال نعم
فقيل بالرماد فقال لا انه لا يخرج من الارض انما يخرج من الشجر وما عن الراوندي بسنده عن علي عم قال يجوز التيمم بالجص
والنورة ولا يجوز بالرماد لانه لم يخرج من الارض تنبيه حكي في الحدائق عن الشيخ ره في كتابي الاخبار انه ذهب الى تقديم
الثلج على التراب وان كان الحاصل منه كالدهن استنادا الى رواية علي بن جعفر المتقدم ذكرها وسبقه الى ذلك العلامة ره في لف
حيث قال شرط في النهاية في استعمال الثلج عدم الماء والتراب وفي كتابي الاخبار اوجب استعمال الثلج فان عجز استعمل التراب ثم ذكر
احتجاجه بالحديث المذكور ثم رده بانه لا دلالة فيه على ما اختاره فان الحديث يدل على التمكن من اغتسال بحيث يصدق على الماء اسم الجريان
على العضو ولا شك في ان ذلك مقدم على التراب انما النزاع فيما اذا حصل الدهن الذي لا يقارنه الجريان هل يقدم على التراب
ام لا والوجه تقديم التراب عليه انتهى الصورة الثالثة ان لا يحصل من الثلج ما يكفي اقل مرتبة الغسل وهو الجريان ولا يحصل منه نداوة
يكفي بالمسح وفيه اقوال ثلثة احدها امساس اعضاء الطهارة من الوضوء والغسل بالثلج وثانيها انه يتيمم به مطلقا وثالثها انه يصير فاقد
الطهورين ويؤخر الصلوة وقد نبه العلامة ره على الصور الثلث التي بيناه وعلى الاقوال الثلثة في الصورة الثالثة في نهاية
الاحكام على ما حكي عنها حيث قال لو لم يجد الا الثلج فان تمكن من وضع يده عليه باعتماد حتى ينتقل من الماء ما يسمى غاسلا وجب لتمكن من
طهارة اختيارية ولا يجوز التيمم بالتراب وان لم يتمكن تيمم بالتراب فان فقده توضأ بالثلج او اغتسل به بان يضع يده على الثلج
باعتماد حتى تبتل يداه ثم يمسح وجهه من قصاص شعر راسه الى محادر ذقنه وكذا باقي الوضوء ويستوعب في الغسل جميع البدن بالنداوة
لقول الباقر عم اذا امس جلدك الماء فحسبك وسئل الصادق عم يصيبنا الدمق والثلج ونريد ان نتوضأ فلا نصيب الا ماء جامدا فكيف
نتوضأ ادلك به جلدي قال نعم ولانه جزء الواجب فلا يسقط بفوات صاحبه فان لم يحصل نداوة فالاقوى امساس اعضاء الطهارة
بالثلج وقيل يتيمم به مطلقا وان لم يحصل نداوة اخر الصلوة انتهى والاستدلال بالرواية الاخيرة لحكم الصورة الثانية انما يتم
باطلاقها الشامل لما اذا حصل من الثلج نداوة ولما اذا لم يحصل فلا يتم للاستدلال به لمن يقول باختصاص استعمال الثلج في صورة
حصول النداوة ثم ان المراد باعضاء الطهارة في الصورة الثالثة انما هي اعضاء الوضوء او الغسل بقرينة مقابلته بقوله و
قيل يتيمم مطلقا فاحتمال ارادة اعضاء الطهارة الاضطرارية اي التيمم كما في مجمع الانام ليس في محله وسيجيء في المقام شيء وهو ان ظاهر
ما نقل في لف والتذكرة والمنتهى عن السيد المرتضى رض انما هو التيمم بنداوة الثلج فلا يصح ان يعد السيد رض من جملة القائلين
بجواز التيمم بالثلج في الصورة الثالثة كما توهمه بعضهم نعم كلام سلار باطلاقه شامل لصورة عدم حصول النداوة من الثلج كما
انه شامل لصورة حصولها منه فهو يقول بالتيمم في الصورتين ولكن لا يستفاد منه تقدم رتبة التيمم بنداوة الثلج على التيمم به
نفسه حتى يجب تحصيل النداوة مهما امكن بل مقتضى اطلاق كلامه جواز التيمم بنفس الثلج من دون تحصيل نداوة وان امكن
تحصيلها ثم انه قد صرح بمستنده ره في الصورة الثانية وهو الاخبار ومؤدى قوله عم ما لا يدرك كله لا يترك كله واما مستنده
في الصورة الثالثة فلم يصرح به ويمكن ان يكون هو اطلاق الدالة في الرواية الاخيرة ومؤدى قوله عم ما لا يدرك كله لا يترك
كله وفي مجمع الانام اورد على الاستدلال بالحديثين بان المراد بهما امساس الماء الذي يحصل به الغسل كما فهمه العلامة ره وغيره

من فقهائنا او على خصوص الاستدلال بالحديث الثاني بانه ليس فيه دلالة على ما ذكره من كفاية حصول النداوة والظاهر منه انه مع
الدلك يحصل مسمى الغسل والدليل الاعتباري يقتضي ما عبرنا عنه بمؤدى قوله ع ما لا يدرك كله لا يترك كله لان الامساس جزء لهذا
الواجب فاذا تعذر بعضه سقط التكليف به ثم قال وحكمه في الحالة الثالثة لا وجه له الا الاعتبار وقد عرفت سقوطه انتهى و
نحن نقول اما ما ذكره في الاستدلال بالحديثين الاولين فهو في محله لانه يعارضهما الاخبار الناطقة بانه لا بد في الطهارة
من تحقق الغسل بالجريان بان يلاقي جزء من الماء جزئين من البدن على الترتيب فلا بد ان يجمع بينهما ان يحمل تلك الاخبار على
صورة الاختيار ويحمل الحديثين على حال الاضطرار كما فعله القائلون بالوضوء والغسل بنداوة الثلج واما بان يقال ان المراد
امساس الجلد بالماء على وجه الجريان والثاني اوضح وقطعا فان تلك الاخبار صالحة لصيرورتها بيانا للحديثين وكون الجمع
بالاختيار والاضطرار بتقييد في الطرفين من الخارج بغير شاهد خصوصا مع خفاء صدق الماء على النداوة الخفيفة وخصوصا
مع استفاضة الاستنجاء بالنداوة كما هو مورد بعض اخبار الامساس بالماء واما ما اورده على الاستدلال بالحديث الاخير
بانه مع الدلك يحصل مسمى الغسل فهو ساقط الوضوح انه كثيرا ما يؤثر البرد في اعضاء الوضوء على وجه يسلبها الحرارة الموجبة
لذوبان الثلج وحصول النداوة منه ولا يبقى ذلك في اعضاء الغسل ايضا فلا ملازمة بين الدلك وحصول النداوة وما
ادعاه ناش من عدم مسافرة المدعي الى البلاد التي يشتد فيها البرد واما تعبيره عما ذكرنا انه مؤدى قوله ع ما لا يدرك كله لا
بالدليل الاعتباري فليس في محله لانه ناظر الى مؤدى الخبر كما لا يخفى على من اعطى النظر حقه ثم يتجه على العلامة ان تلك الملازمة
المستفادة من الخبر لا تجري في الاجزاء العقلية واما ما ذكره من انحصار الوجه في الحالة الثالثة فيما سماه اعتبارا ففيه ان اطلاق
الدلك يشمل تلك الحالة ايضا فالوجه رده بضعف السند الثاني انه قد علم ان مراتب التيمم على ما اخترناه ثلث الارض مطلقا ثم الغبار
ثم الوحل وانه ليس هناك مرتبة رابعة وعلى القول بجواز التيمم بالثلج يصير المراتب اربعة ولو بني على الاحتياط فتقديم التراب على الحجر او
تعينه تصيرخمسا وقال في المفاتيح ان الاحوط اعتبار التراب الخالص الى ان قال ان فقده فيجوز بغبار الثوب ونحوه ثم
بالجص والنورة ثم بالطين للاجماع والمعتبرة ثم بالحجر والخزف انتهى وفيه ما لا يخفى لان تقديم الطين على الحجر خلاف الاجماع
ظاهرا وكذا تقديم الغبار على الحجر ونحوه وقال في كشف الغطاء في المقام الذي قرره فيما يتيمم به وشرائطه ومنها الترتيب بين
اقسام على نحو ما رتبها في الذكر وهي امور ثم ذكر اولا التراب وجعل الثاني الارض المطلقة من غير التراب الذي يطلق عليها
اسم الارض من دون قرينة من اضافة او غيرها من حجر او مدر او صفا او رمل او حصى او جص او نورة مطبوختين او لا او تربة او طين
من خزف او غيره جافة او مبتلة ما لم يدخل في اسم الطين والوحل وما خرج من المصداق في الاطلاق ودخل بالاستحالة في قسم
المضاف وجعل الثالث غبار الثوب والرابع غبار الارض مما لا يعد ترابا كغبار الجص والنورة وسحيق المشوي ونحوها ثم
قال وهو مرتبة ثانية من الغبار في وجه قوي والخامس الوحل من التراب والسادس الوحل من سحيق اجزاء الارض من غير التراب
ثم قال وهو مرتبة ثانية بعد الطين التراب والسابع ما تركب من قسمين من الاقسام السابقة او اكثر والثامن الثلج على ما قيل
صلبا او ذوبا ثم قال والتحقيق عدم اعتبار هذا لما انجبناه من كلامه بالفاظه مع حذف زيادات تضمنها الكلام مما لا نسلم
صحته وليس لنا علم بمستنده وهو اعرف بما قال **الطرف الثاني في كيفية التيمم** قوله لا يصح التيمم قبل دخول
الوقت توضيح المقام يتم بالتعرض لامور الاول ان ذكر هذه المسئلة في هذا المقام مبني على تعميم الكيفية بالنسبة الى جميع الصفات
وكونه يصح في زمان دون زمان من جملتها الثاني ان المتبادر من الوقت انما هو المحدود شرعا وهو وقت الاداء لان الدخول
حقيقة انما يسند اليه واللام فيه للعهد الخارجي فيكون العبارة ان يقال لا يجوز التيمم قبل دخول الوقت في الموقتة اما غيرها
فيتيمم لها عند ارادة فعلها الثالث في بيان مستند الحكم فنقول انه قد حكى دعوى الاجماع عليه في اربعة عشر كتابا من كتب
فقهائنا رضي وبعضهم ادعى تواتر نقله فلا اشكال في اصل الحكم واطلاقهم القول في معقد الاجماع يقتضي انه لا فرق في عدم
الصحة بين ما لو علم استمرار العذر وبين ما لو لم يعلم ذلك وقال في المستند لا يصح التيمم للصلوة قبل دخول الوقت وان علم
استمرار العذر بالاجماع المحقق والمصرح به في المعتبر والمنتهى والتذكرة والقواعد وس وغيرها انتهى وليس في شيء
من الكتب التي ذكرها تصريح بمثل قوله وان علم استمرار العذر لكن الاطلاق عباراتها يقتضي ذلك كما عرفت واستدل

كتاب الطهارة

المعتبر على اصل الحكم بعد تصريحه بانه مذهب علمائنا بان الامر بالتيمم مشروط بارادة القيام الى الصلوة وذلك لا يتحقق الا بعد الوقت فالتيمم كذلك ولو قيل هي جملة منفردة فلا يلحقها الشرط قلنا ظاهر العطف بالواو يقتضي ذلك ولو قيل لو كان شرطا في التيمم لكان شرطا في المائية قلنا نلتزم الاشتراط فيهما ولهذا لا يجب الطهارة قبل الوقت والجواز في المائية معلوم بدليل لم يوجد في الترابية ويدل على ما قلناه ايضا قوله ع ايما ادركتني الصلوة تيممت وصليت وهو تعليق التيمم على ادراك الصلوة فينتفي مع عدمه ولان التيمم تابع مقام الطهارة المائية عند العجز والعجز لا يتحقق الا عند الحاجة اليه ولا حاجة قبل الوقت انتهى وفيه انظار ظاهرة احدها ان الجواز اذا كان معلوما في المائية بدليل لم يوجد في الترابية مع كون المقصود هنا اثبات الجواز كان الاستدلال بكون التيمم مشروطا بالقيام الى الصلوة مستدركا محضا اذ لا مناسبة له بالمطلوب لان مقتضاه تعليق الوجوب على القيام الى الصلوة فينتفي الوجوب بانتفائه دون الجواز وثانيها ان قوله ع ايما ادركتني الصلوة آه لبيان الاهتمام بامر الصلوة واثبات الصلوة بوجود التيمم عند دخول الوقت وليس مسبوقا لبيان انتفاء التيمم عند انتفائها كما لا يخفى على من تدبر في متن الحديث وثالثها ان دعوى ان العجز لا يتحقق الا عند الحاجة وانه لا حاجة قبل الوقت مما لا وجه له لان العجز عبارة عن عدم القدرة على الاتيان بشيء عند ارادته ولا يعتبر في العجز كون المراد محتاجا اليه ولا كونه واجبا مضافا الى ان الحاجة الى الشيء انما يتحقق بكون ذلك الشيء متعلق الغرض ولا يعتبر فيه الوجوب فالعمدة هي الاجماعات المنقولة ثم انه يتجه عليه اشكال اخر وهو ان مقتضى كلامه ره هو ان عدم الصحة قبل الوقت من خواص التيمم وانه به افترق عن الطهارة المائية بسبب قيام الدليل على صحتها قبل الوقت دونه وح فيرد عليه انه من المعلوم ان عدم صحته قبل الوقت انما هو اذا اتى به بعنوان كونه مقدمة لذات الوقت كما صرح به في جامع المقاصد والا فلا اشكال في جوازه لغايات اخر غير موقتة بالوقت المستقبل كصلوة نافلة ونحوها وليس من المائية ما يجوز فعلها قبل الوقت لذات الوقت بعد دخوله وفيها او عدمه قبله هذا وينبغي التنبيه على امرين الاول انه قيد المحقق البهبهاني ره عدم الجواز قبل الوقت بما اذا لم يعلم او يظن انه بعد دخول الوقت لا يتمكن من التيمم مطلقا او من التيمم بغير الطين مثلا فلو علم ذلك او ظنه جاز فانه في ذيل قول صاحب المدارك اجمع الاصحاب على عدم جواز التيمم للفريضة الموقتة قبل دخول الوقت ما نصه الظاهر انه في صورة رجاء التيمم في الوقت وبعد دخوله اما لو علم يقينا او ظن انه بعد دخول الوقت لا يمكنه التيمم مطلقا او لا يمكن الا بالطين مثلا فالحكم بعدم الجواز مشكل لشمول كثير من الادلة مثل كونه بمنزلة المائية ويكفيك الصعيد عشر سنين وغير ذلك ولانه واجد للطهور ومتمكن من اداء الصلوة وايجادها في وقتها فيجب لعموم ما دل عليه وعلى عدم سقوطها من كل مكلف ولو بغير ستر العورة وغيره من الشرائط المماثلة له وبغير الحمد والسورة والركوع وغيرها من الاجزاء وبالجملة لا يسقط الا ان يموت المكلف او يخرج عن التكليف او لا يتمكن منها اصلا او رأسا فتامل هذا مع عدم ظهور شمول الاجماع للمثل فما نحن فيه لكونه من الفروض النادرة فلم يظهر دخوله تحت اطلاق كلام المجمعين مضافا الى عدم ثبوت هذا الاجماع لما مر عن الشهيد ره من نقل القول بوجوب الطهارات اجمع لانفسها وجوبا موسعا غاية ما في الباب ان يكون اجماعا منقولا بخبر الواحد فعلى القول بحجيته وانه لا يضر خروج الفقيه الغير المعروف لا شبهة في كونه ظنيا فلا يقاوم ما ذكرناه من العموم لانه اقوى كما اشرنا مضافا الى ضعف الاشتراط ايضا كما اشرنا ويعضد ما ذكرنا ما ورد من المنع عن السفر الى بلد يحتاج فيه الى التيمم للصلوة معللا بان ذلك هلاك الدين فكيف يجوزون ترك التيمم ايضا مع التمكن والوجدان العقلي والعرفي فيترك الصلوة لاجله مع كونه من مقدمات الواجب المطلق لا المشروط وخالفها مع ان المقدمات ترتكب قبل دخول الوقت البتة ولا مانع منه في غير الموضع مع التمكن منها في الوقت فكيف مع عدم التمكن منها في الوقت مثل تحصيل الدلو والرشا لاستقاء ماء الطهارة و اشتراط اسباب السفر للحج وغير ذلك ومفهوم اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور يقتضي عدم الوجوب لا عدم الجواز وعدم الوجوب العقلي الذي هو في المقدمات مع التامل في عموم المفهوم ثم في شموله للفرد النادر ثم في مقاومته لما اشرنا ومما ذكرنا ظهر ان قبل الوقت لو تمكن من الوضوء والغسل يتعين الاتيان بهما ح لو علم او ظن عدم التمكن منهما في الوقت فتامل انتهى ولا يخفى ان كونه بمنزلة المائية مما نطق به صحيحة حماد فانها تضمنت قول الصادق ع هو بمنزلة الماء وقد صرح بذلك جماعة في شرح قول

يعني الاجماع على عدم جواز التيمم قبل الوقت

المصنف فيما سيأتي من التيمم بتيمم ما يبيحه المطهر بالماء لكن الدلالة موقوفة على ثبوت تجويز الطهارة المائية لذات الوقت قبل
دخول وقتها من جانب الشارع وهو محل منع ولو بني ثبوته على حكم العقل بوجوب المقدمة التي يكون الواجب المشروط بالنسبة اليها مطلقا قبل دخ
وقتها اذا فرض عدم التمكن منها في الوقت ثم يحتاج الى عموم المنزلة بالنسبة الى التيمم لجريان تلك القاعدة في التيمم بنفسه عند عدم التمكن
منه في الوقت فلا يتوقف الامر على ثبوتها في المائية حتى يتفرع عليها التيمم واما قوله يكفيك الصعيد عشر سنين فليس سوقه للبيان
انه اذا تعذر الماء عشر سنين تجزئك الصلوة متيمما واما ان وقت التيمم قبل الوقت او بعده او انه اذا تعذر التيمم في الوقت جاز تقديمه عليه
عند الامكان فهو ساكت عنه واما قوله ولانه واجد للطهور ومتمكن من اداء الصلوة الخ ففيه انا نسلم انه واجد للطهور قبل الوقت وممكن
من ايجاد الصلوة في وقتها وانها لا تسقط في وقتها لكن نمنع من استلزام ذلك الخطاب بالتيمم قبل الوقت لجواز ان يكون مكلفا بايجاد
الصلوة في وقتها بغير طهارة وذلك لكون وجوب التيمم غيريا وانه لا يثبت عند عدم وجوب ما هو واجب لاجله واما ما ذكره في وجه عدم
شمول اجماعهم للمفروض من كونه من الفروض النادرة فيتجه عليه ان معقد اجماعهم انما هو عدم الصحة قبل الوقت وهو من قبيل العمومات دون
المطلقات حتى يخرج عنها الفرد النادر الا ان يقال ان الاطلاق انما هو بحسب الاحوال لان عدم صحة التيمم قبل الوقت قد يكون في حال
اليأس من التيمم بعد دخول الوقت وقد يكون في حال رجاء بقاء التمكن منه بعد ذلك واما ما ذكره من تعليل عدم ثبوت الاجماع بوجود
القول بوجوب الطهارات بانفسها لا لغيرها على وجه السعة فيرد عليه ان وجود قول نادر لا يقدح في اجماع المتاخرين واما ما ذكره
من المنع عن السفر الى بلد يحتاج الى التيمم للصلوة الخ ففيه ان الرواية المشار اليها عبارة عن صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل
اجنب في سفر ولم يجد الا الثلج او ماء جامدا فقال هو بمنزلة الضرورة يتيمم ولا ارى ان يعود الى هذه الارض التي توبق دينه وهي ليست
ظاهرة في التحريم بل هي ظاهرة في الكراهة بدلالة قوله ولا ارى واما قوله مع كونه من مقدمات الواجب المطلق لا المشروط فالظاهر ان
المراد به هو انه من المقدمة التي ليس ذو المقدمة بالنسبة اليها الا مطلقا وان كان هو من الواجب المشروط باعتبار آخر وهو الوقت فيؤول
المحصل الى ان تحصيل مقدمة الواجب المشروط اذا كان هو بالنسبة اليها مطلقا قبل حلول وقته محل نظر ولعل الامر كذلك ولكن الانصاف ان
العقلاء يذمون تارك تحصيلها وان الموالي يعاقبون عليها اذا علم العبد او ظن عدم تيسر تحصيلها عند حلول وقت ذي المقدمة
ولكن هذا الوجه انما يتم فيما اذا لم يتمكن من التيمم اصلا في وقت الصلوة ولا يتم فيما اذا علم انه يتمكن من الاضطراري منه كالتيمم بالغبار او
بالوحل لكونه بدلا عن الاختياري وانه مع وجوده لا يلزم فوات ذي المقدمة ثم ان صاحب الجواهر بعد الاشارة الى الحاصل مما حكيناه
عن المحقق المذكور قال وفي الكل نظر الا ان الاحوط الاهتمام بامر الصلوة من الادلة الا انه في ايجابه ذلك مع الظن او عدم التمكن
من خصوص الاختياري وان تمكن من الغبار او الوحل نظر وتأمل ثم قال نعم قد يقال بعد التسليم لا يكون الواجب عليه التيمم لغاية
يشرع لها من نافلة او الكون على طهارة بناء عليه او نحو ذلك وان كانت نتيجة ما يحصل به تحفظ للفريضة فلا ينافي حينئذ معاقد الاجماعات
من عدم مشروعية التيمم لذات الوقت قبل الوقت انتهى واقول ان ايجاب التيمم لغاية تشرع لها ان كان ناشئا من دلالة الخطاب
بذي المقدمة بمعونة حكم العقل بتحصيل المقدمة التي ليس هو مشروطا بالنسبة اليها وان كان مشروطا بغيرها لئلا يلزم تفويت ذلك
الواجب الذي هو ذو المقدمة فنحن نقول ان ذلك كيف يوجب التيمم الذي هو مقدمة لغير ذلك الواجب ولا يوجب التيمم الذي هو مقدمة
له مع ان ايجابه اولى بالاذعان بل لقائل ان يقول ان ايجاب الاول غير معقول وغاية ما هناك ان مخالفة الاجماعات الجائية الى
هذا التمحل والتكلف فنقول ان مثل ما ذكره من حمل معاقد الاجماعات على غير ما حكم بوجوبه ممكن فيقال انها ناظرة الى غير صورة
دلالة العقل على وجوب تحصيله وان كان ناشئا من دليل آخر تعبدي فليس له اثر وقد كان الواجب عليه بيانه فالاظهر ما ذكره المحقق
المذكور لا ما بني عليه صاحب الجواهر لكن لما بيناه من القاعدة لا الملحوظة من الوجوه المتقدمة في كلامه الثاني انه قال المحقق الثاني
ره في شرح مثل العبارة من القواعد انه ينبغي ان يراعى جواز التيمم قبل دخول الوقت ما اذا تيمم لفعل فريضة قبل وقتها اما
تيمم لمطلق الفعل او للكون على الطهارة مثلا مع فقد الماء فيجوز على احتمال في التذكرة انتهى والظاهر ان مراده بمطلق الفعل
الغايات الاخر الغير الموقتة بوقت مترقب ولا اشكال فيه وهذا لم يستشكل هو فيه وانما تأمل في الثاني ولكن الاقوى جوازه للكون
على الطهارة وفي حاشية منه لصاحب الجواهر ره هنا الاستحباب هذه الغاية في نفسها ولا دليل على استثناء التيمم مضافا الى دلالة
عموم المنزلة على قيامه مقام الوضوء في جواز الاتيان به لاجل الكون على الطهارة واما ما ادعاه بعض من تأخر من ان الكون على

كتاب الطهارة

الطهارة ليس غاية في التيمم لشمول الدليل عليه وعموم المنزلة غير ثابت من جميع الجهات فوائم السقوط اذ نفي ثبوت عموم المنزلة من جميع الجهات لا يحصل له بعد صحة السند وعدم اختصاص شيء من احكام الماء بالاطهرية واستغناء فانها رضا بالتيمم مما يكون مجال لتوهم معارضته اثر سوى الاجماعات المتقدمة التي مقتضاها خصوص عدم مشروعية التيمم لذات الوقت على وفقها المجد وله والتيمم للكون على الطهارة خارج عن ذلك العنوان ويؤيده اطلاق قوله ع يا انس اكثر من الطهور يزيد الله في عمرك وان استطعت ان تكون بالليل والنهار على الطهارة فافعل فانك تكون اذا مت على طهارة شهيدا وخصوص ما عن امير المؤمنين ع كان اصحاب رسول الله ص اذا بالوا توضأوا او تيمموا مخافة ان تدركهم الساعة فان قلت ان مقتضى ما ذكرته من التمسك بعموم المنزلة هو ان يصح التيمم للذاهب للفريضة لانه صرح جماعة باستحباب الوضوء للذاهب للفريضة فيدخل في عموم المنزلة وذلك مناقض لحكم الاجماعات المتقدمة لان التيمم المفروض ليس الا من جملة اقسام التيمم قبل الوقت قلت نلتزم بحكم الاجماعات ونخرج عن عموم المنزلة لكون مقتضاها خاصا بالنسبة الى عموم المنزلة فلا مانع من ارتكاب التخصيص والحكم بعدم جواز التيمم للذاهب للفريضة قوله ويصح مع ضيقه لا اشكال في اصل الحكم لان التيمم ان لم يخرج لزم الاخلال بالصلاة ولم يقول مورد مضافا الى الاجماعات المنقولة البالغة اعلى مراتب الاستفاضة لكن بقي الكلام في بيان المراد من الضيق قال في جامع المقاصد والمراد بالتضيق ان لا يبقى من الوقت سوى مقدار فعل الصلاة وما لا بد منه فيها انتهى ولا يستفاد منه الا انه لا بد من مراعاة وقت تحصيل المقدمات كتحصيل الساتر ومعرفة القبلة ونحو ذلك ولا يقتصر على مقدار وقت نفس الصلاة المعراة عن الشرائط والمقدمات ولا بد بعد ذلك من تحقيق ان المراد به هو عدم زيادة الوقت على مقدار الواجب من التيمم والصلاة بل اقله او عدم زيادته على مقدار الواجب المقترن بالمندوبات المتعارفة كالقنوت وجلسة الاستراحة وامثالها او عدم زيادته على ما عزم عليه من فعل التيمم والصلاة من نهاية الطول والقصر والوسط والذي نفي عنه البعد في الجواهر هو جعل المدار على الصلاة المتعارفة على حسب اختلافها باختلاف الاشخاص من بطؤ او سرعة اذ هي التي ينصرف اليها الاطلاق كما في غير هذا المقام وهو عندي جيد متين قوله وهل يصح مع سعته فيه تردد الاحوط المنع تقدم البحث عن هذه المسألة في مبحث الغايات لكن بقي امور ينبغي التنبيه عليها الاول ان الظ عدم الفرق بين فقدان الماء وبين سائر الاعذار المسوغة للتيمم على القول بوجوب التاخير مط او مع رجاء زوال العذر وان اختص اكثر اخبار المسألة بالاول لعدم القول بالتفصيل بينه وبينها كما يحكى عن بعض الجنان ويشهد له تتبع كلمات الاصحاب ولاطلاق موثقة ابن بكير بل عمومها الناشي عن ترك الاستفصال حيث لم يستفصل ع عن ان تيممه اكان لفقد الماء ام لعذر اخر وحكم ع بالتيمم ثم فرع ع عليه فاذا تيمم فليكن ذلك في اخر الوقت ولا ينافيه التعليل في ذيله بانه ان فاته الماء فلن يفوته الارض لان فوات الماء يمكن ان يكون عبارة عن فوات وجوده لاستعماله كما يمكن ان يكون عبارة عن فوات وجوده لاحتمال ما يجب اضماره من معنى وصفي مضافا الى الماء والاول يعم ما لو كان سبب فوات الاستعمال فوات وجوده او كان هو موجودا مانع عن استعماله واذا كان الكلام صالحا للامرين حملناه على الاول بقرينة عدم القول بالفصل ويؤيد العموم ما تقدم عن فقه الرضا ع ولكن ظاهر المصنف في المعتبر هو التردد لانه قال فيه لو كان العذر غير عدم الماء كالمرض الذي يعلم ان حالة الاستمرار فان قلنا التاخير لرجاء الاصابة سقط التاخير هنا وان قلنا هو شرط غير معلل برجاء الاصابة لم يسقط انتهى وذهب صاحب المدارك الى جواز التيمم في سعة الوقت ان كان العذر غير فقدان الوقت مع مصيره الى التضييق فيه قال فان ظاهر الاصحاب القائلين بوجوب التاخير الى اخر الوقت كما هو المشهور اعم من ان يكون السبب في التيمم عدم وجود الماء او عدمه المرض و نحوه وهو مشكل لان ظاهر اخبار المضايقة وقوله ع في جملة منها كما عرفت فان فاته الماء لم تفته الارض هو التخصيص بالاول وكذا قوله ع في حسنة زرارة يطلب ما دام في الوقت فان خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وقوله ع في صحيحة محمد بن مسلم فان لم يجد الماء فاخر التيمم الى اخر الوقت واطلاق رواية محمد بن حمران وكذا عبارة كتاب الفقه يجب حمله على هذه الروايات المصرحة بذلك و بالجملة فان مورد اخبار المسألة مما دل على السعة او الضيق انما هو عدم وجود الماء واما عدمه المرض ونحوه فلا تعرض له في شيء منها فيبقى عموم اخبار التيمم من قوله ع يجزيك الصعيد عشر سنين وقوله ع ان رب الماء رب الص[illegible] وقوله ع ان الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا ونحو ذلك سالما عن المعارض في الدلالة على جواز التيمم في السعة لذي المرض ونحوه وكذا الاخبار الدالة على افضلية الوقت وهي كما ترى في الدلالة على الجواز مع السعة بل افضليته والظاهر ان الاصحاب لم فيما نقلنا عنهم

الا الاجماع ثم حكى عن روض الجنان دعوى عدم القول بالفصل ثم طعن فيه بما يعلم اسائة الادب بالنسبة الى مثل الشهيد الثانى رفع
الله رتبته الثانى انه لو دخل وقت صلوة وهو متيمم فهل يجوز ان يصلى بتيممه الفريضة الموظفة فى اول الوقت ام لا قولان ذهب الى اولهما
الشيخ فى ط والعلامة ره فى التذكرة ومنتهى المطلب وحكى عن الذخيرة والى ثانيهما العلامة ره فى القواعد والمحقق الثانى ره فى جامع
المقاصد وهو ظاهر س وحكى عن صريح البيان ونزد المصنف ره فى المعتبر واستشكل العلامة ره فى القواعد فى تحرير محل البحث انه لا اشكال
فى جواز الاتيان بالفريضة الحاضرة فى اول الوقت على القول بصحة التيمم مع السعة مطلقا وكذا اذا كان العذر غير مرجو الزوال على القول
بالتفصيل اما اذا كان العذر مرجو الزوال على هذا القول او مطلقا على القول بوجوب مراعاة الضيق فهو محل الخلاف فحجة القول الاول
ان المقتضى لوجوب التاخير هو عدم صحة التيمم مع [illegible] اذا رجى زوال العذر وهو هنا منتف [illegible] الصلوة السابقة التى
[illegible] فيها وقد [illegible] صاحب [illegible] هذا الاستدلال [illegible] وهو ان الظاهر من الاخبار [illegible] التاخير الى اخر
الوقت اختصاصها بالمحدث فلا تتناول المتيمم فى [illegible] المفروضة فيجوز له الصلوة فى اول الوقت [illegible] العمومات الدالة على الجواز
فى اول الوقت بل الافضلية [illegible] او مثير [illegible] ذلك الشاهد صحيحة زرارة قال قلت لابى جعفر [illegible] الرجل يتيمم ويصلى
الليل والنهار كلها فقال نعم ما لم يحدث او يصيب الماء ثم قال [illegible] صحيحة حماد بن عثمان قال سئلت الصادق ع عن
الرجل لا يجد الماء ايتيمم لكل صلوة فقال لا هو بمنزلة الماء ورواية السكونى عن جعفر عن ابيه عن ابائه ع قال لا باس ان يصلى صلوة
الليل والنهار بتيمم واحد ما لم يحدث او يصب الماء ويؤيده ايضا ما ورد من قوله [illegible] يكفيك [illegible] عشر سنين وقول
الصادق هو بمنزلة الماء وان الله جعل التراب طهورا واما الثانى فما ذكره صاحب [illegible] للدليل الاول لان مناط الحكم
بصحة الصلوة بعد انتفاء مقتضى التاخير انما هى العمومات الدالة على الجواز فى اول الوقت كما هو المناط بناء على ما صاحب [illegible]
القول الثانى وجهان الاول ما ذكره المحقق الثانى ره من ان المقتضى لوجوب التاخير وهو امكان استعمال الماء [illegible]
منتف اذ ليس الا كون التيمم صحيحا وهو غير صالح للمانعية وعلى الثانى قوله فليطلب ما دام فى الوقت فاذا خاف ان يفوته الوقت
فليتيمم وليصل امر بالطلب ما دام فى الوقت واشترط فى فعل الصلوة خوف فوات الوقت لانه اشترط ذلك فى التيمم فى فعل
الصلوة ولا يلزم من انتفاء التاخير بالنسبة الى التيمم لسبق فعله انتفاؤه بالنسبة الى فعل الصلوة [illegible] بالماء [illegible]
فان فاتك الماء لم يفتك التراب يدل على ان التاخير للطمع فى الماء الثالث ما عن بعضهم من ان التيمم [illegible]
اول الوقت فكذا البدل [illegible] لانه اضعف من الحادث [illegible] واما الوجه [illegible] المصنف [illegible]
المؤمنين [illegible] فما بينه وبين اخر الوقت وهذا انما يصلح [illegible] المنع والظاهر [illegible] التيمم [illegible]
ذكر حجة للقول الاول وذكر المحقق الثانى ره فى جواب اشكال القواعد انه [illegible] ان المقتضى لوجوب التاخير هو امكان [illegible]
الماء موجود والمانع منتف [illegible] المقتضى لوجوب التاخير [illegible] حقيقة [illegible]
منتف هنا هذا وتحقيق المقام انا لما اخترنا القول [illegible] ففى فى فيه [illegible] التاخير هنا [illegible]
الاقوى هو القول الاول اذ لا بد من الاستناد فى الحكم الشرعى الى الادلة الشرعية وقد استفيد [illegible] التراب طهور واعلم
ان ذلك المقتضى لجواز الدخول فى الصلوة موجود بالنسبة الى التيمم الموجود عنه لكونه طهارة شرعية [illegible]
اخر الصلوة الى اخر وقتها صح له الدخول فى الصلوة بذلك التيمم [illegible] له الاتيان [illegible] من غير الفريضة
الموقتة فى اثناء الوقت ومن هنا التزم المحقق الثانى ره بدعوى اشتراط التاخير فى نفس فعل الصلوة [illegible]
عن الجواز الذى اقتضاه المقتضى من وجود المانع ولم يثبت من الشرع مانع يمنعه من الدخول به فى الصلوة كما ثبت المنع الشرعى من [illegible] التيمم
ممن هو غير متطهر على القول به لان الادلة الدالة على وجوب التاخير على تقدير تسليمها مختصة بالمحدث [illegible] على انه ان فاتك
الماء لم تفتك الارض واما ما تقدم فى [illegible] لبعضهم من ان المقتضى لوجوب التاخير هو امكان استعمال الماء وانه موجود
فهو اشتباه فى كيفية الاستدلال لان المقتضى لوجوب التاخير ليس الا عبارة اخرى من المانع عن المقتضى الذى بيناه فالمستدل
بقاعدة المقتضى والمانع لو فرض نظره المقتضى على وجه [illegible] المانع على رغم [illegible] القويم ما اوضحناه ومجرد تسمية المانع مقتضيا
بملاحظة اقتضائه لاثره غير مفيد لان كل مانع مقتض لاثره وبملاحظة بالنسبة الى شئ اخر [illegible] الماء [illegible]

التيمم في نحو الحدث ولكن لم يثبت كونه مانعا عن الدخول في الصلوة بواسطة التيمم الحاصل على وجه مشروع مضافا الى انا نقول ان خصوص ما دل على عموم المنزلة اثبت جميع احكام الماء للتراب ومنها جواز الدخول في الصلوة بما وجب منه غاية ما هناك انه خرج ايجاد التيمم في اول الوقت من جهة كونه بدلا وقيام احتمال الوجوب المبدل منه على القول به وبقي غيره من الاحكام واما الاستدلال على الجواز بمثل ما في صحيحة زرارة يصلي الرجل بتيمم واحد صلوة الليل والنهار كلها فلا وجه له لانه مسوق لبيان اصل التشريع في مقابل من قال انما انه يجب لكل صلوة تيمم برأسه فهو ساكت عن وجوب التأخير وعدمه ومثله قوله ع يكفيك الصعيد عشر سنين وقوله ع ان الله جعل الطهور لسكوتهما عن ذلك نعم يمكن التمسك لاثبات وجوب مقتضى الطهورية في التراب واما ما ذكره المحقق الثاني ره من انه اشترط في فعل الصلوة خوف فوات الوقت الخ ففيه ان اشتراط ذلك في فعل الصلوة من حيث هي ممنوع وغاية ما هناك انه يسري اليها الشرطية من اشتراطه في التيمم الذي هو شرطها على القول به وعلى هذا فالشك في اشتراطه في التيمم يسري الى الشك في شرطيته للصلوة من اصلها ولا يكون شكا طاريا بعد اليقين حتى يجري الاستصحاب واضعف من ذلك كله ما تقدم من الوجه الثاني للقول الثاني لانه قياس محض مع توجه المنع الواضح الى كون التيمم الحاصل اضعف من التيمم الحادث الثالث انه صرح جماعة بانه يتيمم للفائتة في كل وقت تذكر واراد فعلها وهو في محله اما على القول بالمضايقة في القضاء فظاهر لانه لابد له من التعجيل والفورية وهو مناقض لوجوب التأخير واما على القول بالتوسعة فيه فلعموم قوله ع متى ذكرت صلوة فاتتك صليتها واطلاق ادلة التيمم واجزاءه مضافا الى اختصاص ادلة التوقيت واما ما تقدم من الخلاف في اعتبار الضيق او جواز السعة بالنسبة الى التيمم فهو مختص بصلوة الوقت الموقتة في وقتها كما ان الاخبار مختصة بذلك الا ترى الى قوله ع في بعضها وان لم تجد ماء فاخر التيمم الى اخر الوقت فان فاتك الماء لم تفتك الارض ونحوه غيره فانه لا عموم هناك على وجه يتناول الفريضة القضائية ومع فيجب التيمم لها في اي وقت اراد ايقاعها بحكم الادلة المذكورة ولكن حكي الخلاف في ذلك عن البيان حيث قال لا يتيمم للفائتة لان وقتها العمر فيشملها اخبار التأخير الى اخر الوقت ويتجه عليه ان هذا التحديد غير مستفاد من التوقيت بل هو من مقتضيات عدم الفورية ومثل ذلك ايض وقع بل في المستند انه هل يجوز التيمم في كل وقت لمن عليه فائتة ولو لم يرد فعلها لان وجوبها عليه مستلزم لوجوب مقدمتها التي هي التيمم مع السعة فلا مناص من القول اما بعدم وجوب الفائتة حين العذر او بوجوب مقدمتها ايضا والاول خلاف الفتيا بالاجماع والعمومات فتعين الثاني ولكن لا يخفى انه مع فرض الوجوب مقدميا وعدم القصد الى الاتيان بذي المقدمة لا يمكن تحقق القصد الى الوجوب المقدمي ومن المحال ان يجعله الوجوب المقدمي واجبا نفسيا ولو فرض انه نوى به بعنوان الوجوب النفسية لم يكن من الاتيان بالواجب المقدمي فح نقول انه لا يصح الاتيان به بعنوان الوجوب الغيري عند عدم ارادة الغاية لاستحالة ذلك لكن يمكن دفع هذا الاشكال بان المعتبر في الواجب الغيري انما هو كون ايجاب الشارع اياه لاجل الغير اذ ليس مفهوم الوجوب الغيري الا بهذا المقدار فلا يعتبر فيه كون ايقاع المكلف اياه لاجل ايقاع ذلك الغير فهو ينوي اني افعل هذه الطهارة التي اوجبها الله تعالى لاجل الصلوة وان لم يكن قاصدا لفعل الصلوة لان شيئا من وجوب ذي المقدمة ووجوبها لا يرتفع بعدم ارادة ذي المقدمة فهو مخاطب بهما ومعاقب عليهما غاية ما هناك انه عصى بترك ذي المقدمة ولا يلزم منه ارتفاع خطاب المقدمة ولا بينهما هذا ولكن يبقى في المقام اشكال من جهة اخرى وهو انه كيف ينوي القربة في الواجب الغيري ولا يجوز بصيرورته عبادة لكنا قد دفعنا ذلك بما حررناه واخترناه في الاصول من انه كل واجب غيري امر به الشارع يصح الاتيان به عبادة ممكن اتيانه بعنوان الامتثال لذلك الامر نعم لو علم عدم خصوصية في هذه المقدمة كما لو قال اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه علمنا ان المقصود انما هو عدم وقوع الصلوة بمصاحبة الابوال فجاز له ترك ذلك الثوب ولبس ثوب غيره ولا يجب عليه عند اقدامه على غسله الاتيان بعنوان القربة وان كان يمكن ذلك فيه ايضا ثم اعلم ان صاحب الحدائق ره قال ههنا ومثل الصلوة الفائتة فيما ذكرنا من عدم الدخول في هذا المقام لا في الاخبار ولا في كلام الاصحاب سائر الصلوات الواجبة كالايات والعيدين والجمعة والنذر فانه يتيمم لكل منها في حال ايقاعها واتيانه بها والظاهر انه ليس محل خلاف ولا اشكال انتهى وخالف في ذلك صاحب المستند فقال اما ذات الوقت كالنذر الموقت والنوافل الموقتة والايات والعيدين فمقتضى اطلاق اخبار المضايقة في التيمم عدم صحته الا في اخر اوقاتها ودعوى ظهورها في الفرائض اليومية غير مسموعة ولكن الظاهر عدم الخلاف في جواز التيمم لكل منها في حال ايقاعها فان ثبت الاجماع فهو والا فالوقوف على الاخبار ثم قال كما لا يجوز التيمم في شيء مما ذكر قبل اخر وقتها لا يجوز قبل الوقت ايضا لوجوب التأخير فلا يتيمم للعيدين قبل الطلوع ولا للخسوف قبل الشروع وهكذا انتهى ولكن الانصاف ظهور الاخبار فيما ذكره صاحب الحدائق ره وان لم يكن ظهورا واضحا ثم انه متى تيمم لاحدى تلك

الصلوات والى بعضها صحيح دخوله بذلك التيمم في الصلوة اليومية بعد دخول وقتها لعموم الادلة الدالة على البدلية كما تقدم بيانه
اذ الظاهر منها انه يثبت له احكام الماء الا ما اخرج بدليل وربما يستظهر من الذكرى التوقف في الدخول بتيمم الصلوة المقضية
حيث قال بعد ذكر صحة التيمم في القضاء فان دخل الوقت ربما بنى على السعة والضيق انتهى وما ذكرناه اولا هو الاقوى الرابع انه صرح
جماعة من الاصحاب منهم المصنف ره في المعتبر والشهيد ره في الذكرى وغيرهما ممن تاخر عنهما بانه يجوز التيمم لصلوة النافلة الراتبة بدخول وقتها
كصلوة الليل وكذا المبتدئة عند ارادة فعلها وتردد في المعتبر في جواز التيمم للنافلة المبتدئة ثم قال والجواز اشبه لعدم التوقيت والمراد
بها تعجيل الاجر في كل صلوة وفواته بالتاخير متحقق وعن الذخيرة انه قال فيها بعد نقل ذلك وهو حسن لعموم الادلة وظاهرهم الجواز
وان كان في الاوقات المكروهة وبعضهم فصل بين الاوقات المكروهة وغيرها فقطع بعدم جواز التيمم في اوقات النهي وبه صرح
في المعتبر والتذكرة ورده في آيات الكراهة بالمعنى المصطلح عليه عند الفقهاء لا تنافي الانعقاد ثم قال ويصح الدخول به في الفرائض
لما قدمناه انتهى وربما يقال في تاييد اصل الحكم ان الظاهر من الاخبار المانعة من التيمم الا في اخر الوقت هو الاختصاص بالفريضة
وعدم الشمول للنافلة واطلاق الاخبار الدالة على استحباب الاتيان بها مع اطلاق اخبار البدلية المتقدمة كاف في صحة التيمم لها
لعدم المعارض اللهم الا ان يقال ان الفريضة اذا لم تجز الا في اخر الوقت فالنافلة اولى بعدم الجواز لكن الاولوية ممنوعة الخامس انه
لو ظن ضيق الوقت لامارة فتيمم وصلى ثم انكشف فساد ظنه فهل يجب الاعادة ام لا قولان والاول منهما ظاهر الشيخ ره في كتب الاخبار
وبالثاني صرح المصنف ره والشهيد ره قال في المعتبر لو ظن ضيق الوقت لامارة فتيمم وصلى ثم بان غلطه ففي الاعادة تردد وظاهر كلام
الشيخ ره في كتب الاخبار يقتضي وجوب الاعادة ويقوى عندي انه لا اعادة لانه تطهر طهارة شرعية وصلى صلوة مامورا بها فتكون
مجزية لا يقال شرط التيمم الضيق لانا نقول لا نسلم بل لو لم يكن شرطها الا ظن الضيق وظاهر انه كذلك لان الشرع لما لم يجعل على الضيق دلالة
دل على احالته على الظن ويمكن ان يستدل على ذلك برواية زرارة ومعوية بن ميسرة ويعقوب بن سالم عن الباقر ع والصادق ع في رجل
تيمم وصلى ثم بلغ الماء قبل خروج الوقت فقال ليس عليه اعادة ان رب الماء ورب التراب واحد ولا وجه لها على القول بالضيق
الا ما ذكرناه وما تاولها به الشيخ ره في التهذيب بعيد عن الظاهر انتهى ولا يخفى ان الروايات الثلث المشار اليها انما هي من ادلة جواز التيمم
في سعة الوقت وحملها على الضيق تعسف واضح فالمسئلة خالية عن النص واللازم هو الكلام عليها على طبق القواعد واما ما ذكره
من ان الشارع لما لم يجعل على الضيق دلالة دل على احالته على الظن ففيه ان الضيق من جملة الامور العادية الخارجية وليس من الواجب
على الشارع ان ينصب عليه دليلا وقد صرح جماعة بان المراد به العرفي ومعلوم ان تحصيل العلم به ممكن والموجود في الروايات انما
هو اخر الوقت فيكون بحكم وضع الالفاظ للمعاني الواقعية عبارة عن الاخر الواقعي الذي طريقه العلم بحكم العقل او الظن لو
فرض انسداد باب العلم كما يعطيه كلام العلامة ره في التذكرة حيث قال اذا شرطنا الضيق فالتعويل فيه على الامارة لتعذر
العلم فان ظنه لامارة فتيمم وصلى ثم بان غلطه ظاهر كلام الشيخ ره الاعادة لوقوعها قبل وقتها ويحتمل الصحة لانه مامور
ويمنع كون الضيق شرطا بل ظنه وقد حصل انتهى فاذا اعتقد على شئ من الوجهين كان اعتقاده ذلك موجبا للامر الظاهري
العقلي في حقه وهو لا يفيد الاجزاء نعم لو حصل اعتقاده ذلك من طريق اوجب الشارع العمل به كالبينة فالموضوعات كان الامر
المتوجه اليه من قبيل الامر الظاهري الشرعي كما انه لو فرض قيام الاجماع على اعتبار ظنه كان ذلك موجبا للامر الظاهري الشرعي فيبتنى
على ان الامر الظاهري مقتض للاجزاء ام لا والاظهر هو الاول السادس انه قال في الذكرى يتيمم للاية كالكسوف بحصولها والجنازة
بحضورها لانه وقت الخطاب بالصلوة ويمكن بدخول وقتها بتغسيله لا باحتضاره وان لم يتهيأ للصلوة بل يمكن دخول وقتها
بموته لانه الموجب للصلوة وغيرها من احكام الميت وللاستسقاء باجتماع الناس في المصلى ولا يتوقف على اصطفافهم والاقرب
جوازه بالخروج الى الصحراء لانه كالشروع في المقدمات بل يمكن بطلوع الشمس في اليوم الثالث لان السبب الاستسقاء وهذا وقت
الخروج فيه واما النوافل الرواتب فلاوقاتها ولغير الرواتب فلارادة فعلها فلو تيمم قبل هذه الاسباب لم يعتد به لعدم الحاجة
اليه انتهى قال في الحدائق بعد نقله الاقرب اما بالنسبة الى صلوة الايات فهو ما ذكره واما بالنسبة الى صلوة الجنازة فحضورها
كما هو المستفاد من اخبار التيمم لها وان كان مع وجود الماء واما بالنسبة الى صلوة الاستسقاء فعند ارادة فعلها واما
النوافل راتبة او مبتدئة فقد تقدم الكلام فيه انتهى السابع لو تيمم لمس المصحف او قراءة القرآن او غيرهما مما يكون الطهارة

معتبرة في صحتها وكمالها فالظ استباحة كل ما يتوقف على الطهارة صحة او كمالا كالدخول في الصلوة لانه نوى الطهارة لتوقف
هذه الافعال عليها فيجب حصولها فيما عند له الصلوة وكذا لو نوى نفل الطواف استباح فرضه وبالعكس وقوله والواجب
في التيمم النية اشتراط اصل النية مما قام عليه الاجماع فلا اشكال فيه ويعتبر فيها امران احدهما كون متعلق القصد هو
عنوان المامور به والاخرى القربة وهي عبارة عن اتيانه لعلة كونها مامورا به ولا يعتبر فيها نية الوجه ويجئ الكلام بعد
ذلك في الامر الاول وقع الخلاف بين القائلين باشتراط نية الرفع او الاستباحة في الطهارة في جواز نية الرفع في التيمم
فذكر جماعة من الاصحاب منهم المصنف ره في المعتبر والعلامة ره في المنتهى انه لا يجوز للمتيمم نية رفع الحدث لاجماع العلماء كافة على انه غير
رافع ومتى لم يرفع امتنعت نيته شرعا وربما يحكى عن علم الهدى ره ان التيمم رافع للحدث وح فيلزمه جواز نيته ويظهر عن بعضهم
ان الحكاية المذكورة لا مستند لها سوى ما حكم به هو ره من ان المجنب اذا تيمم ثم احدث بالاصغر ووجد بعد ذلك ماء يكفيه للوضوء
توضأ ويجئ على تيممه من الجنابة ولكن ليس فيه دلالة على ذلك وقال الشهيد ره في س ويجب فيه نية الاستباحة لا رفع الحدث
الا ان يقصد رفع الماضي انتهى وهو يعطي ان حال التيمم حال دائم الحدث كالسلوس والمبطون والمستحاضة ممن يمكن في حقه
رفع الحدث السابق دون المقارن للطهارة او المتاخر منها او حكي عن الشهيد ره قول آخر وهو انه جوز في قواعده نية الرفع الى
غاية معينة اما الحدث او وجود الماء واستحسنه في ك معللا بانه لا معنى للحدث الذي يمكن رفعه الا الحالة التي لا يصح معها الدخول
في الصلوة ونحوها مما يتوقف على الطهارة فمتى زالت تلك الحالة حصلت الاستباحة والرفع غاية ما في الباب انه الرفع قد يكون
مطلقا كما في طهارة المختار وقد يكون الى غاية كما في التيمم وطهارة دائم الحدث والاجماع انما انعقد على ان التيمم لا يرفع الحدث
بهذا المعنى وانما انعقد على انه لا يرفعه مطلقا على وجه لا ينتقض بوجود الماء ولا كلام فيه انتهى ونسب هذا القول اعني جواز نية الرفع
الى الشهيد الثاني ره في المقاصد العلية وكلامه صريح في المنع نعم مر منه في باب وضوء المستحاضة ودائم الحدث قال ان القول بنية
الاستباحة ليس بعيدا عن الصواب مع انه قال في ذيل الكلام ان الوقوف مع المشهور اولى وقد صرح هو ره في رد ما ذهب اليه
الشهيد ره في س من جواز نية رفع الحدث الماضي كدائم الحدث بان حكمه مبني على اتحاد حكم التيمم ودائم الحدث والفرق بينهما واضح
فان الدائم الحدث حدثا سابقا او مقارنا وطهارة ما يصلح لرفع الحدث حيث يمكن وامكانه في السابق خاصة لان المقارن والمتاخر
يمتنع تاثير النية فيه بخلاف التيمم فانه لا يصلح للرفع مط كما عرفت ويظهر من ذلك ان حكم المصنف ره في هذه الرسالة من عدم الرفع مطلقا
اقوى انتهى وكيف كان فقد تعرض جملة من الاواخر لتزييف مقالة صاحب ك بما وقع شبيهه في كلام صاحب الجواهر ره حيث ان معنى
رفع الحدث ازالته وابطاله راسا حتى لا يجب بعد ذلك طهارة مزيلة الا بحدث جديد مع ان المتيمم اذا وجد الماء انتقض تيممه ووجب
عليه الطهارة بالماء لعين ذلك الحدث والا فوجدان الماء او رفع المرض ليس بحدث اجماعا حتى يكون بسببه غير الجنب جنبا مثلا ضرورة
عدم استواء المتيممين في موجبه فالمحدث لا يغتسل والجنب لا يتوضأ واستباحة الصلوة ونحوها بتيممه ما دام مضطرا ولم يتعقبه حدث لخ
ليس قضاء الطبيعة الحدث في المعنى نعم هو رفع منعه في الجملة والا فالمانع لم يرتفع ويكفي في تحققه وجوده وبقاء المنع فيه ولو في حال
الاختيار والتمكن كما يومي اليه اطلاق لفظ الجنب على المتيمم كقول النبي ص لابن العاص بعد ان صلى باصحابه متيمما اصليت باصحابك وانت
جنب وفي خبر ابن بكير قلت للص ع رجل ام قوما وهو جنب وقد تيمم وهم على طهور بل لعل مقابلته بالطهور كالصريح في ذلك
الى غير ذلك كما انه يومي الى بقاء الحدث في المتيمم امارات كثيرة من كراهة الايتمام به وغيرها وتنزيل التراب بمنزلة الماء وكونه احد الطهورين
لا ينافي بقاء الحدث بالمعنى المتقدم ثم انه بعد الاشارة الى قول الشهيد ره وصاحب ك قال ان ما له بعد التامل الى نزاع لفظي او الى ما يعلم
فساده مما تقدم خصوصا عدم فرقه بين غايتي التمكن هنا والحدث في المائية بل لا وجه لكون الثاني غاية اذ ليس بحدث وبعد ما ارتفع
اولا وان حصل بسببه ما يساويه بخلافه في التمكن فانه اثر الحدث الاول كما هو واضح الثاني انه هل يعتبر في التيمم نية البدلية ام لا
فيه اقوال الاول وجوب نية البدلية وهو صريح عبارة ابن حمزة في الوسيلة حيث عد من الكيفية الواجبة القصد الى ان يتيمم
بدلا عن الوضوء او من الغسل وهو المحكي عن جماعة ونسب هذا القول الى الشيخ ره في ف لكن ذيل كلامه ره يقتضي انه ليس من باب الفتوى
ولا الوجوب لانه قال اذا تيمم الجنب بنية انه يتيمم عن الطهارة الصغرى وكان قد نسي الجنابة قال الشافعي يجوز له الدخول به في الصلوة و
هذه المسئلة لا نص لاصحابنا فيها على التعيين والذي يقتضيه المذهب انه لا يجوز له ان يدخل به في الصلوة لان التيمم يحتاج الى نية

اقتد

في احكام التيمم

انه بدل من الوضوء او بدل من الجنابة فاذا لم ينو ذلك لم يصح التيمم وينبغي ان يعيد التيمم وايضا فان كيفية التيمم تختلف على ما قدمناه من الضربة والضربتين وايضا طريقة الاحتياط تقتضي اعادة التيمم لانه يصير اخلالا في صلوته بيقين وان قلنا انه يستوي بتيممه استباحة الصلوة من حيث جاز الدخول في الصلوة كان قويا والاحوط الاول انتهى واما ما في آ من انه ليس فيه دلالة على ان عدم الاجزاء على القول بالتفصيل لفوات نية البدلية بل الظاهر انه لعدم تحقق الضربتين المعتبرتين فيما كان بدلا من الغسل ويتفرع على ذلك انه لو ذكر الجنابة بعد النية وضرب مرة ثانية لليدين اجزء كما لو قلنا بالاتحاد انتهى ففيه ان ما علل به عدم الجواز ولا صريح في الدلالة على ما نفاه هو وصف الجزئية انه لم يذكر من الكلام الذي حكيناه عن الشيخ ره الا ثلث الفقرة ومع ذلك انكر دلالتها عليه الثاني عدم وجوبها وهو الاشهر كما في الرياض وهذا القول هو الذي ذهب اليه في آ وفي كشف اللثام حيث قال في الثاني والاقوى عدم الاعتبار مطلقا للاصل فان الواجب انما هو توجيه النية الى الافعال المعتبرة للعينية المتميزة متقربا بها الى الله تعالى نعم ان اختلف التيممان في عدد الضرب كان عليه في النية التعرض للعدد او البدلية لافادتها الحصر ان كان عليه بدل الوضوء ونوى ضربة واحدة وسهى فنواه بدلا عن الغسل صح وبالعكس ثم قال وكان ما في ط وق وغيرهما من البطلان مبني على افادة نية البدلية مقام نية العدد وكذا ما في المعتبر والمنتهى من توقف الصحة على التساوي في العدد انتهى وقد نبهنا على مصيره الى هذا القول دفعا لما ربما يتوهم من اكتفائه بالبدلية انه يقول بالتفصيل الآتي وذلك لانه انما يعتبر نية العدد لاجل تحصيل القصد الى عنوان المامور به بناء على القول باختلاف النوعين ويكتفي بقصد البدلية من نوع خاص من الصغرى والكبرى لكونه محصلا للقصد الى العنوان الثالث التفصيل بين ما لو قلنا باختلاف النوعين باعتبار الضربتين فيما هو بدل عن الغسل والاكتفاء بضربة واحدة فيما هو بدل عن الوضوء وبين ما لو قلنا باتحادهما في الكيفية ونسب هذا التفصيل في ق الى الشهيد ره في الذكرى لانه قال الاقرب اشتراط نية البدلية عن الاكبر او الاصغر لاختلاف حقيقتهما فيتميزان بالنية وبه صرح الشيخ ره في ق وعليه يبنى ما لو نسي الجنابة فتيمم للحدث فانه لا يجزي لعدم شرطه وهذا بناء على اختلاف الهيئتين ولو اجتزئنا بالضربة فيهما او قلنا فيهما بالضربتين امكن الاجزاء وبه افتى في المعتبر ثم نبه على ما نبهنا عليه من ان ذيل كلام الشيخ ره لا يعطي الوجوب بل الاحتياط و اعترضه في ق بان عبارة المعتبر في هذا المقام هكذا ولو نسي الجنابة فتيمم للحدث فان قلنا بالضربة الواحدة اجزء لان الطهارتين واحدة ولو قلنا بالتفصيل لم يجزء وقال الشيخ ره الذي يقتضيه المذهب انه لا يجوز لانه يشترط ان ينوي بدلا من الوضوء او بدلا من الجنابة ولم ينو ذلك انتهى ولا يخفى ما في ذلك عليه هذه العبارة من ان عدم الاجزاء على القول بالتفصيل انما هو من حيث ان الواجب في بدل الجنابة الضربتان وهو لم يات الا بواحدة حيث انه انما تيمم بقصد البدلية عن الوضوء لا ان عدم الاجزاء من حيث الاخلال بنية البدلية وبذلك كله لا دلالة له في عبارة المعتبر على ما ادعاه من التفصيل انتهى واقول يتجه على صاحب ق ومن وافقه في نسبة التفصيل الى الشهيد ره ان ما ذكره ليس تفصيلا لان التفصيل انما يتحقق بين نوعي كلي واحد وهذا بيان لما هو لازم الخلاف في الحكم وتنبيه على مبنى القول بوجوب نية البدلية والقول بعدم وجوبها فعده تفصيلا عدول عن سبيل القصد والصواب ونحن قد ذكرناه في عداد الاقوال اقتفاء لاثرهم حتى نعقبه بالاشارة الى فساد ما زعموه الرابع ما ذهب اليه صاحب الرياض من انه اذا كان في ذمته تيممان احدهما بدل عن الوضوء والآخر بدل عن الغسل لزم نية البدلية في كل منهما للافتقار الى التميز بخلاف ما لو كان في ذمته تيمم واحد فهذه هي الاقوال المنقولة في المسئلة والذي ينبغي ان يكون محل الخلاف في المقام هو وجوب اعتبار نية البدلية من حيث هي واما اعتبارها لتحصيل امر آخر كالعدد الراجع الى اعتبار عنوان المامور به او اعتبارها للتميز بين ما في الذمة من الطهارات المتعددة فهو خارج عن محل الكلام اما الاول فلان الواجب حقيقة امر آخر هي مقدمة لحصوله واما الثاني فلان ذلك طريق الامتثال في جميع العبادات اذا اتفق تعلق فردين من كلي واحد بذمة المكلف لتحصيل القصد الى عنوان المأتي به ايضا ولا اختصاص لذلك بالتيمم وانما هو قاعدة كلية في مقام الامتثال فهي الحقيقة في المسئلة قولان الاثبات مطلقا والنفي مطلقا وكيف كان فحجة القول الاول امور احدها الاحتياط واللازم مراعاته من جهة الشك في كون البدلية عنوانا للمأمور به او خارجا والاصل في المفروض هو الاحتياط وان قيل بالبرائة عند الشك في الاجزاء والشرائط بالنسبة الى العبادة وربما يدفع بالقطع بعدم كونه عنوانا في الادلة الشرعية خصوصا على القول بوضع اسامي العبادات للاعم من الصحيحة ثانيها اختلاف حقيقة الحدث الاكبر والحدث الاصغر فهو يقع تارة بدلا عن الغسل واخرى بدلا عن الوضوء مع اختلاف حقيقة الوضوء والغسل فاعتبر في النية التعرض للبدلية ليتميز احد البدلين عن الآخر لان

كتاب الطهارة

الكل منها حكم ما هو بدل عنه وهذا الوجه هو الذي اشار اليه في جامع المقاصد بقوله لان وقوعه بدلا عن الوضوء او الغسل انما يكون
بالنية بقولنا واتما اتخلا امر به فانوي انتهى واجيب عنه بوجهين احدهما ان لا احتياج الى التمييز انما يكون في موضع اجتماعهما معا الخطاب
بهما كذا اما لو كان المخاطب به انما هو التيمم فلا ضرورة الى التمييز وما ذكر في الاستدلال مبني على ان التمييز يعتبر بالنسبة الى ما يصح
وقوع التيمم عنه من غير التفات الى ما في الذمة وهو مجرد دعوى عارية عن الدليل بل هو نوع مصادرة وهذا الجواب ذكره بعضهم وهو
مبني على اتحاد كيفية التيمم للوضوء والتيمم للغسل وانه يعتبر فيهما ضربتان او ضربة واحدة وثانيهما ما عن الذخيرة من منع ان اختلاف
الحقيقة يستلزم التمييز بالنية بل يلزم التمييز بنفس العمل سواء حصل في اوله او في الاثناء ومدخلية النية في تمييز العناوين التي لا يحصل
تمييزها الا بالنية وامكانت مما لا ينكر كما في ضرب اليتيم للتاديب والعدوان وكما في ضرب المسلم ظلما او من باب النهي عن المنكر ونحو
ذلك لكن كون محل البحث من هذا القبيل في محل المنع لعدم الدليل بل الدليل على خلافه وقول المجيب او في الاثناء مشعر بان الجواب مبني
على الخلاف في التيمم بدلا عن الوضوء والتيمم بدلا عن الغسل في اعتبار الضربة في الاول والضربتين في الثاني حتى انه يحصل بالضربة الثانية
في الثاني في الاثناء وثالثها ما تمسك به في العبارة التي حكيناها عن من ان كلا من نوعي التيمم حقيقة مغايرة للنوع الاخر لاعتبار
الضربة فيما هو بدل عن الوضوء واعتبار الضربتين فيما هو بدل عن الغسل فلا بد من النية في اول الامر حتى يحصل التمييز ويتجه عليه مع
ابتنائه على القول باختلافهما في الكيفية ان التمييز يحصل بنية العدد ايضا فلا يتم المدعى من تعين نية البدلية بل يلزم ان الاصل هو العدد
الرجوع الى عنوان المامور به على ذلك القول والكلام انما هو في اعتبار البدلية من حيث هي في حد ذاتها حجة القول الثالث امران
احدهما الاصل وثانيهما اصدق الامتثال بايجاد الماهية التي تعلق بها الخطاب والمستند فيه اطلاق الاية وعموم الاخبار وعلى هذا
... البدلية خارج عن حقيقة التيمم بل هو امر واقعي لا مدخلية لنية المكلف فيه تحققه فمن تيمم بزعم التكليف الابتدائي لجهل البدلية
كالصبي ... ويفرض التيمم مثلا صح وكذا يصح مع الاتحاد في الكيفية لو تيمم ... لا يعلم اكبر او اصغر حتى ينوي البدلية عن موجبه حتى انه
... على اختلافهما في الكيفية انه لا يجب التعرض للعدد اذ الواجب عليه انما هو التيمم متقربا الى الله تعالى من دون حاجة الى نية التفصيل
فيما يفعله كالصبي والتمامية لان اتحادهما في نفسه كما هو المفروض كاف في تشخيصه بل لا يبعد الاكتفاء بما لو نوى التيمم وكان في ذهنه انه محدث
... صغر ثم ذكر انه جنب بعد ان ضرب ضربة فضرب ... في حصول المقصود من نية التقرب بما طلب منه من التيمم وان توهم فيما قررنا من اعتقاد
ان المراد منه ذو الضربة الواحدة فهو كمن نوى الظهر ووقع تحتها الرغبة الى انها العصر فانه شيء من افعال الصلوة مقرونا بهذا الخيال
ثم ذكر فانها هذا كله مع اتحادهما في نفسه اما مع تعدده كما لو كان عليه تيممان فالظاهر عدم اعتبار البدلية فيه ايضا سواء قلنا باختلاف
الكيفية او اتحادها فيما عرفت نعم لا بد في صحتهما بوقوعه من التشخيص لكن لا يلزم ان يكون التشخيص بنية البدلية ولا بخصوص العدد
على تقدير الاختلاف وهذا في الحقيقة ... وجوب تشخيص عنوان المامور به ولا دخل له باعتبار البدلية وربما استظهر عن كشف
اللثام عدم وجوب التشخيص فيما نحن فيه على القول باتحاد الكيفية ولعله للاصل ولانه كالامر بالفعل مرتين او ثلثا ورد بان الظاهر فيما
نحن فيه كغيره مما تعدد فيه الاسباب كالغسل ونحوه تعدد الامر لا متعلقه فقط كما هو واضح ولما حجة كل من القولين الاخيرين فقد
علمت عند ذكره في عداد الاقوال وقد علم الجواب عنها مما ذكرناه في طي حجة القول الثاني فهو المختار تنبيهان الاول انه على
المختار لو قلنا باتحاد الهيئتين باعتبار الضربتين فيهما والاكتفاء بضربة واحدة كذلك لا يقدح الجهل بالحدث الموجب للتيمم ابتداء
ولا استدامة ولا يجب الفحص لتحصيل العلم به فيصح له ان ينوي انه تيمم قربة الى الله تعالى الثاني انه قال في جامع المقاصد بعد اختياره
اعتبار نية البدلية ما حاصله ويسقط اعتبار البدلية في مواضع نادرة الاول التيمم للجنازة الثاني التيمم للنوم لمشروعيتهما مع وجود الماء
فلا يعقل فيهما معنى البدلية الثالث التيمم لخروج الجنب والحائض من المسجدين لعدم شرعية المائية لو تمكن منها كما سبق ثم قال وفيهما
شيء وهو انه حيث لم يعتبر البدلية في التيمم في هذه المواضع فلا دليل يدل على وجوب ضربة واحدة او ضربتين لان مناط ذلك البدلية
الا ان نقول مناط الحكم هنا بالحدث فاذا كان اكبر فضربتان والا فواحدة انتهى واورد عليه بانه يمكن اعتبار ذلك في الاولين بجعله
بدلا اختياريا وفي الاخير بالنسبة الى ما يقتضيه الحدث في نفسه ومعه فيندفع التوجه في اعتبار الضربة والضربتين بالنظر الى الاصغر
والاكبر اذ ليس مناطهما البدلية بالمعنى السابق قوله واستدامة حكمها الى ان ينتهي الى اخر التيمم بمعنى ان لا ينوي نية تنافي النية
الاولى وهذا مبني على مذهب القائلين بان النية عبارة عن الاخطار بالبال واما على القول بانها عبارة عن الداعي كما هو الحق عندنا

فهو امر مستمر غير منفك عن العمل حتى يكتفى بالاستدامة الحكمية بدل النية **قوله** والترتيب بان يضع يديه على الارض ثم يمسح جبهته
بهما من قصاص الشعر الى طرف انفه ثم يمسح ظاهر الكفين قد اشتملت هذه العبارة على ثلثة من واجبات التيمم احدها وضع اليدين معاً على
الارض قال في ك وقد اجمع الاصحاب على وجوبه وشرطيته في التيمم فلو استقبل العواصف حتى لصق صعيدها بوجهه ويديه لم يجز لتوقف
الوظائف الشرعية على النقل والمنقول في كيفية التيمم وضع اليدين على الارض اولاً فيكون ما عداه تشريعاً انتهى وكان مقتضى المقام ان يقول
فلو استقبل العواصف بيديه حتى لصق بهما الصعيد ثم مسح به وجهه ويديه لم يجز هذا ولكن حكى عن العلامة ره في نهاية الاحكام ان الاقوى
الاجزاء استقبال العواصف بهما حتى يلتصق بهما التراب الحاصل منها نظراً الى ان الادلة الدالة على الوضع على الارض محمولة على الغالب من
توقف الصاق التراب باليدين الذي هو المقصود بالذات على وضعهما على الارض ورد بان الحمل المذكور مناف لظاهرها بل صريحها
بلا شاهد خصوصاً مؤيداً كالاعتضاد بالشهرة بل عن المقاصد العلية الاتفاق على عدم صحة التيمم لو تعرض لمهب الريح قلت هذا الرد في
محله لكن عبارة المقاصد العلية خالية عن التعرض لدعوى الاتفاق ثم ان توضيح هذه الجملة يتم بالتعرض لامور الاول ان ما تقدم من عدم
جواز الاجتزاء باستقبال العواصف في صورة الاختيار مما لا اشكال فيه لخروجه عن مدلول الاخبار وعن معقد الاجماع الذي ادعاه
في ك وكذا في صورة الاضطرار اذا لم يتيسر غيره ولكن قال في الجواهر لا يبعد الاجتزاء بذلك عند الاضطرار بل لعله يقدم على بعض افراد
الغبار انتهى وانت خبير بتوجه المنع اليه بعد صدق اسم الغبار على ذلك البعض الذي [illegible] باستقبال العواصف عليه ضرورة كون انتفاء
الوضع الذي لا كلام في وجوبه اما على الوجه الجزئية او الشرطية الا من العلامة ره فيما حكى عن نهايته الاحكام كما عرفت الثاني انه هل يكفي مجرد
الوضع او لا بد من الضرب الذي هو عبارة عن الوضع المشتمل على الاعتماد في الجملة وانه كما لا يكفي الوضع الخالي عن الاعتماد كذلك لا يكفي
الاعتماد بعد تحقق اول الوضع قال في الذكرى معظم الروايات وكلام الاصحاب بعبارة الضرب وفي بعضها الوضع والشيخ ره في النهاية وط عبر
بالامرين وتظهر الفائدة في وجوب مسمى الضرب باعتماد والظاهر انه غير شرط لان الغرض قصد الصعيد وهو حاصل بالوضع انتهى و
في ض والاقرب انه لا يشترط الاعتماد على اليدين بل يكفي وضعهما على الارض انتهى ووافقه في جامع المقاصد فقال اجمع الاصحاب على
اعتبار الضرب في التيمم والروايات مصرحة به مثل قول النبي ص لعمار لما تمعك بالتراب وقد اجنب افلا صنعت كذا ثم اهوى بيديه على
الارض فوضعهما على الصعيد ونحو رواية زرارة عن الباقر ع فضرب بيديه الارض وفي رواية ليث المرادي عن الصادق ع تضرب بكفيك
على الارض وغير ذلك من الاخبار ثم قال واختلاف الاخبار وعبارات الاصحاب في التعبير بالضرب والوضع يدل على ان المراد بهما واحد
فلا يشترط في حصول مسمى الضرب كونه بدفع واعتماد كما هو المتعارف انتهى وحكى عن الجامع موافقتهما وقال المحقق الاردبيلي ره ان
الظاهر انه لا فرق بين الضرب والوضع في الاجزاء لوجودهما في الاخبار الصحيحة وعدم المنافاة بينهما بوجه فلا وجه لحمل احدهما على الاخر
فتامل انتهى وذهب جمع كثير الى اعتبار الضرب بخصوصه ووصف هذا القول في كشف اللثام بانه المشهور وقد يستظهر هذا القول من
عبارة المصنف ره فانه وان عبر هنا بالوضع الا انه عبر فيما ياتي من بيان محل الوضع على الارض بالضرب ومثله الشيخ ره في ط والنهاية
والعلامة ره في القواعد وحكى عن الجامع فيكون المتاخر قرينة على ان المراد بالمتقدم ايضاً ما هو المراد بالمتاخر حجة القول الثاني
الاقتصار على المتيقن في الكيفية التي يجب ان تتلقى من الشارع والاقتداء للتيممات البيانية قولاً وفعلاً في كثير من الاخبار والامر به في مضمر
ليث المرادي وصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع بعد ان سئل عن التيمم وغيرهما ولا ينافي ذلك ما حكاه الصادق ع في خبر الخزاز وداود بن النعمان
من وضع النبي ص يديه في بيان التيمم لعمار لحكاية الباقر ع ايضاً ذلك في صحيحة زرارة بل فعله ع ايضاً في خبر الاخير لما افاده في المقاصد العلية
وغيرها من ان الضرب وضع وزيادة فكان اعم من الضرب فيحمل على الخاص جمعاً لان في العكس اطراح الخاص وقد يجاب عن خبر الخزاز
وما في معناه بان حكايات الاحوال لا تعم ورد بان العبرة بتعبير المعصوم ع في مقام البيان فالوجه هو حمل المطلق على المقيد
لكون الثاني قرينة على الاول وبما ذكرنا يظهر سقوط استدلال الشهيد فيما تقدم عن عبارة الذكرى باطلاق اية التيمم الناطقة بالامر
بقصد الصعيد وذلك لانه يجب تقييدها بالاخبار الخاصة وكذا استدلال المحقق الثاني ره فانه يتجه عليه ان مجرد اختلاف الاخبار
لا ينتج ان مطلق الوضع يكفي الا ان يوجه بان الاختلاف في التعبير يكشف عن عدم تعين شيء منهما في نظر الشارع فيتخير بين المطلق و
المقيد ويظهر مما عرفت اندفاعه لان المخصص والمقيد قرينتان على المراد بالعام والمطلق بحسب المتعارف فلا وجه للتخيير لان القرينة
تحكم على ما هي قرينة عليه وقال في المستند مشيراً الى ما عرفت من حجة القول الثاني هذا انما يصح على القول بكون الوضع اعم من الضرب واما

لو قلنا بتباينهما فوضع الامام ع يديه دال على كفايته ولا يكون هناك تقييد واطلاق بل يجب اما حمل الوضع مجازا في الضرب كما هو محتمل او
الامر بالضرب على الاستحباب كما هو غايته مما ثبت من الاخبار المتضمنة له لخلوها عن لفظ دال على الوجوب نعم في الرضوي اضرب بكفيك وهو
صريح في الوجوب بعد جبر ضعفه بما مر من الشهرة المحكية بل بما مر من الاخبار المصرحة بان النبي ص ضرب يمكن تقييد المطلقات على القول
باعمية الوضع فالقول بتعيين الضرب عليه ثابت واما على التباين فيتعارض اخبار الطرفين والحكم هو التخيير كما ذهب اليه الاردبيلي ره
بل هو قول لكل من قال بكفاية الوضع لجواز الاكتفاء بالضرب اجماعا وهو محتمل كل من عبر بالامرين ولما ترجيح اخبار الضرب لشهرتها
وبكونه لفظ المعصوم وكون الوضع لفظ الراوي فليس بجيد عندي الا ان الاحوط هو العمل بالضرب لاجماعيته بل هو الاقوى
مطلقا ايضا اذ لو لم نقل باعمية الوضع كما قاله الاكثر فالتباين غير ثابت ايضا سيما في الضرب اللازم في التيمم المجزي فيه لكبوه دفعة فلا نعلم معارض
مدافع لموجبات الضرب فيجب العمل بها قطعا والتحقيق ان الضرب والوضع متباينان قطعا لانه قد اخذ في الاول الدفع والاعتماد في حال ايجاده وفي الثاني
انتفاء ذلك كما لا يخفى على من رجع الى العرف واللغة فلا يستعمل احدهما في الاخر الا مجازا والتعبير عن الضرب في الاخبار المشتملة عليه وان وقع بالجملة
الخبرية الا انها اظهر في الوجوب من صيغة افعل خلافا لصاحب المستند ره كما صرح به في كتابه مكررا واشار الى ذلك هيهنا فيقع التعارض بين
اخبار الطرفين ولا وجه للحكم بالتخيير لوجود المرجح لاخبار الضرب وهي الشهرة ولكون مرتبة التخيير متأخرة عن مرتبة الترجيح بل نقول ان حكاية
الفعل الصادق من الراوي بقوله فوضع يده وان كانت معتبرة بعد كون الراوي ممن يقبل منه الحديث وجريان اصالة عدم التجوز في كلامه
الا ان حكاية لفظ المعصوم اوثق واقوى منه في مقام التعارض فلا مانع من الترجيح بذلك فما ذكره من ان الترجيح بالامرين المذكورين غير جيد
لا نفهم له وجها نعم يتجه على الترجيح بالثاني ان التعبير بالوضع قد صدر من المعصوم في جملة من الروايات وذلك فيما تضمن منها حكاية فعل
النبي ص لتعليم عمار فالحق ان حكاية الفعل في مقام البيان تعارض الكلام المحكي عن المعصوم ع ان الترجيح للثاني فالقول الاول اظهر واقوى ثم ان
ما اخترناه انما هو في صورة الاختيار اما لو اضطر بان تمكن من الوضع دون الضرب تعين الاجتزاء به ولا يسقط التيمم من اصله قطعا وذلك
لقاعدة الميسور وتقريب الدلالة ان الوضع والضرب وان كانا متباينين الا انا قد حررنا في الاصول انه قد يكون احد الفعلين المتباينين
يعد بحسب العرف مرتبة من مراتب الاخر كالقعود فانه وان كان مباينا للقيام الا ان الاول باعتبار كونه عبارة عن انتصاب ما على الرجلين
من البدن وكون الثاني عبارة عن انتصاب تمام البدن يعد الاول عرفا مرتبة سفلى وبمنزلة الجزء من الثاني وبهذا الاعتبار يصح التمسك
بها في ايجاب القعود في الصلوة عند تعذر القيام او تعسره فيها وما نحن فيه من هذا القبيل فان الوضع يعد بحسب العرف مرتبة سفلى من الضرب
الثالث انه يجب الضرب باليدين كلتيهما فلو ضرب واحدة ومسح بها الاعضاء التي يجب المسح عليها لم يجز اتفاقا بل يجب ان يكون ضربهما دفعة
ولو ضربهما على التعاقب لم يجز وهو ظاهر معقد اجماع صاحب ك المتقدم ذكره وظاهر عبارة الشهيد ره في الذكرى حيث قال الواجب الثالث
الضرب على الارض بيديه معا وهو مذهب الاصحاب ورواياتهم به كثيرة مثل رواية داود بن النعمان عن ابي عبد الله ع قال ان عمارا اصابته جنابة
فتمعك فقال له رسول الله ص تمعكت كما تتمعك الدابة افلا صنعت هكذا ثم اهوى بيديه على الارض فوضعهما على الصعيد ورواية زرارة
عن ابي جعفر ع فضرب بيديه الارض ورواية ليث المرادي عن ابي عبد الله ع تضرب بكفيك على الارض ورواية ابن مسلم عنه ع فضرب بكفيه الارض و
كانه الى اجماع صاحب ك اشار في الرياض حيث قال ويعتبر معية اليدين في الضرب اجماعا كما حكي انتهى ثم انه ذكر في جامع المقاصد وجه دلالة الاخبار
المذكورة فقال ويجب وضع اليدين معا فلو وضع واحدة ثم وضع الاخرى لم يجز لان المفهوم من اهوى بيديه على الارض وتضرب بكفيك كونهما
دفعة انتهى ولكن ناقش صاحب الجواهر ره في دلالة معقد اجماع ك باحتمال ارادة عدم الاجتزاء بالواحدة ثم قال كما انه يمكن المناقشة في استفادة
شرطيته من الاخبار ايضا وان كان ربما ينساق من نحو قوله ع اضرب بكفيك ونحوه لكنه انسياق لا ظهور له في الاشرطية والا فالصدق حاصل بالتعاقب انتهى
وضربة ولعله للوجه انتهى وانت خبير بان صيغة التثنية في اليدين وافية بالاحتراز عن الاجتزاء بالواحدة فالتقييد بقوله معا في عبارة ك كعبارة
الذكرى يكون على تفسير صاحب الجواهر ره لغوا والمناقشة المذكورة من مثله بمكان من الغرابة كالمناقشة في دلالة الاخبار فان الاذهان الخالية
عن تطرق الشبهات لا تفهم من مثل التراكيب المذكورة الا ما حكيناه عن المحقق الثاني ره كما انا لولا العثور على مناقشته ره كان لا يخطر ببالنا
منها الا ما افاده المحقق المذكور فالحق في المسئلة ما هو المشهور الرابع انه صرح جماعة منهم المفيد ره في المقنعة وابن ابي عقيل ره في النزهة والشهيد
ره في الذكرى بانه يعتبر ان يكون الضرب بباطن الكفين وعلله في الذكرى بانه المعهود من الوضع والمعلوم من عمل صاحب الشرع وقال صاحب الحدائق
لانه المعهود المتعارف فينصرف الاطلاق اليه كما في سائر الاحكام ثم قال وبعضه لغير المعلوم من صاحب الشرع فيكون خلافه تشريعا محرما وزاد

غيرها انه المقطوع به من كيفية التيمم في النصوص والفتاوى ثم ان هذا الذي ذكرناه انما هو في حال الاختيار واما مع الاضطرار فقد صرح
في جامع المقاصد والمقاصد العلية بانه يجزي الضرب بالظهر ووافقه اثرهما في الحدائق ثم قال ورتما دل عليه عموم بعض ادلة المسئلة انتهى
وعلله في الجواهر باطلاق الادلة وغيرها مع عدم نصوصية الاخبار والفتاوى في وجوبه بالباطن وتبادر الباطن منهما مقصور على صورة الاختيار
ثم امره بالتأمل فقال تشكل في ذلك بان قصد الصعيد في الاية مجمل لكن كشف عنه الاخبار بان المراد ضرب اليدين والمتبادر الذي ينصرف اليه ضرب اليدين
انما هو ضرب باطنهما فيتحصل المامور به بحكم الانصراف في ضرب باطن اليدين فينتفي غيره بلا دليل يدل عليه فلا يبقى مستند الحكم بجواز الظهور
في حال الضرورة ومثل الامر بالمسح في الاية المنصرف الى باطنه فيلزم ان يسقط الامر عند تعذره واما امكان خصوصية الاخبار والفتاوى
في وجوب الضرب بالباطن فهو غير قادح لان ظهور الدليل اللفظي كاف وهو في المقام موجود ومقتضاه الانحصار في الباطن ومع تعذره
يجب ان يسقط التكليف الا ان يقوم دليل اخر وليس مضافا الى ان مقتضى التمسك بعدم خصوصية الاخبار في وجوب ضرب الباطن
وعلم العبرة بظهورها هو جواز ضرب الظهر اختيارا او ان مقتضى التمسك بالاطلاق الاية جواز ضرب غير الظهور ايضا من اجزاء
البدن وقرينة الباطن لا يصلح معينا لكن قد يقال ان سقوط التكليف بالتيمم من اصله لما كان لا يرضى به قطعا كما يكشف عنه حال
الاقطع وغيره من ذوي الاعذار وكان الضرب بالظهور اولى من كل ما يتصور في المقام من التولية او مسح الجبهة وظاهر اليدين بالارض
من دون سبق الضرب او غيرها خصوصا بعد الامر بالضرب يكفي المتناول للظاهر والباطن وان كان الثاني هو المتبادر لكنه في حال الاختيار
خاصة ثم قال ولعل ذلك هو الاقوى وان كان الاحوط الجمع بينه وبين الاتيان بكل ما يحتمل مدخليته في حكم فاقد الطهورين ان لم
يكن ذلك متعينا للبراءة اليقينية حيث كل ما يتضح من الادلة حكمه هذا وما ذكره انما هو ما استفدته من كلامه بنظري القاصر ولم اذكر عين
الفاظه لاشتباهي او مثل ما عقبه في الذكر ثم انه على تقدير تعين الباطن اختيارا لو تعذر الضرب بباطن احدى اليدين فهل يقتصر على
باطن الاخرى او يلزم الضرب بباطنها مع ظاهر الاولى وجهان اقواهما الثاني لاستلزام بدلية ظهر كل منهما الخامس ان ما تقدم
من وجوب الضرب باليدين معا انما هو مع الامكان فلو قطعت احديهما بحيث لم يبق من محل الفرض شيء سقط الضرب بها ولو قطعتا
معا فان بقي شيء من محل الفرض فهو كما تقدم وان لم يبق شيء بالكلية سقط الضرب بهما والمفهوم من كلام الاصحاب ان الواجب مسح
الجبهة بالتراب لان سقوط احد الواجبين لعذر لا يقتضي سقوطهما لا لعذر فيه وظاهر سقوط التيمم والصلوة في صورة المفروضة
قال في لف قال فخ اذا كان مقطوع اليدين من الذراعين سقط عنه فرض التيمم وهذا على الاطلاق ليس بجيد فانه ان اراد سقوط فرض التيمم
على اليدين او سقوط جملة التيمم من حيث هو فهو حق وان عنى به سقوط جميع اجزائه فليس بجيد لانه يجب عليه مسح الجبهة لانه متمكن من مسحها فيجب لوجود
المقتضي وانتفاء المانع ثم قال احتج الشيخ ره بان الدخول في الصلوة انما يسوغ مع الطهارة المائية فان تعذرت فمع مسح الوجه والكفين لقوله
تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه واذا كان المنع انما يزول بفعل المجموع والتمام يتحقق بفعل البعض لم يزل المنع ثم قال والجواب ان التكليف
في الصلوة غير ساقط عنه هنا والا لسقط مع الطهارة المائية بقطع احد العضوين وليس كذلك اجماعا واذا كان التكليف ثابتا وجب فعل الطهارة
ولا يمكن استيفاء الاجزاء وليس البعض شرطا في الاخر فيجب الاتيان بما يتمكن منه والظاهر ان مراد الشيخ ره ما قصدناه انتهى وقال في الحدائق انه لا يخفى
ان الخبر انما هي من كلام العلامة لا من كلام الشيخ ره لعدم انطباقها على الترديد بين الاحتمالين الذي ذكره في عبارة الشيخ ره ولقوله اخيرا والظاهر ان
مراد الشيخ ره ما قصدناه وبالجملة فان تعليلها في ترديده وتاويله الذي حمل عليه كلام الشيخ ره انتهى والظاهر ان الجواب ناظر الى ما علل المبسوط السادس
انه صرح جماعة منهم المعتبر مرة في المقنعة بانه يجب ان تكون اليدان مبسوطتين وهو كذلك السابع انه هل يجب ان يماس جميع باطن الكفين للضرب
عليه من تراب او غيره او يكفي ملاقاة شيء منهما له ولا يشترط الاستيعاب الاحوط الاول والاقوى هو الاول لانه المتبادر من اطلاق النصوص والفتاوى
وعدم ما يدل على كفاية المسمى نصا وفتوى ولكن كفاية الاستيعاب العرفي غير بعيد الثامن انه لا يعتبر فيما يضرب عليه ان يكون موضوعا على
الارض فلو كان التراب على بدنه او ثوبه او بدن غيره او ثوبه فضرب عليه لاجزأه كل ذلك لاطلاق الادلة والفتاوى والسيرة القطعية وتحقيق
الاخبار المتقدمة في التيمم من لبد سرجه وثوبه ونحو ذلك شاهدة عليه وان كان موردها اخص مما نحن فيه وما في اخبار التيممات البيانية
وغيرها من ضرب الارض انما اريد به المثال قطعا لكن قال في ك لو كان على وجهه تراب صالح للضرب فضرب عليه ففي الاجزاء تردد اقربه العدم
لتوقيف الطهارة على النقل والمنقول خلافه ويرجع موافقته الى شرح المفاتيح وحكى عن الذخيرة انه قال فيها لا يبعد ان يكون مجزيا في الضرب لحصول
الامتثال ثم قال ورتما يقال بعدم الاجزاء لان ذلك غير المعهود عن صاحب الشرع وقال في الحدائق بعد حكاية عبارة الذخيرة انه ان كان المراد

من هذه العبارة انه يضرب على هذا التراب الذي في موضع المسح ويجزيه بذلك فالظاهر انه غير مجز والحق ما ذكره في ك وان كان المراد انه يضرب
يديه عليه ثم يرفع يديه ويمسح به فالظاهر انه لا مانع منه كما في ساير اجزاء البدن اذا اراد التيمم من التراب الذي عليه فالحق ما ذكره في الذخيرة ثم
قال وبما ذكرناه صرح في الذكرى فقال ولو كان على وجهه تراب صالح للتيمم وعليه لحوق في الضرب لا مسح الوجه فيمسح بعد الضرب انتهى وهو
وجيه التاسع انه هل يشترط علوق شيء من التراب المضروب عليه باليد ليمسح به الاعضاء التي يجب مسحها فيجب المسح بالتراب حتى انه لو لم يلصق
باليد ولم يعلق بها لم يجز او لا يشترط ذلك فلو خلا عنه ولم يبق فيها شيء صح المسح بها قولان احدهما انه لا يشترط وهو خيرة العلامة ره في
المنتهى والتذكرة والشهيد في الذكرى والاردبيلي قدس سره والمحقق الثاني ره في شرح القواعد والجعفرية والسيد ره في ك على ما حكي عن البعض
ووصف هذا القول بالشهرة في الذخيرة والكفاية وثانيهما انه يشترط ذلك وهو المحكي عن ابن الجنيد ره ونفي عنه البعد في الكفاية واختاره
في المستند ونسبه الى الشيخ البهائي ره ووالده والى اكثر الثالثة ووالده واكثر مشايخه ومعاصريه وصار اليه الفاضل القمي في الغنايم ونسبه الى
جماعة حجة القول الاول وجوه منها ما نبه عليه في المنتهى من الاجماع حيث قال ولا يجب استعمال التراب في الاعضاء الممسوحة ذكره علماؤنا
انتهى ويعضده اولا الشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف وثانيا انه قال الشهيد ره في الذكرى نقل التراب عندنا غير شرط
ثم لم يذكر مخالفا عدا ابن الجنيد وثالثا انه قال العلامة ره في لف الظاهر من كلام ابن الجنيد وجوب المسح بالتراب وباقي اصحابنا استحبوا
نفضها قبل مسح الوجه ورابعا انه قال الشهيد الثاني ره في المقاصد العلية ان المسح واجب اتفاقا للاتفاق على جواز النفض بل ربما
قيل بوجوبه وخامسا انه قال في ك ولا يشترط علوق شيء من التراب على يديه ليستعمله في الاعضاء الممسوحة لاجماع علمائنا على استحباب النفض
ويجيب عن الاجماع المدعى على اصل الحكم بانا نمنع الاجماع في موضع الخلاف وانت خبير بسقوطه لان فتاوى الاكثر بل جماعة
قد تكشف عن راي المعصوم ع نعم الانصاف ان المدعى في ظاهر عبارة المنتهى انما هو العموم وهو ينافي الخلاف وعن دلالة
الاجماع المدعى على استحباب النفض بمنع الملازمة بينه وبين عدم وجوب كون المسح بالتراب لان الغرض من النفض ليس ازالة
العالق بالكلية لان الاجزاء الصغيرة اللاصقة لا تخلص باجمعها بمجرد النفض عن غير مبالغة وليس في الاخبار ما يدل على
المبالغة في النفض بحيث لا يبقى شيء منها بل وقع الامر بالنفض المطلق ولعل الغرض منه تقليل ما عسى ان يصير موجبا للتشويه الوجه
واليدين من الاجزاء الترابية بحيث لا يصدق معه اسم المسح بالتراب ولا يخفى ان هذا المقدار لا يمنع من الاحتجاج بما دل على استحباب
النفض على عدم اشتراط العلوق ولجواز ان يكون مبناه على اللزوم العادي لان العادة جرت باستلزام النفض زوال الاجزاء
الترابية بحيث لا يمكن معه صدق اسم المسح بالترابية لا اقل من ان الغالب في ذلك وهو كاف ولا اقل من ان الاطلاق يشمل صورة عدم
بقاء الاجزاء الترابية وهو كاف ومنها ما تمسك به في ك من ورود الاخبار الصحيحة باستحباب نفض اليدين وانه لو كان العلوق
معتبرا لما امر الشارع بفعل ما كان عرضة لزواله وقد نبه على هذا الوجه العلامة ره والمحقق الثاني ره والشهيد الثاني ره و
زاد بعضهم الاحتجاج بما دل على ان السنة نفض يديه بعد الضرب وكل نفض الائمة ع وقد عرفت التقريب فالاستدلال في محله
نعم الانصاف ان الفعل المحكي مجمل لا مطلق لان الواقع منه في الخارج احد الوجهين وهو غير معين وقد يحتمل ان العلوق بقي
بعد النفض ومنها ما نبه عليه غير واحد من ان العلوق لو كان شرطا لانحصر التيمم في التيمم بالتراب اجماعا ولم يجز التيمم بالحجر و
التالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة انه قد يكون الحجر مما ليس عليه غبار ان لم نقل انه الغالب فلا يحصل العلوق واطلاق مثل
قوله فتيمموا صعيدا بناء على ان المراد به مطلق وجه الارض وغيره من الادلة مما يمنع من التقييد بما عليه غبار او بالمسحوق
منه وقد التجأ بعض من يرى ان المراد بالصعيد مطلق وجه الارض الى انه لا يخلو الحجر من وجود غبار عليه وليس بشيء ومنها
ما تمسك به العلامة ره في المنتهى من انه ليس يجوز اشتراط تعلق التراب باليد من القائل بالضربة الواحدة لان مسح الوجه عقيب يستوعب
التراب ولا يبقى على اليد منه شيء انتهى ولقائل ان يقول ان المدعى لوجوب بقاء العلوق انما يدعيه في اول الامر ولا يوجب بقاءها
الى حال مسح اليدين ثم ان هذا الوجه من الاحتجاج غايته بعد تماميته ايجاب الزام القائل بالضربة الواحدة بانه لا يصح له ان يجمع
بين اعتبار العلوق وبين القول بالضربة الواحدة ومنها ما في المنتهى ايضا من انه تعالى امر بالضرب على الصعيد والمسح
ولم يشترط بقاء التراب فاذا ضرب بيديه امتثل واذا مسح الوجه واليدين امتثل فيحصل الاجزاء انتهى وهذا الوجه انما يجدي بعد
انتفاء ما يدل على التقييد وسقوط ما يدعيه الخصم من المقيد ومنها ما تمسك بعضهم من الاصل وهو انما يفيد عند انتفاء

الدليل من الجانبين حجة القول الثاني وجوه احدها ما تمسك به جماعة من قاعدة الاشتغال ولزوم تحصيل البراءة اليقينية وفيه
انه على تقدير تسليم كون المقام مورد تلك القاعدة لا البراءة من حيث رجوع الشك الى الشرطية نقول انها من قبيل الاصل وهو منقطع
بالدليل وثانيها قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه فان لفظة من للتبعيض والضمير المجرور بها يعود الى التراب فيكون المامور
به هو المسح ببعض التراب ولا يتحقق الا بالعلوق فيكون واجبا من باب المقدمة وكون من هنا للتبعيض يدل عليه التبادر وافهام مثل قولهم
مسحت راسي بالماء ومن الدهن مما هو من نظائرها ونحو ذلك وبذلك صرح الزمخشري في تفسير الاية وخالف الحنفية القائلين بعدم
اشتراط العلوق مع توغله في متابعة اقوالهم وتهالكه في انتصار مذهبهم واجيب عنه بمنع كون من هنا للتبعيض لانها تحتمل معاني اخر نبه
عليها في الذخيرة وغيرها وهي ابتداء الغاية والبدلية بارجاع الضمير الى الماء او الوضوء والغسل او التسببية بارجاعه الى الحدث حيث انه
يستفاد من الكلام او على عدم الوجدان ورد بان ما عدا التبعيض بعيد بل مخالف لظاهر صحيحة زرارة وفيها من اين علمت ان المسح
ببعض الراس وبعض القدم فضحك ثم قال يا زرارة قال رسول الله صلى الله عليه وآله ونزل به الكتاب من الله لان الله تعالى يقول اغسلوا وجوهكم و
ايديكم الى ان قال ثم قال فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم فلما ان وضع الوضوء عمن لم يجد الماء اثبت بعض الغسل
مسحا لانه قال بوجوهكم ثم وصل بها وايديكم منه اي من ذلك التيمم لانه علم ان ذلك اجمع لم يجر على الوجه لانه يعلق من ذلك الصعيد
ببعض الكف ولا يعلق ببعضها ثم قال ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج والحرج الضيق والوجه في ذلك انها دلت على ان المراد بالتيمم
المتيمم به لا الفعل لمكان ارادة المعنى الاصطلاحي من حيث انه لم يتحقق ولا اللغوي لبعده لان جزء المعنى الاصطلاحي قد يتحقق وتسمية
الجزء باسم الكل ممكن غايته ما هناك التجوز اللازم في ارادة المتيمم به بل لانه ظاهر قوله لانه علم اه لان الظاهر انه تعليل بقوله من ذلك
التيمم اي لم اوجب المسح ببعض ذلك لانه علم ان ذلك كله لا يجري على الوجه لانه يعلق من ذلك الصعيد المتيمم به ببعض الكف ولا
يعلق ببعضها فلا يكون كله جاريا على الوجه وهذا كالنص في كون من للتبعيض وعود الضمير الى الصعيد فامر بالمسح ببعضه و
هو لا يكون الا مع العلوق واجيب عن الاستدلال ايضا بان حمل من على التبعيض غير ممكن اما اولا فلان الاصل لزوم حمل لفظة
من على الابتداء لتبادره منها ولا مانع منه هنا ودعوى تبادر التبعيض هنا ممنوع كما يشهد بذلك انه فهم خلافه معظم
المحققين من العامة والخاصة سلمنا بطلان الاصل المذكور لكن نقول لا اقل من ان لفظة من مشتركة بين معان احدها التبعيض
ومن الظاهر ان المشترك مجمل فلا يجوز حمله على معنى خاص من غير قرينة ولا نسلم قيامها على ارادة التبعيض واما ثانيا فلان الحمل على التبعيض مستلزم
لابطال الادلة المتقدمة على عدم اشتراط العلوق المعتضدة بالشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف ولا شك ان ذلك غير جائز
فتعين الحمل على غير التبعيض على ان ذلك انما يتم لو عاد الضمير الى الصعيد وهو ممنوع كما نبه عليه جماعة بل ادعى بعضهم في تاكيد المنع
ان الضمير في صحيحة زرارة يعود الى التيمم قال في الذكرى بعد منع كون من للتبعيض وتجويز كونها لابتداء الغاية مع انه في رواية زرارة
عن ابي جعفر عليه السلام ان المراد من ذلك التيمم قال لانه علم ان ذلك اجمع لم يجر على الوجه لانه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق ببعضها
وفي هذا اشارة الى ان العلوق غير معتبر انتهى وارادة المتيمم به من التيمم الذي يعود اليه الضمير مما لا حاجة اليها مع كونها تجوزا لامكان
ابقائه على ظاهره ويكون المراد المسح من التيمم ح المتيمم من تلك المباشرة للصعيد وان تجرد اليد عن العلوق والتعليل في الصحيحة المذكورة
يمكن تصحيحه بوجه لا ينافي المشهور على ان ما يستفاد منه لا يوافق مختار الخصم من كون المراد بالعلوق الذي يعتبر المسح به انما هي الاجزاء
الباقية بعد النفض ولهذا حكم بعدم التنافي بين ما دل على النفض واعتبار العلوق لظهور الصحيحة المذكورة في وجوب العلوق الكائن
بعد الضرب من غير نفض ولعله لا يوافق قولهم ظاهرا ما حكي عن ابن الجنيد ره الذي هو الاصل في الخلاف اذ ظاهره نفي النفض وعدم
الاكتفاء بالمسح بعده ومن هنا قيل ان هذا القول الحادث خرق للاجماع المركب لكن الانصاف ان انكار ظهور الصحيحة في اعتبار العلوق في
غير محله الا انه يجب رفع اليد عنه بما هو اقوى من المعارض الذي تقدم ذكره مضافا الى الاطلاقات الدالة على وجوب التيمم مع عدم التقييد
في شيء منها باعتبار العلوق وثالثها ما تمسك به بعضهم من قوله فليمسح من الارض كما في الصحيح وفيه ان الاستدلال به موقوف على كون
من للتبعيض وهو ممنوع ورابعها عموم المنزلة وفيه ان المنساق منه غير مثل هذه الكيفية وان كان شاملا للاحكام والشرائط ايضا
ان ذلك قضية كون التراب طهورا وفيه منع الاقتضاء لانه يكفي في اثبات كونه طهورا توقف الطهور على الضرب عليه الثاني من
واجبات التيمم التي اشتمل عليها عبارة المصنف ره مسح الوجه ويجب مسح الجبهة منه وهي كما في المصباح عن الخليل مستوى ما بين الحاجبين الى

الناصية مما اتفق عليه المسلمون بل هو من ضروريات الدين وهذا المقدار مما لا كلام فيه انما الكلام في اختصاص الواجب وعدمه
فاختلفوا في ذلك على اقوال احدها الاختصاص كما هو مقتضى عبارة الصدوق هنا وعبارة العلامة ره في القواعد وعبارة الكفاية
وفي الحدائق قد وصف هذا القول بالشهرة فانه قال ان المشهور بين الاصحاب انه يجب مسح الجبهة من قصاص شعر الرأس الى طرف
الانف الاعلى وهو العرنين لا الاعلى في السنوكان تبا بتوته من لا تحصيل له انتهى قال في المصباح العرنين فعلين بكسر الفاء من كل
شيء اوله ومنه عرنين الانف وهو ما تحت مجتمع الحاجبين ثانيها وجوب ضم الجبينين خاصة معها وهو خيرة صاحب ك والعلامة
الطباطبائي ره في منظومته حيث قال يستوعب الجبهة والجبين من جانبيها بالغ العرنين والحاجبين ودخول الحاجب حزم
وليس مسحه بواجب وحكاه في المستند عن والده في اللوامع والمعتمد وقال المحقق الاردبيلي ره المشهور ان مسح
الجبينين واجب وكاف انتهى والجبين كما في المصباح ناحية الجبهة من محاذاة النزعة الى الصدغ ثالثها وجوب ضم الحاجبين مع الجبينين
الى الجبهة وهو المحكي عن الصدوق في الفقيه والهداية والمحقق الثاني ره رابعها مسح جميع الوجه كما عن الصدوق ره في المجالس ووالده
طاب ثراهما وعن ظاهر الجعفي خامسها التخيير بين بعض الوجه وتمامه كما عن ابن عقيل وابن الجنيد ره وهو خيرة المحقق في المعتبر بعد نقل الاخبار
الدالة على مسح الجبهة ونقل الاخبار الدالة على مسح الوجه ما لفظه ثم الجواب الحق هو العمل بالخبرين فيكون مخيرا بين مسح الوجه او بعضه لكن
لا يقتصر على اقل من الجبهة وقد اومأ الى هذا ابن ابي عقيل فقال ولو ان رجلا تيمم فمسح ببعض وجهه اجزأه لان الله تعالى يقول فامسحوا
بوجوهكم انتهى ثم ان المحكي عن جماعة كالمفيد والحلبي والسيد في الناصريات والشيخ ره في النهاية وابن ادريس ره في السرائر وابن
حمزة في الوسيلة والعلامة ره في المنتهى والتذكرة والشهيد في البيان انهم عبروا بمسح الوجه من القصاص الى طرف الانف وعن
السيد في الانتصار انه عبر بمسح الرأس الى طرف الانف واحتمل صاحب المستند ره في كلمات هؤلاء احتمالات ثلثة مطابقة للاقوال
الثلثة الاول حجة القول الاول الاصل وعدم الدليل الموجب للزائد وموثقة زرارة قال سألت ابا جعفر ع عن التيمم فضرب
بيده على الارض ثم رفعها ونفضها ثم مسح على جبهته وكفيه مرة واحدة فان ظاهرها الحصر لكن نسخ الحديث مختلفة فالمنقول عن
بعض نسخ التهذيب كما ذكر وعن اكثر نسخ التهذيب بالوجه ومعلوم انه لا يتم الاستدلال الا على الاول حجة القول الثاني امور احدها
اصالة الاشتغال وثانيها قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم وتقريب الدلالة ان الباء اذا دخلت على الفعل المتعدي تبعضه اذ لولا
ذلك لبطلت فائدتها اذ لا وجه الا الزيادة او التبعيض ولو كانت زائدة لكانت لغوا والغاؤها خلاف فتعينت التبعيض ولو قيل
انكر جماعة مجيء التبعيض في اللغة قلنا عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ثم نقول ان ما ذكرناه منقول عن جماعة من الفضلاء مع انه
مروي عن الامام ابي جعفر ع ولكن لا يخفى ان هذا الاستدلال انما يتم في مقابلة من يدعي مسح جميع الوجه ولا يعين تمام مقصد القائل
اعني خصوص الجبهة مع الجبينين ثالثها قول ابي جعفر ع في صحيحة زرارة حكاية عن رسول الله ص ثم مسح جبينه باصابعه وكفيه
احديهما بالاخرى ثم لم يعد ذلك ويؤيده رواية ابي المقدام عن ابي عبد الله ع انه وصف التيمم فضرب بيديه على الارض ثم رفعهما
فنفضهما ثم مسح على جبينيه وكفيه مرة واحدة ولا ينافيها اخبار وجوب مسح الجبهة لان الزيادة غير منافية لها لا يشملها لا اجماعا بل يجوز
اطلاق الجبهة على ما يشتمل على الجبينين ايضا خامسها ان التيمم بدل عن الوضوء والبدل في حكم المبدل منه الا فيما اخرجه الدليل
سادسها لزوم المسح بالكفين كما صرحت به الاخبار ووقع في كلام الاصحاب وهو يزيد عن الجبهة المنفردة قطعا سابعها اخبار
الوجه اما باعتبار الاقتصار فيما علم خروجه منه على المتيقن او باعتبار انه علم خروج لفظ الوجه عن معناه الحقيقي فيتعين اقرب المعاني
المجازية الى الحقيقة وهو هنا الجبهة والجبينان معا لكون المجموع اقرب من الجبهة وحدها الى الوجه ويتجه على الاول ان الشك هنا
يرجع الى الاجزاء وانما الخلاف في كون الاصل فيه البراءة كما هو الحق او الاشتغال كما به المستدل وعلى الثاني ما عرفت من انه انما
ينهض في مقابل من يقول بوجوب مسح تمام الوجه ولا يعين مقصد المستدل بتمامه ولا يتم في مقابل من يكتفي بمسح الجبهة او يعتبر
معها مسح الحاجبين مضافا الى مسح الجبينين واجيب عن الثالث بعدم دلالة شيء من الاخبار على الوجوب اصلا اذ ليس في شيء منها
الا انه مسح الجبين وهو لا يدل على الوجوب سيما مع اشتمال التيمم على واجبات ومستحبات قطعا فلا يعلم ان فعله هذا بيان للواجب
سيما مع اشتمال بعضها كرواية ابي المقدام وغيرها على النفض المستحب هذا مع انه لا تعرض في شيء منها لمسح الجبهة الواجب قطعا ويمتنع
تركه في مقام البيان فلا بد من كون الجبين مجازا اما في الجبهة من باب المجاورة او مع الجبين من باب تسمية الكل باسم الجزء واذ لا

مع

مرجح يدخله الاجمال المسقط للاستدلال مع رجحان الاول من جهة افراد الجبين وكون الجبهة واردة في اخبار اخر وشيوع التعبير
عن الجبهة خاصة بالجبين في الاخبار المعتبرة كما في حسنة عبد الله بن المغيرة وموثقة عمار لا صلوة لمن لا يصيب انفه ما
يصيب جبينه وعن الرابع بان شيوع الجبهة في المركب منها ومن الجبينين لو سلم لا يخرج عن التجوز وعن الخامس بمنع اقتضاء
البدلية للاتحاد في جميع الاحكام كما يأتي بل مقتضاها الاتحاد فيما صار بدلا ومن الطهورية وعن السادس بان زيادة الكفين
عن الجبهة لا يقتضي وجوب الزائد فان وجوب مسح موضع بالكفين غير وجوب المسح بمجموعهما مع انهما زائدان عن الجبهة والجبين
ايضا وعن السابع بان اخبار الوجه لا تدل على وجوب مسح تمامه كما يأتي مع ان الوجه ليس عاما حتى يجري فيه ما ذكر فالخروج بالحمل
على اقرب المجازات حجة القول الثالث امور احدها الرضوي وقد روى انه يمسح على جبينيه وحاجبيه ويمسح على ظهر كفيه وثانيها
وثالثها ما افاده كلام المحقق الثاني في جامع المقاصد حيث قال بعد الحكم بوجوب مسح الجبينين فاقتصر وكذا الحاجبين فان
للصدوق وقد حكي به رواية ولانه لا بد من ادخال الجزء من غير محل الفرض من باب المقدمة بملاحظته ويقرب عن ذلك وان لم يكن
عينه ولا يبعد اطلاق الجبهة في الاخبار عليه انتهى ويتجه على الاول عدم ثبوت حجية الفقه الرضوي خصوصا فيما تفرد فيه بلفظه
روى لبعده مثل ذلك عن المعصوم وعلى الثاني ان الرواية مرسلة فلا عبرة بها واما ما في الجواهر من قوله بل اختاره بعض القول بوجوب
مسح الحاجبين في جامع المقاصد ناقلا عن الصدوق رواية بذلك مع انا لم نجد ذلك منه في الفقيه والهداية ولا حكي عن المقنع والامالي
نعم في ذيل الرضوي وروى انه يمسح على جبينيه وحاجبيه فلعل ذلك منه شهادة على كون فقه الرضا من كتب الصدوق انتهى فهو
مبني على كون لفظ حكي في عبارة جامع المقاصد مبنيا للفاعل بعود ضميره المستتر فيه الى الصدوق ولكن الظاهر انه مبني للمفعول
ولا اقل من احتماله فلا وجه لما ذكره مع ان عدم وجود الحكاية عن الكتابين المذكورين لا يقتضي بعدم وجودها فيهما وعلى احتمال البناء
للمفعول يحتمل ان تكون الرواية اشارة الى الرضوي ومما ذكرنا ظهر ان كلام المحقق الثاني لا يكون شهادة بكون الفقه الرضوي من كتب
الصدوق وعلى الثالث ما اورده في المستند من ان الكلام في الواجب الاصلي مع ان ادخال جميعهما في المسح ليس مما لا يتم الواجب الا به
ويمكن ان يستدل لهذا القول بان ما دل على وجوب مسح الجبهة التي حدها الاسفل هو العرنين الذي هو فيما بين مجتمع الحاجبين وعلى
وجوب مسح الجبينين يدل بالالتزام على دخول الحاجبين لانهما ينتهيان الى طرف الحاجبين من اليمين واليسار النازلين على محاذات
وسط الحاجبين ولكنه يندفع بانه مع مسح الجبينين لا يستلزم مسح ما كان نازلا عن محاذات الحاجبين من اليمين واليسار فانه يمكن
الالتزام بانه يجب مسح ما بين الحاجبين ولا يجب مسحهما كما يلتزم به صاحب الجواهر مضافا الى انه لو سلمنا ذلك قلنا ان ذلك
لا يخرج من قاعدة وجوب المقدمة غاية ما هناك انه على التقريب السابق كان من عنوان وجوب المقدمة العلمية وعلى هذا التقرير
يكون من عنوان وجوب المقدمة الوجودية حجة القول الرابع وجوه الاول قاعدة الاحتياط وقد اشار اليها كاشف اللثام وفيه
اولا منع كون الاستيعاب احوط لاحتمال اخلاله بالفورية فتأمل وثانيا منع جريانها لكون الشك في الجزئية والاقوى جريان
البرائة وثالثا ان الاحتياط انما يجب اذا لم يكن هناك دليل على جواز الترك وقد تقدم ما يدل على التبعيض من الكتاب وقول
ابي جعفر ع الثاني ان التيمم بدل من الوضوء والغسل والاصل هو الاشتراك بين البدل والمبدل منه والجواب بمنع الاصل
المذكور مطلقا وربما يومي الى ذلك استهزاء النبي ص بعمار حيث تمعك بدلا عن الغسل الثالث ما ذكره في المنتهى ولعله في التذكرة
وحكي عن المهذب البارع من ان ابا بويه احتج بان الله تعالى بين الوجه واليدين في الوضوء وادخل التيمم عليه والتخيير بانه ليس في الاية
ولا في غيرها ما يدل على الحوالة المقتضية للاشتراك في الاستيعاب الرابع الاخبار المستفيضة منها صحيحة داود بن النعمان قال
سئلت ابا عبد الله ع عن التيمم قال ان عمارا اصابته جنابة فتمعك كما يتمعك الدابة فقال له رسول الله ص وهو يهزء به يا عمار تمعكت
كما تتمعك الدابة فقلنا له كيف التيمم فوضع يديه على الارض ثم رفعهما فمسح وجهه ويديه فوق الكف قليلا ومنها صحيحة زرارة
قال سمعت ابا جعفر ع يقول وذكر التيمم وما صنع عمار فوضع ابو جعفر ع كفيه على الارض فمسح وجهه وكفيه ولم يمسح الذراعين
بشيء ومنها حسنة الكاهلي وصحيحته قال سئلته عن التيمم قال فضرب بيده على البساط فمسح بها وجهه ثم مسح كفيه احديهما على
الاخرى وما ذكرناه معتبرة الاسانيد وهناك اخبار اخر لم يبلغ اسانيدها الرتبة المذكورة والجواب عنه كما علم واحتمال
التمسك بها اولا بان الوجه وان كان حقيقة في الكل الا ان مسح بعضه كاف فيه كما يدل عليه ما يأتي من المبادرة فيه

كتاب الطهارة

حقيقة في امرار اليد على جزء منه كضرب الوجه وتقبيله وجرحه وستره وغير ذلك وثانيا ان صحيحة زرارة المفسرة للآية كالصريحة في جواز
مسح بعض ولو بني على التعارض فالترجيح مع الصحيحة لموافقتها الكتاب حيث ذكر فيه لفظة الباء التي هي للتبعيض بنص الادباء على
انها اذا دخلت على الفعل المتعدي بنفسه صارت للتبعيض ولمخالفتها للعامة فان الاستيعاب مذهب الجمهور كافة كما حكي نسبته اليهم
عن صريح علم الهدى والعلامة ره وهذا حجة القول الخامس فيما ذكره المصنف ره في المعتبر بعد ذكر موثقة زرارة المشتملة على مسح الجبهة و
رواية ليث المرادي المشتملة على مسح الوجه من العمل بالخبرين فيكون مخيرا بين مسح الوجه وبعضه فالاقوى هو القول الثاني لامكان
تحصيل الاجماع على عدم وجوب الاستيعاب بعد ملاحظة ما عن الانتصار من دعوى الاجماع على عدم الاستيعاب وعن الناصريات
انه قد اجمع اصحابنا على ان التيمم في الوجه انما هو من قصاص الشعر الى طرف الانف وعن الغنية دعوى اجماع الامامية على الحد الذي
اشار اليه السيد ره وعن كشف الرموز عمل الاصحاب عدا علي بن بابويه على مسح الجبهة وعن شرح القواعد قد اعرض الاصحاب عن
قول علي بن بابويه بل ربما ادعي ان الظاهر ان علي بن بابويه ره غير مخالف ايضا لانه اطلق الوجه كما في كثير من اخبار التيمم البياني
قولا وفعلا وان كون الوجه في باب التيمم هو البعض معروف ويشهد بذلك عدم نقل ولده عنه اختياره وجوب البعض في الفقيه
والهداية والمقنع وعده في الامالي من دين الامامية مع ان والده من شيوخ الامامية خصوصا على معتقده ولكن الانصاف
ان دعوى كون علي بن بابويه غير مخالف استنادا الى الطلاقه للوجه معارضة بما حكيناه في الوجه الثالث من ادلته عن المنتهى والمختلف
والتذكرة وعن المهذب البارع وان دعوى كونه من دين الامامية لا يدل على اتفاقهم عليه وانما يعطي وجود القول به فيما بينهم
ولكن مع ذلك لا مانع من تحصيل الاجماع فان غاية ما هناك مخالفة الصدوقين كما حكي عن المجالس وعن والده ومخالفة
ابن ابي عقيل والجعفي ولا ريب ان مخالفة هؤلاء لا تقدح في حصول الاستكشاف عن قول الحجة وح نقول بعد ما ثبت انحصار
الواجب في بعض الوجه نقول ان الروايات على قسمين احدهما ما اشتمل على الجبهة كما في موثقة زرارة بناء على اكثر نسخ التهذيب
وثانيهما ما اشتمل على مسح جبينه اما بصيغة المفرد او بصيغة المثنى والموثقة مع اختلاف نسخها لا تعارض الاخبار الكثيرة والشهرة
على تقدير فبناءها على تخصيص المسح بالجبهة انما تصلح للترجيح بين احد الخبرين لا لتعيين نسخة من بين النسخ مع اتحاد الخبر مع ان الدلالة
ما ذكر فيه الجبين كالنص في وجوب الجبين ظاهر في انتفاء وجوب غيره كما ان ما ذكر فيه الجبهة كالنص في وجوبها ظاهر في عدم
وجوب مسح غيرها هذا وتتميم البحث يحصل بالتعرض لامور الاول ان حد محل المسح في الوجه طولا هو ما بين قصاص الشعر
الى طرف الانف الاعلى المحاذي لما بين العرنين دون الطرف الاسفل كما عن الامالي الى الصدوق ره ولا النتو الواقع في وسط الانف كما في
المستند عن قائل لم يصرح باسمه وفي الجواهر ان ما في عن البعض في المنتهى انه المتيقن ولكن لم اجده في المنتهى وان استدل هو ربما
حكاه باطلاق لفظ الطرف في معقد اجماع السيدين وكلام بعضهم وانه يسجد عليه كالجبهة للارغام ثم قال لكن الذي يظهر
من الجامع هنا ان الذي يرغم به في السجود هو الطرف الاعلى ولئن جبر بان مقتضى الاطلاق انما هو جواز الاكتفاء باقل ما يصدق
عليه المطلق فلا ينافي وجوب مراعاة الطرف الاسفل وان الوجه الثاني قياس واما ما حكي عن الامالي فالعبارة المحكية عنه لا تنافي
الاعلى الاستيعاب انه لم يحك عنه الا انه قال في معقد المنسوب الى دين الامامية يمسح من قصاص شعر الراس الى طرف الانف الاعلى
والى الاسفل اولى اه وما ذكرناه اولا هو خيرة الاكثر بل ربما يظهر من بعضهم انه ليس فيه مخالف ممن يعتنى به وفي الرياض نسبته
على كثير من الفقهاء الطرف المذكور وقطع بان الطرف الذي هو المتبادر من اطلاق القول في الكتب ثم قال ودليل ما نبهنا عليه ان
الاصل براءة الذمة مما زاد على ما قلناه وايضا قوله تع فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه والباء عندنا للتبعيض بالاتفاق ومن
مسح على ما قلناه فقد امتثل الآية انتهى واستدل في المنتهى على كون المراد بالطرف هو الاعلى لا الاسفل بان العبارة الموجودة
في الاحاديث باربع صيغ احدها مسح جبينه وثانيها مسح جبهته وثالثها مسح وجهه ورابعها ضربة للوجه لكن في العبارتين
الاوليين دلالة على التفسير الاول فالعمل عليه انتهى ومحصله عدم اندراج ما دون الطرف الاعلى في شيء مما في الاخبار من الجبهة
والجبين بعد تنزيل اخبار الوجه عليها واستدل عليه في المستند بالرضوي وصفة التيمم للوضوء والجنابة وسائر ابواب الغسل واحد
وهو ان تضرب بيديك الارض ضربة واحدة تمسح بهما وجهك موضع السجود من مقام الشعر الى طرف الانف ويرد عليه اولا ان
طرف الانف يصدق على الاعلى والاسفل ولا يتعين بشيء منهما الا بدلالة اللهم الا ان يقال ان بقرينة ذكر الدلالة فيه هو ان طرف

الانف

الأنف مطلق يصدق على الأعلى فيحصل الامتثال بالمسح عليه كما قاله ابن ادريس في الاستدلال بالآية ويمكن المناقشة بان
لازم التمسك بالاطلاق هو كون كل من الفردين واجبا مخيرا كما في التسبيح وما زاد في الركوع على القول بان الواجب تمام ما هو مسمى
الذكر والتسبيح فان ما زاد على التسبيحة احد طرفي التخيير الا ان يقال انه ليس معنى كون الزائد الذي هو افضل الفردين الا استحباب
ما يتحقق به الزيادة فيؤول التخيير حينئذ الى التخيير في اتيان الاقل مقرونا بما يتحقق به الزيادة او غير مقرون مع كون الاول افضل
من جهة الاقتران لا في نفسه وثانيا ان سند فقه الرضا غير ثابت عندنا وجعله موثقة منجبرا بالشهرة يمكن المناقشة فيه بان جبر
الخبر بالشهرة انما يتحقق اذا علم استناد المفتين الى ذلك الخبر ولعله مما استند اليه في المنتهى وعلى فرض الاغماض عنه يجب
المعول على اصل البراءة نعم جواز التسامح في ادلة السنن وحسن الاحتياط يقتضيان حسن ابتداء المسح الى المادن الثاني ان ظاهر
عبارة المقنعة ومن عبر بمثل عبارتها كالصدوق رحمه الله والشيخين والسيد وابن ادريس والحلبي وابن حمزة والعلامة رحمه الله والشهيدين
وغيرهم هو وجوب البدأة بالاعلى وصرح العلامة رحمه الله بذلك في التذكرة حيث قال يجب ان يبدأ في مسح الوجه من اعلاه الى ان
ينتهي الى محل الفرض فلو نكس فالوجه البطلان كالوضوء انتهى ومثله الشهيد في الذكرى والدروس وحكي عن نهاية الاحكام ايضا
وقال في المنتهى ظاهر عبارة المشايخ يقتضي وجوب الابتداء من القصاص والانتهاء الى الطرف فلو نكس اعاده كالوضوء انتهى
وعن امالي الصدوق انه من دين الامامية وفي المستند انه نقل بعض مشايخنا المحققين رحمه الله اتفاق الفقهاء والمسلمين عليه انتهى خلافا
للمحقق الاردبيلي رحمه الله فانه استظهر عدم وجوب الابتداء من المسح من الاعلى ووافقه في ك حيث قال وينبغي البدأة في مسح الجبهة و
الوجه بالاعلى احتياطا ثم نقل القول بالوجوب ومستنده وضعفه حجة القول الاول وجوه الاول اصالة الاشتغال وهو ساقط
عندنا الثاني التأسي بالتيممات البيانية حيث ان الظاهر والمتبادر من اخبارها انه ابتدأ فيها بالاعلى والا لنقل لكونه خلاف
المتعارف في الوضوء والمعهود بين الناس واجيب عنه اولا بمنع البدأة بالاعلى فيها ووجوب النقل لو نكس ممنوع جدا وكونه خلاف
الوضوء مع كونه ممنوعا للخلاف فيه معارض بانه لا يدل على وجوب النقل وكونه خلاف المعهود في الصدر الاول غير مسلم وثانيا بمنع دلالتها
على الوجوب لمنع كون البدأة به بيانا بل هي اتفاقية لكونها احد افراد الواجب المخير بل لقائل ان يقول ان الابتداء من الاعلى في
غسل الوجه ومسحه امر طبيعي يقتضيه الطبع لو لم يمنع من ذلك مانع فلا دلالة فيه على وجوبه الثالث عموم المنزلة الثابتة بقوله جعل
التراب طهورا كما جعل الماء طهورا ونحوه خصوصا بعد ملاحظة قوله ان التيمم نصف الوضوء ورد بمنع ثبوت عموم المنزلة بالاخبار ثم
ولو سلم فلا يفيد في كيفية الاستدلال الا ترى انه اذا قال الطبيب ان في الاهليلج الشفاء كما ان في السقمونيا الشفاء لا يفهم منه اتحادهما
في كيفية الاستشفاء الرابع عموم البدلية الثابتة بفهم العرف من غير اخبار التشبيه كآية التيمم ونحوها ولعله الى هذا الوجه او ما قبله
اشار الشهيد رحمه الله في تعليله القول بالوجوب بمساواة الوضوء ونقل عن بعض المحققين رحمه الله في بيان هذا الوجه ان اهل العرف اذا سمعوا وجوب التيمم
بالتراب عند فقد الماء يتبادر الى اذهانهم كونه بالكيفية التي عرفوها للمائية الا ان يثبت المخالفة فانهم اذا سمعوا قول القائل اذا فقد
الماء فالجمد والثلج واذا فقدا فالتراب واذا فقد فالغبار يفهمون ان الكل بكيفية واحدة كما اذا علموا ان الجمد بمنزلة الماء بعد فقده
والغبار بمنزلة التراب كذلك وبالجملة يتبادر من امثال هذه العبارات اتحاد الكيفية ولهذا صدر من عمار ما صدر مع انه كان من اهل
اللسان ولهذا انهم لا يحتملون مغايرة كيفية تيمم الغبار لتيمم التراب ولا يحتملونها في الثلج والجمد المذابين مع الماء واذا علموا المخالفة في شيء
اقتصروا عليه واجيب عنه بان فهم العرف عموم البدلية الذي ادعاه انما هو فيما اذا قال استعملوا الماء في الوضوء وكذا وان لم تجدوا فاستعملوا
التراب او التراب بدله او نحو ذلك من العبارات واما اذا قال استعملوا الماء كذا واغسلوا الوجه واليدين بالكيفية المخصوصة من
الماء في الوضوء فان لم تجدوا الماء فتيمموا بالتراب وامسحوا ببعض وجوهكم فلا يفهم منه التماثل اصلا وارشد هذا المقال فانظر الى قول
الطبيب للمريض عالج بطلي جسدك بدهن البنفسج تدهنه برطل منه قبل تناول الغذاء مبتدءا براسك في الحمام بعد غسل البدن فان لم تجد فيما
الورد او اطل بماء الورد او بدله ماء الورد فانه يفهم منه قطعا ان ماء الورد ايضا يطلى برطل منه قبل تناول الغذاء في الحمام الا ان يثبت
المخالفة في موضع بدليل بخلاف ما اذا قال فان لم تجد دهن البنفسج فاشرب المسهل او ضع الدقيق على راسك فانه لا يفهم منه ان المسهل
او الدقيق ايضا يلزم ان يكون رطلا قبل تناول الغذاء في الحمام الى آخر ما مر والحاصل انه فرق بين الامر بفعل آلة شيء وجعل شيء
آخر بدلا عن تلك الآلة في ذلك الفعل وبين جعل فعل آخر شيء آخر بدلا عن ذلك الفعل والتيمم من قبيل الثاني دون الاول فانه لو

كان يقول توضؤوا بالماء فان لم تجدوا الماء فبالتراب او بدله التراب لكان يتبادر منه ما ذكر ولكن اين ذلك من مثل قوله اغسلوا وجوهكم
وان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا ببعض وجوهكم ولا يتبادر في مثل ذلك اصلا ولا يختلف فهم المعاني من الالفاظ
بمجرد تغيير واختلاف فيفهم من بدلية الآلة غير الآلة ولا يفهم من بدلية الفعل عن الفعل واما الاستشهاد بفعل عمار فانه وان كان
التجيب يتعرض له الا انه واضح الاندفاع لانه لو كان فهم عمار وفعله وافيين على وجه الصواب لم يكن رسول الله صلى الله عليه وآله يضحك منه ويقول تمعكت
كما تمعك الدابة فما صدر منه يدل على ان تيمم الصعيد مجمل كان عليه طلب بيانه ثم العمل به دون العمل قبل طلب البيان ثم اعلم انه لو سلم
عموم البدلية والمنزلة كان مقتضاه هو التفصيل بين التيمم بدلا عن الوضوء والتيمم بدلا عن الغسل باعتبار الابتداء بالاعلى في الاول
دون الثاني فضلا عن البدلية ولم يقل به احد ممن تمسك بالوجه المذكور وفيه الخامس ان الرضوي المقدم المتضمن لقوله ع تمسح بهما
وجهك موضع السجود من مقام الشعر الى طرف الانف شديد انجباره بالشهرة والاجماع المنقول وحمل التحديد على الممسوح دون المسح
خلاف الظاهر بل الاصل لانه يخرج لفظتي من والى عن افادة الابتداء والانتهاء اللذين هما حقيقتان فيهما عند ذكرهما معا انه لا ابتداء ح
ولا انتهاء بل يكونان طرفين للحدود ويدفع هذا الوجه ما عرفت من منع الانجبار بالشهرة في مثل ذلك حجة القول الثاني ما
ذكره المحقق الاردبيلي ره من قوله الظاهر عدم وجوب الابتداء في المسح من الاعلى لاطلاق الآية والاخبار الا ان يكون اجماعيا
انتهى والمسئلة لا تخلو عن اشكال ولا ينبغي ترك الاحتياط بما فيها هو مظنة الاجماع لاحتمال دخوله تحت ما ادعى الاجماعات المدعاة
على وجوب المسح من قصاص الشعر الى طرف الانف نظرا الى ان الظاهر منه انه تحديد للمسح لا للممسوح ولكن يوهن تحقق الاجماع ان الموجود
من كلام كثير منهم انما هو ما ليس فيه سوى الظهور وليس كلامهم صريحا الا بدلية في الوهن لما تقدم من العلامة ره من ان ظاهر الشارع
هو وجوب الابتداء من الاعلى لان ذلك يكشف عن عدم تحقق المطلوب عنده ايضا مع احاطته واطلاعه وهو كثير من المطالب
بالنقل ممن تقدم عليه فتامل وان ترك النكس اولى بالاحتياط فيه والظاهر عدم الفرق فيه بين صورتي العمد والسهو كما صرح به بعض
فلو عمل لا على الوجه الاحوط اعاده الا بالابتداء بالاعلى فالاعلى بل ربما قيل بعدم جواز الترك هنا ايضا الثالث انه هل يجب المسح باليدين وانه
لا يكفي المسح بواحدة ولو كانت هي اليمين ام لا الذي صرح به جماعة من القدماء والمتاخرين انما هو الاول بل صرح بشهرة ذلك فيما حكي عن
جملة من الكتب كالمختلف والذكرى والذخيرة والرياض بل ربما استظهر الاجماع على ذلك خلافا لابن الجنيد ره حيث حكي عنه الاجتزاء
بالمسح باليد اليمنى وللعلامة ره في التذكرة فانه احتمل الاجتزاء بواحدة من اليمنى واليسرى حيث قال فيها الاظهر من عبارات الاصحاب
وجوب مسح الوجه بالكفين معا فلو مسح باحديهما لم يجزه ويحتمل الجواز انتهى وحكي الاحتمال المذكور عن نهاية الاحكام و
المحقق الاردبيلي ره حيث استظهر عدم وجوب المسح بالكفين حجة القول الاول صحيحة محمد بن مسلم قال سالت الصادق ع عن التيمم
فضرب بكفيه الارض ثم مسح بهما وجهه ثم ضرب بشماله الارض فمسح بها مرفقه الى اطراف الاصابع واحدة على ظهرها وواحدة على
بطنها ثم ضرب بيمينه الارض ثم صنع بشماله كما صنع بيمينه ثم قال هذا التيمم على ما كان فيه الغسل في الوضوء الوجه واليدين الى المرفقين
والقي ما كان عليه مسح الراس والقدمين فلا يؤمم بالصعيد وعن ابن معنى لفظ الحديث كما في الوافي ان التيمم انما يرد على العضو الذي
كان يغسل في الوضوء دون ما يمسح فيه فانه يلغى في التيمم لا تعرض له كما مر في حديث زرارة المفسر للآية فالغسل بفتح الغين والقي اما
بالقاف او العين المعجمة على اختلاف النسخ وكلاهما بمعنى واحد ومسح بالتنوين دون الاضافة والراس والقدمين بدل من والقي ما
كان عليه او بتقدير اعني كالوجه واليدين انتهى ووجه الدلالة انه ع فعل ذلك في جواب السؤال وقد مسح بكفيه وجهه ثم ضرب بشماله الارض ومنها موثقة
زرارة قال سالت الباقر ع عن التيمم فضرب بيديه على الارض ثم رفعهما فنفضهما ثم مسح على جبينه وكفيه مرة واحدة وصحيحة زرارة
عن ابي جعفر ع في التيمم قال تضرب بكفيك الارض ثم تنفضهما وتمسح بهما وجهك ويديك والرضوي فضرب بيديك وتمسح بهما وجهك
وكفيك ورواية ليث المرادي عن ابي عبد الله ع في التيمم قال تضرب بكفيك على الارض مرتين ثم تنفضهما وتمسح بهما وجهك وذراعيك
ورواية دعائم الاسلام يجزيك ان تمسح بيديك وجهك وكفيك مضافا الى طريقة الاحتياط ويتجه المناقشة على الصحيحة الاولى
باشتمالها على ما اعرض عنه اكثر اصحابنا ولهذا احمل على التقية وعلى موثقة زرارة بخلوها عن المسح باليدين صريحا وورد على
الاخبار الاخيرة بمنع دلالتها على لزوم مسح الوجه باليدين معا لاحتمال ان يكون المراد انه يجب ان يمسح باليدين جميع الاعضاء
الثلثة فان مسحها لا يمكن الا بذلك ولا يجوز بواحدة ولو كان المراد من الامر بالمسح باليدين مسح الوجه بهما معا لكان ذلك واجبا

في احكام التيمم

ايضا في كل من اليدين لا اختصاصه بالكفين على الوجه الذي ذكرت كما لا يخفى وهو محال فتعين ان يكون المراد ما ذكر وعلى هذا يكون الاخبار
من ادلة القول الثاني وبهذا البيان يظهر سقوط ما في المستند من ان حملها على ان مسح المجموع بالمجموع حتى يكفي في صدق مسح اليمين بالشمال
ايضا خلاف الظاهر انتهى وذلك لانه لا بد من ذلك بالنسبة الى المعطوف فلو اريد المسح بهما مجتمعين بالنسبة الى المعطوف عليه لزم
استعمال اللفظ في معنيين نعم هذا الاشكال لا يتجه على العامي المحكي عن كتب الفاضل وغيره من عمار عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لقد كان
يجزيك من ذلك ان تمسح بيديك وجهك الا انه ليس من طرق اصحابنا وحجة القول الثالث وجهان اشار اليهما في المستند احدهما صدق
المسح وثانيهما القياس على الوضوء وضعفهما ظاهر اما الاول فلان صدق المسح انما يتم مع بقاء المطلقات على حالها ويجب تقييدها
بالمسح باليدين مضافا الى ان مجرد صدق المسح لا يعين كونه باليد اليمنى واما الثاني فلبطلان القياس عندنا وان كان في مذهب حجة القول الرابع
ما ذكره المحقق الاردبيلي ره في قوله والظاهر عدم وجوب المسح بالكفين لخلو الاخبار الكثيرة عنه مثل خبر داود بن النعمان وصحيحة الكاهلي
فمسح بها وجهه وصحيحة زرارة ثم مسح وجهه وكفيه وموثقة زرارة لابن بكير ثم مسح بها جبينه وكذا في صحيحة عمار ثم امسح جبينه
باصابعه وغيرها من الاخبار والاصل الا ان يكون اجماعا وما وجد في بعض النسخ وجهه ليس بصريح في الوجوب العيني والاستحباب والتخيير
محتمل جيد للجمع انتهى وظاهر عبارته هو ان من الاخبار ما هو خال عن مسح الوجه باليدين وهو كثير ومنها ما هو متضمن له بهما
وهذا ظاهر غير سديد لانه حينئذ لا يكون معارض بين الصنفين لان الخالي من قبيل الساكت وهو لا يعارض الناطق الا ان من الاخبار
التي اشار اليها ما هو معارض لما تضمن المسح باليدين فينبغي التعرض لذكرها فنقول اما رواية داود بن النعمان فهي انه قال سألت ابا
عبد الله ع عن التيمم فقال ان عمارا اصابته جنابة فتمعك كما تتمعك الدابة فقال له رسول الله ص وهو يهزء به يا عمار تمعكت كما تتمعك
الدابة فقلنا له فكيف التيمم فوضع يديه على الارض ثم رفعهما فمسح وجهه ويديه فوق الكف قليلا ولم يصرح فيهما بانه مسح بهما وجهه وهو يصدق
بمسح يد واحدة واما صحيحة الكاهلي فهي كما في الوافي انه قال سألته عن التيمم فضرب بيده على البساط فمسح بها وجهه ثم مسح كفيه احديهما على ظهر
الاخرى وقد نقلها عن الكافي والتهذيب والاستبصار ومثله في نسخة الوسائل التي هي عندنا الا انه ليس فيها بيده بل الموجود فيها فضرب
على البساط فمسح بها وجهه ثم مسح كفيه آه ولعل النسخة التي كانت عنده لم تكن على الوجه الذي نقلنا او كانت النسخ مختلفة فنقل ما وافق
غرضه واعتذر عن النسخة الاخرى بقوله وما وجد في بعض النسخ آه واما صحيحة زرارة فهي انه قال سمعت الباقر ع يقول وذكر التيمم وما
صنع عمار فوضع الباقر ع كفيه على الارض ثم مسح وجهه وكفيه ولم يمسح الذراعين بشيء مما لا تعارض ما دل على المسح باليدين لان مطلق
مسح الوجه لا يعطي كونه باليدين معا واما موثقة زرارة لابن بكير فهي انه قال سألت الباقر ع عن التيمم فضرب بيديه على الارض ثم رفعهما
فنفضهما ثم مسح بها جبينه وكفيه مرة واحدة هكذا في الوسائل ولكن في الوافي فضرب بيديه الى ان قال ثم مسح بهما جبهته وكفيه مرة واحدة و
لعل هذه الموثقة من جملة موارد اختلاف النسخ التي اشار اليها واما صحيحة عمار فلم اقف عليها نعم في صحيحة اخرى لزرارة ثم مسح جبينه باصابعه
وكفيه احديهما بالاخرى وبالجملة فالاخبار مختلفة فمنها ما تضمن ضرب اليد بلفظ الافراد وتضمن مسح الوجه بها ومنها ما تضمن ضرب اليدين
ولكن ليس فيه تقييد مسح الوجه بكونه بهما ومنها ما تضمن الضرب باليدين ومسح الوجه بهما لكن عطف عليه الوجه اليدان فيتجه على الاستدلال
به الاشكال السابق ويمكن الجواب بان يقال ان ما تضمن ضرب اليد يراد به الجنس وان المراد هو ضرب اليدين بدلالة قيام الاجماع على اعتبارهما في الضرب
او الوضع وان وقع الخلاف في كفاية الوضع وعدم كفايته فعلى كل من التقديرين لا بد من اعتبار اليدين فالضمير المفرد المؤنث المجرور بالباء التي
هي صلة المسح يعود الى اليدين لكونهما المراد وافراد الضمير انما هو بملاحظة لفظ المرجع فيتم الاستدلال بموثقة زرارة لابن بكير بناء على نسخة
الوسائل ويؤيد المعنى الذي ذكرناه للموثقة بناء على نسخة الوسائل انه قال في ذيلها ثم مسح بها يعني باليد جبينه وكفيه ومعلوم انه لا يمكن
مسح الكفين بيد واحدة فلا بد وان يكون المراد هو المسح باليدين ويتوجه في توجيه ما تضمن ضرب اليدين وليس فيه تقييد مسح الوجه بكونه بهما ان
مساق الكلام يعطي التقييد بذلك مضافا الى ان الشهرة وان لم تكن جابرة للدلالة الا انها تكون كاشفة عن قيام قرينة على المراد ويقال
في الجواب عن الاشكال ان العبارة الموجودة في الاخبار ظاهرة في كون كل من المعطوف عليه والمعطوف مستقلا في الحكم فنقول ان مسح الوجه بهما
انما يكون بمسح نصف الوجه باليد الواحدة بواحدة ونصفه الاخر بالاخرى فيكفيك في اندفاع الاشكال المذكور انه ما كان يخطر
ببال الناس من لفظ الحديث المعنى الذي بني عليه الاشكال قبل العثور عليه مضافا الى ان صحيحة الكاهلي تضمنت المسح بها ولم يقع فيها عطف
اليدين على الوجه حتى يتجه الاشكال المذكور وانما وقع فيها عطف مسح الكفين احديهما بالاخرى على مسح الوجه بها واما ما اشار اليه المحقق المذكور

من انه لم يعلم كون المسح بهما على وجه الوجوب العيني وانه يحتمل كونه على الاستحباب او الوجوب التخييري وفيه ان الظاهر من الفعل في جواب السؤال
عن حقيقة التيمم انما هو الوجوب بل لا يحتمل غيره واما حمل على ذلك هو الجمع ففيه ان الجمع يمكن بان المراد من جميع الاخبار هو مسح
اليدين والمسح بهما في الوجه خصوصا مع كون لفظ اليدين اظهر في التعدد من لفظ اليد في الاتحاد لصحة ارادة الجنس منه
على وجه لا تنثلم منه الفاء فتدبر ثم على القول بوجوب المسح باليدين هل يجب ان يكون المسح بهما دفعة او يجزي التعاقب وجهان اقويهما
الاول لانه المتبادر من النص والفتوى خصوصا مما وقع فيه التعبير بالمعية وفي الجواهر ان ذلك مع الاحتياط اللازم المراعاة قد
يعينه انتهى ولا ارى لضميمة الاحتياط وجها لا يتجه عليه اولا ان الشك هنا يكون شكا في الشرطية وهو مورد البراءة عندنا و
ثانيا ان الدليل ان كان وافيا فلا وجه للتمسك بالاحتياط وان كان المحل مورد الاحتياط لعدم اجتماع الاصل والدليل في اثبات شيء
وان لم يكن وافيا كان الحكم للاحتياط وحده فلا وجه للضميمة وفي المستند اوجب الدفعة وحكم بالبطلان مع التعاقب اعتمادا على
الاجماع المركب وكان مراده ره هو ان كل من قال بوجوب المسح باليدين قال بوجوب الدفعة ثم الظاهر على القول المذكور ايضا انه لا يشترط
مساواة اليدين في المسح كما صرح به في المقاصد العلية فقال والواجب حصول المسح بهما وان لم يتساويا فيه انتهى ويجب ان يكون
مسح الجبهة بباطن الكفين كما صرح به هنا وفي مسح اليدين جماعة بل عن بعض المحققين انه لم يخالف فيه احد من الاصحاب والظاهر انه
كذلك بل الظاهر انه اجماعي كما في المستند مضافا الى انه لازم وجوب ضرب الباطن ويجب مد اليدين على الجبهة ليتحقق المسح فلا يكفي الوضع
وهو ظاهر ولو تعذرت احدى اليدين تعينت الاخرى ووجهه ظاهر الثالث من واجبات التيمم التي اشتمل عليها عبارة المصنف ره مسح اليدين
ولا ريب في وجوبه في الجملة ويدل عليه الكتاب والسنة المتواترة وقد تقدم الاشارة الى جملة منها والاجماع المحقق والمنقول في كلام جماعة
بل لعله معلوم بضرورة المذهب ان لم يكن من ضروري الدين ولكن الاصحاب اختلفوا في تعيين القدر الواجب منه على اقوال احدها
انه لا يجب الا مسح ظاهر الكفين من الزند الى رؤس الاصابع فلا يجب مسح شيء مما فوق الزند من الذراع كما لا يجوز الاقتصار على مسح اصول
الاصابع الى رؤسها وهو المعروف بين الاصحاب وقد نسب الى جمهور الاصحاب تارة والى المشهور اخرى والى الاكثر ثالثة بل عن
الانتصار والناصريات والغنية الاجماع عليه وعن الامالي نسبته الى رواية الحكم بانه مضى عليه مشايخنا تارة والى دين الامامية اخرى
والزند هو موصل طرف الذراع في الكف ويسمى الرسغ بضم الراء والسين والغين المعجمة وثانيها ما نبه عليه في السرائر حيث قال و
ذهب قوم من اصحابنا الى ان المسح على اليدين من اصول الاصابع الى رؤس الاصابع وصرح في الذكرى بان في كلام الجعفي ما يوهم
هذا القول وثالثها ما اشتهر حكايته عن علي بن بابويه من انه يجب مسح الذراعين ورابعها ما عن ابن بابويه في الفقيه والمقنع
اذا تيمم للوضوء فضرب بيديه على الارض ونفضهما ومسح بهما جبينيه وحاجبيه ومسح على ظهر كفيه وان كان التيمم للجنابة ضرب بيديه
على الارض ومسح على ظهر يديه فوق الكفين قليلا حجة القول الاول وجوه احدها الاجماع المحكي المعتضد بالشهرة
المحققة والمحكية وثانيها انه لو جاز الاقتصار على اصول الاصابع الى اطرافها لاشتهر ذلك فعلا وقولا لتوفر الدواعي عليه
والتالي باطل فالمقدم مثله وكذا لو وجب مسح تمام الذراعين لما جاز الاقتصار على مسح الكفين والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلوجهين احدهما الاخبار الكثيرة المتضمنة لبيان التيمم الفعلي الصادر من اهل العصمة ع
في مقام البيان فان فيها مسح كفيه وبهذه الاخبار يستدل على وجوب مسح تمام الكفين كما يصدق بتمامهما كذلك يصدق ببعضهما عرفا
لان المتبادر هو التمام وثانيهما ظاهر اطلاق الامر بمسح الكفين في رواية اسمعيل بن همام والمروي عن الامالي ويعضدها قوله ع في
رواية دعائم الاسلام يجزيك ان تمسح بيديك كفيك وضعف اسانيدها منجبر بالشهرة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف و
الحاصل ان اكثر الاخبار الدالة على وجوب مسح اليدين في التيمم ظاهرة في ان الواجب فيه مسح الكفين بل في صحيحة زرارة ثم مسح وجهه وكفيه ولم
يمسح الذراعين بشيء مع ظهورها في عدم جواز الاكتفاء ببعض الكف نص في نفي الزائد ويعضدها الرضوي فتمسح بهما اليمنى الى حد الزند
وثالثها ما استدل به جماعة من قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه ووجه الدلالة ان الباء في قوله تعالى بوجوهكم للتبعيض كما نص عليه
جماعة وقد عطف قوله تعالى ايديكم على مدخول الباء فيكون المسح ببعضها ايضا هذا بناء على ان اليد حقيقة في المجموع الذي هو من المنكب
الى اطراف الاصابع او من المرفق اليها وان ثبت ما ادعاه جماعة كثيرة من ان اليد حقيقة فيما تحت الذراع امكن الاستدلال بالاية وان
لم يكن الباء للتبعيض ولكن لا يخفى ان هذا الوجه لا يفيد تعيين كون الممسوح من الزند الى اطراف الاصابع لان المسح ببعض اليد اعم من

وذلك

ذلك وانما يفيد في دفع القول بوجوب المسح من المرفق الى اطراف الاصابع على القول بان المراد باليد هو من المرفق الى اطراف الاصابع بل
لو قلنا بان اليد حقيقة فيما هو من المنكب فهو ايضا مفيد في دفع ذلك القول لان المسح من المرفق الى اطراف الاصابع مسح ببعض اليد
على هذا المعنى ولو قلنا بان اليد عبارة عما تحت الذراع لزم منه ثبوت القول بمسح بعض الكف بناء على كون الباء للتبعيض كما حكاه
المستند عن جماعة ويظهر من ... كلام لا اعتماد عليه في الاستدلال لابهامها كما تمسك به بعضهم من ان الوجه لا يجب استيعابه
بالمسح فكذا اليد ان الظهور عدم القائل بالفرق ولم يفهم لم يحصل اتمامها كما نبه عليه بعضهم من ان الاصل عدم وجوب مسح الزائد
على الكفين وهذا مع عدم نهوضه بدفع القول بوجوب المسح من اصول الاصابع الى اطرافها يتوقف على انتفاء الدليل على سائر
الاقوال حجة القول الثاني رواية حماد بن عيسى عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع انه سئل عن التيمم فتلا هذه الاية والسارق و
السارقة فاقطعوا ايديهما وقال اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وقال امسح على كفيك من حيث موضع القطع وقال وما كان
ربك نسيا وموضع القطع من اصول الاصابع عند الاصحاب واعترض في كشف اللثام بانه انما يتم لو كان حيث مضافا الى لفظ
موضع القطع والصحيح اضافته الى الجملة فالمعنى من حيث الكف موضع القطع فكانه استدل على ان المسح على الكفين بان اليد
مع الاطلاق يتبادر منها الكف واذا اريد الزائد عليه نص عليه بدليل ايتي السرقة والوضوء انتهى ولا تخفى بان الفرار من اضافة
حيث الى المفرد الى مثل هذا التفسير والتاويل اشبه شيء بالفرار من المطر الى الميزاب فظاهر اللفظ يعطي انه وان اطلق لفظ اليد على معان
مختلفة لكن المراد انما هو هذا المعنى وانه ليس للشارع نسيان وترك بل هو متنعم عالم بجميع الاشياء ولا يتغير بسهو ولا غفلة بل من اقتضاء
حكمته كون المراد هاهنا هذا الذي ذكر واعترض ايضا في الرياض باحتمال ارادة موضع القطع عند العامة اشارة بالمعرف باللام الى
المعهود الخارجي في زمان الراوي انما هو من الامامية كما ينبئ عنه التعبير بلفظ اصحابنا فلا يكون المعهود عنده الا ما هو المعهود
عند الامامية فالوجه رد الاستدلال بضعف سند الرواية لارسالها وعدم مقاومتها للاخبار الصحيحة المعتضدة بالشهرة و
الاجماع المنقول حجة القول الثالث وجوه الاول استصحاب الاشتغال ويدفع ثانيه بان المورد مجرى البراءة دون الاشتغال
ولو سلم فيمنع كون مسح الذراعين موافقا للاحتياط لاحتمال منافاته للفورية الواجبة فتامل وثالثه بمعارضتها بالاطلاقات
الموجودة في الكتاب والسنة ورابعه بانها لا تقاوم الادلة المذكورة للقول الاول الثاني قاعدة مشاركة البدل للمبدل منه لوجوب
غسل الذراعين في الوضوء وفيه ما مر من ان هذه القاعدة غير ثابتة على نحو العموم وعلى تقدير ثبوتها لا تقاوم ادلة القول الاول الثالث ما
ذكره في المنتهى بقوله ولو حجة ابن بابويه قوله تعالى وايديكم واتى بالاية على ما ذكره في الغسل اذ الكلام كالجملة الواحدة فيجب التناسب فيها او
لانه لما بين في الاول لم يحتج في الثاني الى بيان واجاب عنه في المنتهى بالمنع من الاحالة على اليد السابقة وتقييد المعطوف عليه لا يوجب
تقييد المعطوف اجماعا انما الخلاف في العكس سلمنا انه لا خلاف في ان العطف يقتضي تكرير العامل والقراءة هنا بالجر لا غير فيجب تقدير
الباء فيلزم التبعيض وذلك انما يكون بالمسح من الزند انتهى الرابع ما ذكره في المنتهى ايضا عن رواية سماعة المضمرة قال سألته كيف التيمم
فوضع يده على الارض فمسح بها وجهه وذراعيه الى المرفقين وعن رواية ليث المرادي عن الصادق ع في التيمم قال تضرب بكفيك على الارض مرتين ثم
تنفضهما وتمسح بهما على وجهك وذراعيك وصحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله ع عن التيمم فضرب بكفيه الارض ثم مسح بهما وجهه
ثم ضرب بشماله الارض فمسح بها مرفقه الى اطراف الاصابع واحدة على ظهرها وواحدة على بطنها ثم ضرب بيمينه الارض ثم صنع بشماله
كما صنع بيمينه الحديث واجيب عن هذه الاخبار اولا بضعف سند الخبرين الاولين وثانيا بحمل الخبر الاخير جمعا بينه وبين اخبار
القول الاول فقد حكى عن الشيخ ره انه اوله بان المراد بالمسح الى المرفق الحكم لا الفعل لانه اذا مسح ظاهر الكف فكانه غسل ذراعيه
في الوضوء فحصل له بمسح الكفين في التيمم حكم غسل الذراعين في الوضوء وهو حمل بعيد مع انه لا يصح بالنسبة الى ما كان من التيمم
بدلا عن الغسل واحتمل بعضهم حمله على الاستحباب وثانيا بان هذه الاخبار مرجوحة بالنسبة الى الاخبار الدالة على القول الاول
لموافقتها للكتاب والشهرة العظيمة بين الاصحاب ومخالفتها لمذهب رؤساء العامة كابي حنيفة والشافعي فلا مناص عن العمل بتلك الاخبار
وعلى تقدير التكافؤ بينهما فالمرجع اصالة البراءة وعدم وجوب الزائد وهل يجوز التجاوز عن الزند بان يمسح من المرفقين قولان احدهما
الجواز وهو خيرة جماعة وثانيهما عدمه وهو الذي مال اليه في المستند ثم اختلف القائلون بالقول الاول فمنهم من يظهر منه ان ذلك على
وجه الاحتياط كالمصنف في المعتبر حيث قال ثم الحق عندي انه يمسح ظاهر الكفين لا غير ولو مسح الذراعين جاز ايضا عملا بالاخبار كلها لكن الكفين

كتاب الطهارة

على الوجوب وما زاد على الجواز لانه اخذ بالمتيقن انتهى ومنهم من جزم بالاستحباب كما حكى عن المصير اليه عن كشف الرموز حاكيا له عن الحسن بن علي
ومنهم من احتمل الاستحباب الا انه نسب القول بالاستحباب الى المصنف في المعتبر ولا يخفى عليك ان حمل الرواية على الاستحباب مقتضاه
استحباب نفس الفعل شرعا فيغاير استحباب الاحتياط هذا وقد عرفت مستند المصير من كلامه واما حجة القول بالاستحباب فاحتمل
بعضهم انها حمل صحيحة محمد بن مسلم على الاستحباب جمعا بينها وبين اخبار القول الاول ولا ينافيه حملها على التقية لامكان اجتماعهما
وحجة القول بمجرد الجواز ما صرح به في المستند من اصالة عدم المشروعية وانه ليس في رواية سماعة وصحيحة محمد بن مسلم الا الاخبار من
مسحه وهو يحتمل التقية ولما رواه ليث فقد وردت بلفظ الاخبار المحتمل لمطلق الرجحان والاستحباب والوجوب فعلى الاخير
يجب حملها على التقية ولعدم تعين الاولين لا يثبت بها حكم انتهى والوجه ثبوت الاستحباب من باب الاحتياط ولكن لا من باب التسامح في
ادلة السنن دون الاستحباب الشرعي حجة القول الرابع روايتان احديهما صحيحة داود بن النعمان قال سئلت اباعبد الله ع عن التيمم قال
ان عمارا اصابته جنابة فتمعك كما تتمعك الدابة فقال له رسول الله ص وهو يهزء به يا عمار تمعكت كما تتمعك الدابة فقلنا له كيف التيمم فوضع
يده على الارض ثم رفعها فمسح يديه فوق الكف قليلا والثانية رواية ابي ايوب الخزاز قال سئلته عن التيمم فقال ان عمارا اصابته جنابة
فتمعك كما تتمعك الدابة فقال رسول الله ص يا عمار تمعكت كما تتمعك الحمار فقلت له كيف التيمم فوضع يده على الارض ثم رفعها فمسح
جبهته ثم مسح فوق الكف قليلا وتقريب الدلالة موقوف على الاغماض عن اطلاق لفظ التيمم في السؤال والاجابة انطباق الجواب عليه
وجعل المورد مما يقتضي اختصاص الحكم المذكور في الجواب به ونفيه عن غيره حتى يوجب اعتبار ما فوق الكف في التيمم الذي هو بدل
عن الوضوء او على ضم اصالة عدم وجوب مسح ما فوق الكف في الوضوء لمكان الشك فيه او على حمل الاخبار التي وقع فيها الاكتفاء
بالكف على التيمم الذي هو بدل من الوضوء جمعا بين طائفتي الاخبار وكيف كان فقد اجيب عن الاستدلال تارة بعدم صلاحية الروايتين
المذكورتين لمعارضة ادلة القول الاول واخرى بان ادخال الرفع في المسح يستلزم المسح فوق الكف بقليل فيكون مسح ما فوقه من
باب المقدمة وربما يحتمل ذلك في كلام ابن بابويه ايضا فلا خلاف وثالثة بان الراوي رأى الامام ع ماسحا من اصل الكفين
فتوهم المسح من بعض الذراع وفيه بعد واحتمال ان يكون قليلا صفة لمصدر محذوف اي مسحا قليلا اي غير مبالغ في ايصال الغبار
الى جميعها او فوق الكف بمعنى ظهرها وقد تبين من جميع ما ذكر ان الحق هو القول الاول تنبيهات الاول ان محل المسح في الكفين
ظهورهما لا بطونهما صرح به غير واحد من القدماء والمتأخرين ونسب الى الاكثر تارة والى المشهور اخرى وان عليه جمهور الاصحاب
كما عن المهذب والذخيرة بل في ك ان ظاهر كلامهم ان هذا الحكم مجمع عليه بين القائلين بتخصيص المسح بالكف انتهى وفي الانتصار
نسبته الى الامامية وعن كشف الرموز نسبته الى عمل الاصحاب بل هو مقتضى معقد المحكي عن الامالي بالنسبة الى ما مضى من مشايخنا والحجة
على المدعى مضافا الى الاجماع الظاهر والمحكي عن جملة من العبارات حسنة الكاهلي قال سئلته عن التيمم قال فضرب بيده على البساط فمسح بها
وجهه ثم مسح كفيه احديهما على ظهر الاخرى وعدة صحيحة غير واضحة بعد الانجبار بالعمل وبها يقيد الاطلاقات المتضمنة للكف لو
فرض ظهورها في العموم وهو ممنوع خصوصا مع تضمن اكثرها فعل المعصوم ع دون قوله ومن المعلوم ان الفعل مجمل وربما يؤيد
المدعى بقول الصادق ع في حسنة ابي ايوب الخزاز من انه مسح فوق الكف قليلا بناء على ان المراد بالقليل المسح الخفيف في مقابل الشديد
الثاني انه يجب ان يكون المسح بباطن كل من الكفين فيمسح بباطن اليسرى ظهر اليمنى ثم يمسح بباطن اليمنى ظهر اليسرى من الزند اليها كما صرح
به جماعة ونسبه في الذخيرة الى الاصحاب وصرح في الرياض وغيرها بدعوى الاجماع عليه مضافا الى ما نبه عليه غير واحد من ان
المتبادر من الاخبار البطن في الماسح والظهر في الممسوح والى التصريح به في الخبرين احديهما حسنة الكاهلي ثم مسح كفيه احديهما على
ظهر الاخرى وثانيهما الموثق المروي عن مستطرفات السرائر ثم مسح بكفيه كل واحدة على ظهر الاخرى ويؤيدهما الرضوي وبما ذكر يقيد
اطلاق سائر الاخبار على تقدير وجوده ويخصص عموم الاية لو سلم عمومها وبالجملة لا اشكال في المسئلة وعلى ذلك لو مسح بالظهر
اختيارا او بالزام يجزء كما صرح به بعضهم ولو تعذر لعارض المسح بالبطن في الوجه او اليدين اجزء المسح بالظهر كما عن الذكرى وجامع
المقاصد و ك والكشف وهو جيد حيث لا يتمكن من تولية الغير المسح ببطن يده واما مع التمكن منها فهل يجب المسح بالظهر من غير تولية
كما هو مقتضى اطلاق الكتب المذكورة او يجب التولية او يتخير بين الامرين او يجبان معا وجوه احوطها الاخير واقواها الاول
لعموم الاية والاخبار فيقتصر في التخصيص المخالف للاصل على المتيقن الثالث انه صرح جماعة بانه يجب الابتداء بالزند ونسبه في

الى ان ذلك الحكم مجمع عليه بين القائلين بعدم جواز الاستيعاب انتهى وفي ... ان ظاهر كلامهم

الذخيرة الى ظاهر اكثر الاصحاب واستفاد بعضهم من ظاهر المتن والنافع والتبصرة وغيرها عدم وجوبها والكلام فيه كما في الوجه وامر الاحتياط واضح وعلى القول الاول لو تكلف لطلب التيمم الرابع انه لو قطع ماسح الكفين كيفية مخصوصة فيجوز ان يمسح بالاصابع وبكل من طرفي اليد كما صرح به بعضهم الخامس انه يجب ادخال جزء من غير محل الفرض في المسح من باب المقدمة كما صرح به جماعة نظرا الى وجوب المقدمة العلمية وربما دل عليه صحيحة داود بن النعمان وحسنة ابي ايوب الخزاز المتقدمتان السادس انه لو كان له يد زائدة فالكلام في وجوب مسحها هو الكلام في وجوب غسلها في الوضوء السابع انه لو مسح الاعضاء باليد الزائدة ففي الاجزاء وجهان اوجههما الثاني ولو اشتبهت بالاصلية وجب المسح بهما لاشتغال الذمة بالتيمم قطعا فيجب اليقين بالخروج عن عهدة التكليف به ولا يحصل الا بالمسح بهما الثامن انه لو قطع بعض شيء من مواضع المسح يجب مسح ما بقي منه لان وجوب مسحها به منوط بالامكان حسبه ونعمل بالمطلقات لو قلنا بان تقييدها ناظر الى الصورة امكان الاتيان بالمقيد فيبقى المطلقات على حالها مع عدم الامكان ونعمل بها عند الميسور لو قلنا بان المقيد والمقيد تكليف واحد متعلق بمركب فيأتي بالجزء الميسور عند سقوط الجزء المعسور ولو لم يبق منه شيء سقط مسحه وكفى مسح سائر الاعضاء الميسور وربما علل باستصحاب وجوبه واصالة عدم الارتباط بين مسح الاجزاء ولا يخفى سقوطه لوضوح ان المجموع عبادة مركبة فلا يجري الاستصحاب لعدم الارتباط الرابع من واجبات التيمم الترتيب بان يضرب بيديه على الارض اولا ثم يمسح الوجه ثم يمسح ظاهر الكف اليمنى ثالثا ثم يمسح ظاهر الكف اليسرى رابعا ولم يحك احد خلافا في المسألة وان قال في كشف اللثام ان بعض كتب الاصحاب خال عن الترتيب مطلقا كالمصباح ومختصره والجمل والعقود والهداية وكالفقيه في بدل الوضوء وبعضها خال عنه بين الكفين كالمقنع وجمل العلم والعمل والسرائر والمراسم والشرائع انتهى لان ذلك ليس خلافا في المسألة ومن هنا قال في المنتهى واما وجوب الترتيب فهو مذهب علمائنا اجمع وقال في التذكرة الترتيب واجب في التيمم يبدأ بمسح الوجه ثم بالكف اليمنى ثم باليسرى فلو عكس وجب ان يعيد على ما يحصل معه الترتيب ذهب اليه علماؤنا واهل البيت انتهى ووصفه في ك بانه مما اجمع عليه الاصحاب مضافا الى الاجماع المركب بين الترتيب هنا وبين المائية كما عن السيد في الناصريات التصريح به مضافا من جميع ذلك الوثوق بقيام الاجماع ووضوح الحجة بذلك ويدل عليه ... وربما استدل في المقام بوجوه اخر منها قاعدة الاشتغال وفيه ما عرفت غير مرة من ان البناء عند الشك في الشرطية او الجزئية على البراءة ومنها الآية الكريمة وتقريب الاستدلال بها من وجوه احدها ما ذكره العلامة في التذكرة من ان الواو للترتيب عند الفراء وفيه ان توجه المنع عليه جلي بل الواو لمطلق الجمع ثانيها ما في التذكرة ايضا من ان التقديم لفظا يستدعي سببا لاستحالة الترجيح من غير مرجح ولا سبب الا التقديم وجوبا وفيه انه ممنوع ايضا وثالثها انه يتضمنه ظاهر وروده من قوله ابدؤا بما بدأ الله سبحانه واورد عليه بوجهين احدهما ان الرواية مرسلة لا تصلح للحجية وثانيهما منع عمومها بحيث يشمل جميع المواضع انه محل الوضوء كما قيل ومنها اشتمال التيممات البيانية على ذلك الترتيب لتضمن اخبارها الحاكية لها الفاء او ثم الدالتين على الترتيب بين الضرب والمسح كما في بعضها او بينه وبين الوجه واليدين كما في بعض اخر او بينها وبين اليدين كما في ثالث ويمكن المناقشة فيه بانه لا اثر في نقل الترتيب على الوجوب لاحتمال كونه احد فردي المخير فيه فانه لا يخلو من نوع ترتيب ولا يمكن الجمع فلا نعلم كونه جزءا من البيان واشتمال بعضها على قوله هذا التيمم لا ينافي ما ذكر ومنها قاعدة البدلية لان التيمم بدل عن الوضوء والغسل والاصل اشتراك البدل والمبدل منه في جميع الاحكام الا ما خرج وقد وجب الترتيب فيهما وخروج البدل غير معلوم وانت خبير بتوجه المنع الى الاصل المذكور كما تقدم سابقا ومنها ما ذكره بعضهم من الرضويين المنجبرين المتضمن احدهما لفظة الفاء والآخر لفظة ثم الدالتين على التعقيب وفيه ما عرفت سابقا من ان اعتبار في الانجبار بالشهرة كون الجماعة مستندين الى ذلك الخبر الضعيف ولم نعلم وجود كتاب الفقه الرضوي عند القدماء حتى يستندوا اليه وفروع الاول لا اشكال في ان التيمم الخالي عن الترتيب المذكور لا يكون مجزيا سواء اخل به عمدا او سهوا والجاهل المقصر حكمه حكم العامد الثاني لو قدم ما يجب تأخيره كما اذا قدم اليسرى على اليمنى او اليمنى على الوجه اعاد على ما يحصل معه الترتيب ولا يبطل بذلك تيممه ان لم يكن وقوع الفصل الذي في الاثناء مخلا بالفور وقد صرح بذلك جماعة الثالث ان الترتيب هل هو شرط واجب فاذا اخل به يأثم ولا يفسد التيمم او انه شرط فلا يفسد بذلك الذي صرح به المصنف في المعتبر هو الثاني وان لم يصرح بلازمه قال الترتيب شرط في التيمم قال الشيخان وعلم الهدى انتهى والذي يظهر من بعض من تأخر هو الاول ولم اقف على ذلك ببرهان لكن لا اشكال في كون مراعاة لوازم الجزئية احوط وقد حررنا في الاصول ان ليس في دوران الامر بين كون شيء جزءا وبين كونه شرطا اصل كلي يعتمد عليه فيجري اصل البراءة بالنسبة الى الآثار الزائدة في كل واحد كما لا يذكر فيه امور الاول انه قال في المقاصد العلية في عداد واجبات التيمم السادس

نزع الحائل بين الماسح والممسوح او بين الارض والبشرة حال الضرب كالخاتم مع الامكان ومع عدمه كالجبيرة يمسح بها وعليها كالطهارة المائية
قال في كشف اللثام ويجب ان ينزع خاتمه وشبهه للضرب والمسح على اليدين لوجوب الاستيعاب وان تعذر فكالجبيرة واشباهها سبقها
فذلك لجماعة ويتجه ما فيه لتوقف [illegible] ويدل عليه ظواهر الكتاب والسنة وقاعدة الاشتغال وربما يدعى ظهور الاتفاق عليه ومن الحائل
الوسخ الكائن على ظهر اليدين مثلا اذا كان خارجا عن العادة فيجب ازالته واما المعتاد فان صدق معه اسم المسح على اليد حقيقة فلا يجب
ازالته وكذا لا يجب ازالة اللون كلون الحناء ونحوه فانه ليس من الحائل عرفا قطعا بل قد يجب ازالة الوسخ الذي تحت الاظفار اذا كانت
طويلة ولا نفس الاظفار اذا كانت طويلة وان خرجت عن المعتاد والشعر المعتاد الكائن في الممسوح لا يجب ازالته ولا تخليله سواء كان خفيفا
او كثيفا كما صرح به بعضهم واما الشعر المسترسل على الجبهة فان كان يسيرا قليلا بحيث لا يمنع من صدق المسح على تمام الجبهة لم يجب ازالته ولا تخليله
والا وجب احد الامرين ولو كان على احد الاعضاء الممسوحة جبيرة فان امكن نزعها وجب والا مسح عليها كما في الطهارة المائية وقد صرح
به جماعة ويقتضيه قاعدة الميسور ونحوه مما دل على وجوب المسح على الجبائر في الطهارة المائية وقاعدة الاشتغال ولا يجب اعادة الصلوة التي
صليها بالتيمم الذي مسح على الجبائر لانها وقعت على الوجه المأمور به وكان الامر واقعيا اضطراريا ومقتضى القاعدة حينئذ هو الاجزاء و
الكلام في وجوب اعادة تيممه بعد نزع الجبائر او البرء قد استقصي والكلام في اعادة الوضوء لو مسح على الجبيرة كما عن المنتهى التصريح به
وعن الدروس التصريح بعدمه سبقا التيمم وعن الذكرى التوقف فيه وسبيل الاحتياط واضح الثاني ان المباشرة بنفسه واجبة لجماعة والحجة
فيه ولهذا نفى عنه الريب في ك وصرح بالاجماع جماعة مضافا الى ان الاصل في خطاب شخص خصوصا او عموما والى انه مقتضى
الاحتياط وقد يتمسك بقاعدة الاشتراك لكن التمسك بها موقوف على ثبوت وجوبها في حق الحاضرين ولا يثبت الا بما مر ودليل بانتهائه
الى ثبوتها في حقنا ولو تعذرت استنابة في الافعال عند علمائنا كما في ك وعند الاصحاب كما عن الذخيرة وبغير خلاف عند بعضهم وان
قال في ك لم اقف فيه على دليل يعول وحكي مثله عن الذخيرة ويدل عليه مرسلة ابن ابي عمير يؤمم المجدور والكسير اذا اصابتهما الجنابة ومرسلة
الفقيه المجدور والكسير يؤممان ولا يغسلان وفي رواية محمد بن سكين ان فلانا اصابته جنابة وهو مجدور فغسلوه فمات فقال قتلوه
الا سألوا الا يمموه ويعيد الجنابة فيها مما عرفت وامره بالتمام للمطلوب وربما يستدل على المطلوب بوجه اخر حكي عن بعض المتأخرين لو لم
المباشرة في التيمم ح لزم احد امور ثلثة اما سقوط التكليف بالصلوة ونحوها من العبادات المشروطة بالطهارة من الحدث راسا او جواز
الاتيان من غير طهارة او كون الطهارة غير التيمم والوضوء والغسل وجميع ذلك باطل اما الاول فلوجهين احدهما استصحاب وجوب الصلوة
ونحوها واستصحابه وان تخصص بصورة خاصة كما لا يخفى الا انه لا قائل بالفصل بينها وبين غيرها الذي يجري فيه استصحاب الوجوب
وهو وان كان معارضا لاستصحاب الوجوب الا انه مرجوح بالنسبة اليه لان المثبت مقدم على النافي مع اعتضاد استصحاب الوجوب بجهات
اخر من عمل الاصحاب ونحوه وثانيهما اطلاق الامر بالصلوة ونحوها مما هو مشروط بالطهارة واما الثاني فلعموم ما دل على شرطية
الطهارة من قوله ع فيما روي عنهما لا صلوة الا بطهور ونحوه واما الثالث فللقطع بانه لا طهارة الا المفروض ويمكن المناقشة فيما ذكره
من الاستصحاب بانه قد تبدل الموضوع فان الواجب انما كان هي الصلوة المقيدة بالطهارة فاستصحاب وجوبها بعد زوال قيدها
غير سديد بل [illegible] عليه [illegible] وانت خبير بان فعل الغير كيف يتصور العمل من المكلف بنفسه لا مباشرة ومن
فعله ثم ان المتولي للنية هو المكلف نفسه كما صرح به جماعة معللين بانه قادر عليها وهذا التعليل يبنى على انهم جعلوا النية من جملة
افعال التيمم وانها تتعدد بتعدد [illegible] من الافعال ويقتضي [illegible] عدم لزوم الاتيان بها على وجه المباشرة بحكم قاعدة الميسور و
الاولى عندي ان يترك التعليل بوجه [illegible] الى النية خارجة عن التيمم وغيره من العبادات فيقال ان المكلف قد خوطب بالامر
بالتيمم ومقتضاه المباشرة وحيث لم يتمكن منها امر بتحصيله بالتسبيب وبفعل الواسطة فالمامور بالتيمم ح هو العليل الذي يحصله
بفعل الغير وهو انما يجري عن فعله من جهة انه يحصله بفعل الغير ولا بد من ان ينوي المخاطب العليل دون غيره ويدل عليه ما قلناه من
ان المطلوب بفعل الغير مطلوب منه بجعله فعل نفسه [illegible] لو نوى الغير [illegible] اذ لم يكن مجزيا وفي جامع المقاصد ما لفظه ولو نويا كان
اولى ولا باس بما ذكره لانه احوط لان الفعل ينسب الى الفاعل العامل وباعتبار استنابة العاجز اياه الى العاجز ومع [illegible] بيد نفسه وبيد
العليل او بفعل [illegible] ان النائب يضرب بيدي نفسه ويمسح بها جبهة العليل ويديه ولم نقف على قائل به وربما ينافي
ظاهر الكتب المطلقة لجواز الاستنابة وفيه نظر لانهما احكاه جماعة عن ابن الجنيد قال يضرب الصحيح بيديه ثم يمسح بهما يدي العليل

في احكام التيمم

في الذكرى بعد حكايته عنه ولم نقف على مأخذه ثم انهما اختاره جماعة منهم الشهيد في الذكرى قال والاقرب انه يضرب بيدي العليل ان امكن والا فبيدي نفسه ولا يحتاج الى النفض بهما بيدي العليل رابعها ما في كشف اللثام حيث قال فيه ثم انه يضرب بيدي العليل ان امكن ويمسح بهما اعضائه والا ضرب بيدي نفسه ومسح بهما اعضائه الا ان يفرض تعذر ضرب يدي العليل على الارض وامكان مسحها باعضائه فلا يبعد وجوب ضرب الصحيح يده على الارض ثم ضربها على يدي العليل ثم المسح بيدي العليل على اعضائه كما قال ابو علي يضرب الصحيح بيديه ثم يضرب بهما يدي العليل وفي الذكرى لم نقف على مأخذه قلت المأخذ على ما فرضناه واضح انتهى ما في كشف اللثام وربما يناقش فيه مع بعد الفرض بعد صدق المسح ح بالارض لما يماس ضرب بها به كما انه يناقش فيما ذكره الشهيد ومن تبعه باصالة البرائة عن تلك الكيفية الخاصة بل لعل اطلاق الامر بالتولية يقتضي خلافه ان لم يكن ظاهرا في مباشرة المتولي بل قد لا يجزي بيد العليل لعدم استناد المسح اليه بسبب ذلك فيكون بالنسبة الى العامل كالمسح بالة اجنبية كل ذلك مع تركهم هذا التفصيل في الطهارة المائية بل ظاهرهم استدلاله بما هناك من امر الصادق ع الغلمة في الليلة التي كان فيها شديد الوجع بحمله وتغسيله فحمل ووضع على خشبات وغسل ع ايضا الظهور في تمكن الغلمة من مباشرة بعض الغسل بيده هذا والمسئلة في غاية الاشكال لخلوها عن النص الصريح ولعل ما حكيناه عن كشف اللثام هو الاقرب والاحوط هو الجمع بين الكيفيتين ولو نوى الغير ولم يكن باذن المكلف لم يجز ولا يعتبر في الاذن لفظ خاص بل يكفي كل ما افاده من الالفاظ بل يكفي الاشارة وكل ما دل عليه قولا وفعلا وفي كفاية مجرد العلم بالرضا اشكال اقربه بعضهم الاول والوجه هو الثاني ولو توقف الاعانة على بذل مال وجب ان يبلغ ما بلغ ما لم يكن مضرا بحاله لوجوب تحصيل مقدمات الواجب المطلق ما دام باقيا على اطلاقه ولو قدر على المباشرة في بعض الافعال دون بعض تخير لا نما لا يقدر عليه ويلزمه المباشرة فيما يقدر عليه ولا اشكال في معك الاعضاء مع القدرة على الضرب ومسح الاعضاء الثلثة ويدل عليه ما دل على وجوب الضرب والمسح من النصوص والفتاوى بل الاجماع وان تعذر الضرب والمسح واستنابة الغير فقد صرح جماعة بجواز المعك واحتج له في الذكرى بقوله ع الميسور لا يسقط بالمعسور ثم صرح بانه يمكن تقديم المعك على نيابة الغير قال وهو يجيء عند من لم يعتبر الضرب من الافعال وفي كشف اللثام ولو معك وجهه اي جبهته في التراب لم يجز وان حصل النقل او حكم لوجوب مسحها والكفين الا مع العذر لا من ضرب الكفين او مسحهما بالجبهة فيجزي المعك وهل يقدم على التولية وجهان اوجههما التقديم خصوصا اذا كان الصعيد بمنزلة الماء لا من الافعال انتهى الثالث انه صرح جماعة من القدماء والمتأخرين بوجوب الموالاة في التيمم واستدلوا عليه بوجوه الاول قاعدة الاحتياط وفيه اولا ان الشك هنا يرجع الى الشك في شرطيتها ونحن نقول ح بالبرائة وثانيا انها تدفع باطلاق الادلة وقد يورد عليها باندفاعها بقاعدة البدلية في الغسل لعدم وجوب الموالاة في الغسل بل في الوضوء ايضا لعدم اعتبارها على النحو المعتبر هنا ولا يخفى عليك اندفاعه لما عرفت من قاعدة البدلية وكان مراده بعدم اعتبارها على النحو المعتبر هنا هو كون الموالاة في الوضوء عبارة عن عدم جفاف العضو السابق عند الاشتغال بالعضو اللاحق والا فان فسرت في الوضوء بالمتابعة العرفية صارت هيهنا على النحو المعتبر هناك الثاني انه قال في المنتهى قال علمائنا الموالاة واجبة في التيمم خلافا للجمهور وقال في الذكرى الواجب السابع الموالاة ذكره الاصحاب وقال في ك والموالاة وقد قطع الاصحاب باعتبارها وحكى مثله عن الذخيرة وفي ق وجب لا اصحاب هنا الموالاة انتهى وحكي مثله عن شرح الدروس وصرح في جامع المقاصد بالاجماع وحكى التصريح به عن روض الجنان ايضا فيمكن تحصيل الاجماع بملاحظة مجموع ذلك ولا ينافيه عدم ذكرها في جملة من كتب الاصحاب لان السكوت عن الشيء لا يدل على نفيه بواحدة من الدلالات الثالث انه يجب تأخير التيمم الى اخر الوقت والاتيان به في اخره يستلزم الموالاة وفيه اولا انا لا نقول بوجوب التأخير مطلقا وثانيا انه مبني على التضييق فما لم التضييق ولم يثبت التضييق بهذا المقدار وثالثا ان وجوبها ح خارج عما نحن فيه بل يكون ح كوجوب الموالاة في الغسل عند التضيق واين هذا من وجوبها الشرطي الرابع ما ذكره بعضهم من اية التيمم وتقريب الاستدلال بوجوه احدها تضمنها الامر بالمسح والامر مفيد للفور اما لغة او شرعا فيكون الاتيان بكل من مسح الوجه ومسح اليد اليمنى ومسح اليد اليسرى فوريا فلا يتم الاتيان بذلك فورا الا على وجه الموالاة وفيه اولا منع من كون الامر مفيدا للفور كما حقق في محله وثانيها ما ذكره في المنتهى بقوله اوجب علينا التيمم عقيب ارادة القيام الى الصلوة ولا يتحقق الا بمجموع اجزائه من المسح على الوجه والكفين فيجب فعلها عقيب الارادة حسب الامكان بان يأتي باحدها ثم يعقبه بالباقي بلا فصل لدلالة الفاء على التعقيب بلا مهلة وفيه اولا ان المراد بالتيمم هنا المعنى اللغوي وهو القصد لا التيمم بالمعنى الشرعي وقد صرح بهذا الاية في ك والذخيرة وثانيا ان المكلف

كتاب الطهارة

اراد التيمم في اول الوقت يجوز له التاخير ولا يجب عليه البدار اتفاقا ولو كان المراد بالفاء هنا التعقيب بلا مهلة لزم عدم جواز ذلك وثالثها انا
نمنع من كون الفاء الجزائية مفيدة للتعقيب بلا مهلة على ان الظاهر ان لا يتم منا ترتيب الشرطية وعدم جواز الدخول في الصلوة بدون
الطهارة وثالثها ما ذكره بعضهم من انه يدل عليه العطف بالفاء وهو لا يتم لعدم الدلالة لها على التعقيب بلا مهلة في مسح
الوجه ويلزم فيما عداه بضميمة عدم القول بالفصل واورد عليه في الذخيرة بقوله ولقائل ان يقول لو كانت الفاء هنا بمعنى التعقيب
بلا مهلة لزم وجوب المسح بالوجه واليدين مع بعد القصد وهو باطل فاحتيج الى ان يراد ان الفورية في مسح اليدين غير مراد اتفاقا
فيبقى مسح الوجه على ظاهره من الفورية وليس هذا التاويل المستلزم لاختلاف المعطوف والمعطوف عليه في الفعل العامل فيهما اقرب
من ان يراد ان الفاء هنا منسلخة عن معنى الفورية والمقصود منه محض الترتيب وبالجملة لا بد في ترجيح احد المجازين على الاخر من دليل
واورد عليه ايضا بانها تفيد المدعى لو كان المراد بالتيمم هو الضرب على الصعيد دون ما اذا كان المراد به المعنى اللغوي الذي هو القصد
فلا يلزم وجوب الضرب ولا المسح بعد القصد بلا فصل فيكون الفاء منسلخة عن معنى التعقيب قطعا دون ما اذا اريد به المعنى الشرعي
لان الفاء تكون حينئذ تفصيلية ولا تفيد التعقيب اصلا الخامس ما ذكره الفاضلان والشهيدان والمحقق الثاني من ان التيمم البياني
عن النبي ص واهل بيته ع وقع فيه فيجب المتابعة للتاسي وفيه ان التاسي انما يجب فيما يعلم وجهه وهو منتف هنا اذ من الجائز
ان تكون المتابعة اتفاقا وقعت فيها لا لاعتبارها بخصوصها ولا يفيد قوله ع هذا التيمم في بعض الاخبار لعدم معلومية كون الموالاة
جزء من التيمم وربما يدعى ان كثيرا من الاخبار المتضمنة لحكاية التيمم ظاهرة في عدم المتابعة لتضمنها العطف بثم الدالة على عدم
الفورية لكونها موضوعة للتراخي وفيه نظر لان جملة من الاخبار تضمنت العطف بالفاء الدالة على التعقيب بلا مهلة باجماع اهل
العربية كما ادعاه جماعة فالوجه انه لا دلالة في اخبار التيمم البياني على شيء من الطرفين لتعارض الطائفتين المشتمل احديهما على الفاء
والاخرى على ثم انه لم نقل ان الاولى اظهر من الثانية لكن من جهة كثرة استعمال ثم في التعقيب بلا مهلة بخلاف الفاء فانها لا تستعمل
في التراخي فالعمدة في المسئلة هو الاجماع تنبيهات الاول ان المراد بالموالاة هي المتابعة العرفية كما صرح به جماعة دون
الحقيقية فلا يضر التراخي اليسير الذي لا ينافي التوالي عند اهل العرف والمستند في ذلك مضافا الى ما قيل من ظهور اتفاقهم على ذلك
بعد الاشارة الى الخلاف ممن شانه بيان الخلاف ان العمدة في اصل مسئلة وجوب الموالاة هو الاجماع كما عرفت ولم يثبت الاجماع في
غير هذه الصورة ومقتضى اطلاق الاوامر بالتيمم والمسح في الكتاب والسنة في غير هذه الصورة سليمة وكذا اصالة البراءة على القول
بجريانها في امثال هذه المسائل ويؤيده خلو النصوص عن الاشارة الى الموالاة الحقيقية وان عمل المسلمين قديما وحديثا على عدم اعتبارها
وربما يوجب حملها عليها الثاني ان الظاهر عدم الفرق في وجوب الموالاة بين ان يكون التيمم بدل الوضوء او بدل الغسل وهو ظاهر
الاطلاق منهم وعن نهاية الاحكام احتمال عدم وجوبها فيما كان بدلا عن الغسل وجزم به في الدروس حيث قال وان كان بدلا من غسل
فجواز تفريقه اشبه لعدم وجوبها في المبدل منه باعتبار تنزيل التراب بمنزلة الماء وفيه اولا انا نمنع من فقدانها في المبدل منه وثانيا
انها على تقدير تسليمها لا تقاوم الاجماع هنا ولكن وجوب الموالاة مطلقا منوط باليسر فلو لم يتمكن منها او تعسرت عليه سقط
الثالث انه اذا اخل بالموالاة عمدا اختيارا هل يبطل تيممه فتكون الموالاة شرطا كما صرح به جماعة بل قيل انه ظاهر معقد الاجماع
المحكي وظاهر ما عن نهاية الاحكام في خصوص بدل الوضوء او لا يبطل بتركها ولو عمدا مطلقا وان اثم بتركها قال في الروضة وهل
يبطل بالاخلال بها او ياثم خاصة وجهان وعلى القول بمراعاة الضيق فيهما يظهر قوة القول الاول والا فالاصل الصحة انتهى
ويظهر من الذكرى التوقف لانه قال فيها ولو اخل بها وان طال الفصل امكن البطلان وعدمه لحصول الواجب فيحتمل الصحة وان اثم في اصل التيمم
مع علمها انتهى وينبغي على منواله في الحجة القول الاول وجوه اولها وثانيها قاعدة الاحتياط وقاعدة البدلية وقد تقدم
ما فيهما مكررا ثالثها ان الموالاة انما وجبت في التيمم باعتبار وجوب تاخيره الى اخر الوقت كما صرح به جماعة وقضية ذلك كونها
شرطا مطلقا لا واجبة مقيدا ويتجه عليهما اورده بعض المحققين من ان وجوب رعاية ضيق الوقت لا يستلزم وجوب الموالاة
لانهم ارادوا به رعايته كما صرح جماعة تاخير التيمم الى ان يبقى مقدار فعله مع باقي الشرائط المفقودة والصلوة تامة الافعال
علما او ظنا وعلى هذا فلا يجب التاخير عن باقي شرائط الصلوة ويجوز ان يشتغل بين اجزاء التيمم ببعض افعاله في تلك الشرائط
فلا يجب تحصيل الموالاة مع عدم الاخلال برعاية ضيق الوقت وايضا يمكن ان يظن اولا ضيق الوقت ويظهر بعد الشروع في التيمم

سعته وعلى هذا فيمكن الاخلال بالموالاة بتأخير باقي التيمم الى ان يتضيق الوقت فوجوب رعاية ضيق الوقت لا يدل على وجوب الموالاة
على وجه الكلية وايضا الظاهر ان المعتبر ضيق الوقت بالنسبة الى ما يريد من كيفية المشروط طولا وقصرا او لا يجب رعاية
ضيق الوقت بحيث لا يبقى الا ما يسع اقل الواجب وعلى هذا فيمكن ان يشرع في التيمم لضيق الوقت بالنسبة الى ما اراده من
طول الصلوة ثم يبدو له فيبني على القصر فانه يمكن الاخلال بالموالاة مع رعاية الوقت الرابع ان الوجه في وجوب الموالاة
هو كون الامر المبيحة الواجبة للتيمم كما تقدم اليه الاشارة وهذا يستلزم توقف صحة التيمم على الموالاة اذ بدونها لم
يكن المكلف اتيا بالمامور به على وجهه فيفسد اذ ذلك معنى الفساد في العبادات وفيه انا لا نفهم وجها للاستلزام الا ان يبنى
على كون الامر بالتيمم للفور وقد عرفت ما فيه الخامس ان اكثر ما يجب في التيمم وساير العبادات انما هو من قبيل ما يتوقف عليه
صحة التيمم اما لكونه جزءا او شرطا بل نقول ان وجوب شيء فيها تعبدا بمعنى انه لا يترتب على تركه سوى الاثم غير معهود فيجب ان يكون الموالاة
مما يتوقف عليه صحة التيمم عملا بالاستقراء وفيه انا نمنع من حجية الاستقراء في الاحكام الشرعية حجة القول الثاني وجهان الاول
اطلاقات الاوامر بالتيمم وبما يجب فيه من انواع المسح واورد عليه اولا بانصرافها الى الصورة المتوالية لغلبتها وندرة غيرها وفيه
نظر وثانيا بلزوم تقييدها بادلة القول الاول وهو جيد ثانيهما ان المتبادر من قولهم في معقد الاجماع يجب الموالاة انما
هو الوجوب مستقلا دون الوجوب الشرطي باعتبار الجزئية والشرطية وضعفه ظاهر ضرورة ان الظاهر من العبارة الواقعة في مقام
بيان كيفية العبادات انما هو الوجوب الشرطي كما هو الحال في نظائره مما نحن فيه من واجبات التيمم من الترتيب ونحوه حجة القول الثالث ان
الموالاة واجبة في الوضوء والغسل فيجب ان يكون بدلهما كذلك لاصالة الاشتراك ولا يخفى ضعفه خصوصا بعد قيام الاجماع
على اعتبار الموالاة مطلقا فالحق هو القول الاول والعمدة فيه هو الاجماع بل ربما يدعى ان الموالاة المعتبرة في التيمم مما ينتفي بانتفائها
هيئة التيمم فيبطل لذلك اذ لا يعقل معنا لها المعتبر في الوضوء الا بملاحظة تقدير الجفاف لو كان ماء كما عن الدروس والمتابعة
الحقيقية مقطوع بعدمها فيبقى المتابعة العرفية التي بانتفائها ينتفي الاسم واورد عليه بعض من تاخر اولا بمنع الملازمة بينها وبين
الهيئة الماخوذة في التيمم وثانيا بانه لم يظهر لاعتبار الهيئة والصورة محصل في شيء من العبادات بل هيئتها تابعة لامرها اطلاقا او
تقييدا الرابع انه هل يعتبر في التيمم طهارة محل المسح من الوجه واليدين مع امكان ازالة النجاسة او لا اختلفوا فيه على قولين فصرح
بالاول جماعة منهم الشهيد في كتبه والمحقق الثاني ره في جامع المقاصد وغيرهما وعن الكفاية انه المشهور بين المتاخرين
لكن في ك ان المصرح باعتبار ذلك قليل من الاصحاب الا ان الاحتياط يقتضي المصير الى ما ذكروه انتهى وزاد جماعة التصريح
باعتبارها في الماسح ايضا ومنهم العلامة الطباطبائي ره في منظومته ولعله مراد السابقين ايضا وان قصرت عبارتهم عنه و
عن الشهيد ره في حاشية القواعد الاجماع على طهارة اعضاء التيمم وصرح بالثاني فيما حكي عن بعض المتاخرين وقال في الجواهر و
اما اشتراط طهارة الماسح اختيارا مع عدم التعدي في الجبيرة ومع لصوق التراب كما لو جرح بعد الضرب وباشتراط طهارة الممسوح من
الجبهة وظاهر اليدين فلم اعثر على مصرح منه بشيء من قدماء الاصحاب انتهى ونسب هذا القول الى ظاهر القواعد والمنتهى و
الذخيرة وهو ظاهر مجمع الفائدة وك والحدائق وعليه ينطبق ما عن حواشي السيد عميد الدين من انه اذا كانت النجاسة غير
متعدية جاز التيمم وان كانت يداه نجستين والمحكي عن ابن جنيد انه اشترط احد الامرين من الطهارة او الجفاف بحيث لا يتعدى
حجة القول الاول وجوه احدها قاعدة الاحتياط وفيه ما عرفت مكررا من ان الاصل في امثال المقام هو البراءة وثانيها وثالثها
ما تمسك به في الذكرى في قوله يشترط طهارة موضع المسح من النجاسة لان التراب ينجس بالملاقاة فلا يكون طيبا ولمساواة اعضاء
الطهارة المائية واعترضه في ك بعد الاشارة فقال ولا يخفى ان الدليل الاول اخص من المدعى والثاني قياس محض ومقتضى
الاصل عدم الاشتراط انتهى وربما اجيب عن الثاني بانه من باب عموم المنزلة لا القياس وانت خبير بان العموم على وجه يشمل مثل
ما نحن فيه ممنوع ورابعها الاجماع المحكي عن الشهيد ره المعتضد بالقطع بالاشتراط من المحقق الثاني الذي هو من اهله ولا يخفى
ان هذا ايضا غير مجد لانا لا نرى ان الاجماع المنقول حجة تعبدا بل من باب الوثوق ولا اقل من الظن بناء على اعتباره من باب
الانسداد وقد عرفت سكوت جماعة ومخالفة اخرين فلا يحصل به الظن فكيف بالوثوق حجة القول الثاني الاصل واطلاق الادلة و
قد يناقش في الاطلاق بانصرافه الى خصوص طهارة المحل لغلبتها وفيه نظر واضح والاقوى هو القول الثاني وطريق الاحتياط لا يخفى

غير خفي وقد اجاد في كشف اللثام حيث قال بعد نقل الاشتراط عن الشهيد ره ولا اعرف له دليلا عليه الا وجوب تأخير التيمم الى الضيق ووجوب
تقديم الازالة كسائر الاعضاء ان كانت النجاسة مما لا يعفى عنها الكثرة حكي الاجماع في حاشية الكتاب انتهى واورد عليه بان الدليل الذي
اشار اليه في جزاء الاستثناء ناظر الى ما هو خارج عما نحن فيه من الاشتراط للتيمم من حيث هو مضافا الى انه لا يتم على المختار من جوازه
في السعة الموقتة او مع عدم الرجاء وكذا لا يتم في التيمم لغير الموقتة مما لا يعتبر فيه الضيق وانت خبير بسقوطه لانه لم يظهر من كلامه الاعتماد
وعلى الدليل المذكور حتى يتوجه عليه هذا الايراد وكثيرا يستدل المورد وجها للقول الذي اورده عليه بعدم قيام الدليل عليه مع كونه
غير خفي عنه تأكيد العدم قيام دليل معتبر وهو مناف لكلامه هنا يعطي ذلك هذا كله انما يستعد النجاسة الموجودة في محل المسح الى الثوب
ونحوه والا فقد قيل بوجوب الازالة وتأمل فيه بعضهم والتحقيق انه ان كانت ازالتها من الثوب ونحوها ممكنة لم يتجه الحكم بوجوب
الازالة لاجل التيمم بل لم يتجه ذلك مطلقا لان تعذر ذلك لامر خارج عن التيمم فانا لو قلنا بحرمة تنجيس الثوب والبدن عند عدم امكان
التطهير وابدال الثوب للصلوة فانما هي من جهة الصلوة ولا دخل لها بالتيمم ثم ان قلنا باشتراط الطهارة في محل المسح وتعذرت
ازالة النجاسة عنه ولم تكن متعدية ولا حائلة بين الماسح والممسوح فهل يسقط فرض التيمم ح او لا بل يمسح المحل النجس ح صرح بعضهم
بالثاني قال الشهيد ره في الذكرى يشترط طهارة موضع المسح من النجاسة نعم لو تعذرت الازالة ولم تكن النجاسة حائلة ولا متعدية
فالاقرب جواز التيمم دفعا للحرج ولعموم شرعيته ولان الاصحاب نصوا على جواز تيمم الجريح مع تعذر الماء انتهى وهذا هو الاقوى
ويؤيده اطلاق الامر بالصلوة ونحوها على القول بوضعها للاعم وقاعدة الميسور لكن اعترض عليه في جامع المقاصد بالنسبة الى النجاسة
الحائلة فقال وظاهر عبارة الذكرى ان الحائلة كالمتعدية وفيه نظر لجواز المسح على الجبيرة وخصوص النجاسة لا اثر لها الا اذا تعدت انتهى
وهو جيد ثم انه اذا كانت النجاسة متعدية ولم يمكن من ازالتها فهل يسقط فرض التيمم او لا ذهب جماعة منهم المحقق الثاني ره في جامع
المقاصد الى الاول وحكي التصريح بالثاني عن الذخيرة وغيرها وهو الذي يقتضيه الادلة ولو امكن التجفيف وجب قال في جامع المقاصد
لو عمت النجاسة جميع الاعضاء فان كانت متعدية فلا يتيمم ولو امكن تجفيفها فلا اشكال في الوجوب انتهى ثم انه قال في جامع المقاصد
ولو كانت نجاسة محل الضرب يابسة لا تتعدى الى التراب ونجاسة محل المسح متعدية ففي صحة التيمم تردد من عدم التنصيص على مثله ومن
ان طهارة المحل شرط مع الامكان لا مطلقا واعتبار عدم التعدي في محل الضرب لئلا يخرج التراب بتعدي النجاسة اليه عن كونه طيبا
انتهى والاقوى هو الثاني لعدم الدليل على مانعية النجاسة المتعدية مطلقا عن التيمم ولو تعدت نجاسة الماسح الى الممسوح او بالعكس لم تضر
بالتيمم كما صرح به بعضهم نعم يجب ازالتها للصلوة مع الامكان وان لم يمكن صلى معها وقال بعض من تأخر انه لا يحرم تنجيس البدن
ولو علم عدم امكان التطهير للصلوة للاصل انتهى واقول اما علم بحرمة تنجيس البدن مع امكان تطهيره فهو مما لا اشكال فيه
واما مع العلم بعدم امكان تطهيره فهو ممنوع بناء على ما هو من مذهب ذلك البعض حيث انه يرى ان تفويت مقدمة الواجب المشروط
قبل دخول وقته حرام فيحرم اراقة الماء قبل دخول وقت الصلوة في حق من علم انه لا يتمكن من تحصيله في وقتها ففيما نحن فيه اولى من جهة
كون الواجب هنا منجزا وان اراد انه في هذا المقام بخصوصه مما كان تفويت مقدمة لتحصيل مقدمة اخرى هي اهم من الاولى لان الصلوة
لا بطهور فلا يحصل بدون الطهارة من الحدث مع انا نعلم حصول الرخصة في الشرع باتيان الصلوة في الثوب النجس اذا لم يمكن تطهيره ولا ابداله
قلنا ان ذلك وان كان مما يمكن تصحيحه الا ان اللازم ح تعليله باشتراط الطهارة بالاصل لانه لا يفي بذلك المقصد هذا واذا كانت
النجاسة المفروضة حائلة فالذي يظهر من الذكرى سقوط التيمم كما تقدم اليه الاشارة وحكي عن الجعفرية والذي يظهر من اعتراض
جامع المقاصد على الشهيد ره كما قدمنا ذكره هو لزوم المسح على الحائل لجواز المسح على الجبيرة وان خصوص النجاسة لا اثر لها في المنع
نعم لو امكن ازالة الجرم تعين ولو بنجاسة اخرى ووافقه جماعة ممن تأخر عنه وهو قوي متين مضافا الى كونه احوط **فرع** ذكر
بعضهم ان نجاسة باطن الكف يوجب الانتقال الى الظهر وهو محل تأمل بل قضية الاطلاقات والاصل هو العدم نعم يمكن ان يقوى بعد تعين
الباطن ح لان عمدة دليله الاجماع والقدر المتيقن انما هو حال الطهارة فمع انتفائها يتخير ومقتضى الاحتياط هو الجمع بين الكيفيتين
والاقوى هو التخيير بل تعين الباطن قوله ويجزيه في الوضوء ضربة واحدة لجبهته وظاهر كفيه ولابد فيما هو بدل من الغسل من ضربتين
وقيل في الكل ضربتان وقيل ضربة واحدة والتفصيل اظهر اختلف الاصحاب في عدد الضربات في التيمم على اقوال الاول انه يجزي
ضربة واحدة مطلقا سواء كان بدلا عن الوضوء ام كان بدلا عن الغسل وهو قول علم الهدى ره في الناصريات والصدوق ره في المقنع والهداية وحكي

فی احکام التیمم

عن ابن الجنيد وابن ابي عقيل والمفيد في المسائل الغرية وجماعة الثاني انه لا يجزيه فيه مطلقا الا ضربتان ضربة للوجه وضربة لظاهر الكفين
وحكي عن المفيد في الاركان بل عن المقنعة انه مذهب جماعة من قدماء الاصحاب الثالث ما حكي عن علي بن بابويه من اعتبار ثلث ضربات
فانه قال اذا اردت فاضرب بيديك على الارض مرة واحدة وانفضهما وامسح بهما وجهك ثم اضرب بيسارك الارض وامسح بها يمينك
من المرفق الى اطراف الاصابع ثم اضرب بيمينك الارض وامسح بها يسارك من المرفق الى اطراف الاصابع ولم يفرق بين الوضوء و
الغسل وحكي في المعتبر القول بالضربات الثلث عن قوم منا بعد ان نقل عن علي بن بابويه المرتين في الجميع الرابع التفصيل بين
ما هو بدل عن الوضوء وبين ما هو بدل عن الغسل باجزاء ضربة واحدة في الاول ووجوب ضربتين في الثاني وهو منسوب الى
الفقيه والمقنعة ومصباح السيد والنهاية والسرائر والنافع والتذكرة والمنتهى ولف والالفية وجامع المقاصد ووصف
بالشهرة في كلام العلامة في المنتهى ولف والشهيد في ض بل ادعى في الجواهر انه المشهور بين المتقدمين والمتأخرين شهرة عظيمة
كادت تكون اجماعا بل ربما استظهر من التهذيب والتبيان ومجمع البيان دعواه وعن الامالي نسبته الى دين الامامية الذي يجب الاقرار به و
في الذكرى ان عليه عمل الاصحاب وعن كشف الالتباس وشرح الجعفرية نسبته الى المتأخرين حجة القول الاول وجوه الاول الاصل الثاني
اطلاق قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم ومثله اطلاق جملة من الاخبار الثالث رواية دعائم الاسلام قالوا صلوات الله وسلامه
عليهم التيمم يجزيه ضربة واحدة يمسح بها وجهه ويديه وربما قيل ان ضعفها منجبر في العمل ولو في الوضوء خاصة ويتم المطلوب بالخبر
المصرح بتساوي التيمم بدلا عن الوضوء والتيمم بدلا عن الغسل الرابع صحيحة زرارة عن الباقر ع قال قال رسول الله صلى الله عليه
وآله ذات يوم لعمار بلغنا انك اجنبت فكيف صنعت قال تمرغت يا رسول الله في التراب قال فقال له كذلك يتمرغ الحمار افلا صنعت
كذا ثم اهوى بيديه على الارض فوضعهما على الصعيد ثم مسح جبينيه باصابعه وكفيه احديهما بالاخرى ثم لم يعد ذلك ولا يضر
اختصاصها بالجنب لكون المقصود ما هو اعم من حكمه وحكم المحدث بالحدث الاصغر لوجود سبب التعميم وهو امران احدهما ان الظ
ان كل من قال بنفي التعدد في التيمم الذي هو بدل عن الغسل قال بنفيه في التيمم الذي هو بدل عن الوضوء فاذا ثبت الاول بالرواية
الصحيحة ثبت الثاني بعدم القول بالفصل وثانيهما موثقة عمار عن ابي عبد الله ع قال سألته عن التيمم الذي هو بدل عن الوضوء وعن
الجنابة ومن الحيض للنساء سواء فقال نعم فانها صرحت بمساواة القسمين واذا انتفى التعدد في التيمم الذي هو بدل عن الغسل
لزم ثبوته في التيمم الذي هو بدل عن الوضوء والا لم يكونا متساويين وهو خلاف صريح الرواية وكذا الاخيرة لا الصحيحة على وجوب مسح
الجبين اما على ما اخترناه من وجوبه فظاهر واما على مذهب من جعل الواجب مسح الجبهة فلقيام الدليل عنده على كون المراد من لفظ
الجبين هي الجبهة على ان اشتمال الرواية على ما لا يجوز المصير اليه لا يقدح في حجية الباقي لا يقال ان الاستدلال بالصحيحة المذكورة موقوف
على كون لفظ ثم لم يعد من كلام المعصوم ع الحاكي لفعل النبي ص وهو غير معلوم لانا نقول اولا ان الظ كونه من كلام المعصوم ع لانه الحاكي
لفعل النبي ص والمناسب ان يكون هذا قوله لا قول غيره وثانيا انه لو كان من كلام الراوي يدل ايضا على المطلوب اذ لو كان التعدد
واجبا لفعله النبي ص ونقله الامام ع فان المقام مقام الحاجة والبيان اذ الحاجة الى عدد الضرب كالحاجة الى مسح الوجه لانه من جملة
اجزاء التيمم الخامس خلو التيممات البيانية على ما هي عليه من الكثرة عن بيان ضربة اخرى خصوصا ما اشتمل منها على قضية عمار اذ ليس
شيء من هذا القسم مشتملا على المرتين وهو كثير ايضا منها موثقة زرارة قال سألت ابا جعفر ع عن التيمم فضرب بيديه على الارض ثم رفعهما
فنفضهما ثم مسح جبينيه وكفيه مرة واحدة ومنها صحيحة داود بن النعمان قال سألت ابا عبد الله ع عن التيمم فقال ان عمارا اصابته جنابة فتمعك كما
تتمعك الدابة فقال له رسول الله ص وهو يهزئ به يا عمار تمعكت كما تتمعك الدابة فقلنا له فكيف التيمم فوضع يده على الارض ثم رفعها فمسح وجهه و
يديه فوق الكف قليلا ومسح اليدين في ذيلها [illegible] فوضع يده على الارض هو الجنس ضرورة عدم امكان مسح اليدين
بيد واحدة كما اشرنا اليه سابقا لكن قد يقال انه لا دلالة في التيممات البيانية مما اشتمل على قضية عمار وغيره على عدم تعدد الضرب لظهور سياق
الجميع في كون المراد كيفيته لا من حيث اتحاد الضرب وتعدده بل بيان الممسوح ردا على من قال انه بتمام الوجه او الذراعين من المرفق كما يشعر به ما في
بعضها مسح وجهه وكفيه ولم يمسح الذراعين بشيء وفي رواية اخرى فمسح فوق الكف قليلا وفي اخرى ثم مسح جبينيه الى غير ذلك مما يدل على كون
ملحوظ الراوي هو [illegible] حال الكف او الوجه لا تعدد الضرب واتحاده ويشعر به ايضا استدلال المعصوم ع في بعض الروايات باية السرقة تارة وبافادة
الباء للتبعيض اخرى وبالاسناد الى قضية عمار معللين ذلك بشيعتهم الى غير ذلك من المؤيدات وقد ارتكز ذلك لا يرى لهم ظهور الاخبار المذكورة

في عدد الضربات للمعروف لعدم صلاحيته لصرفها عن ظهورها حجة القول الثاني جملة من الأخبار كصحيح إسمعيل بن همام الكندي عن الرضا ع قال
التيمم ضربة للوجه وضربة للكفين وصحيحي محمد وهو ابن مسلم على ما صرح به في مجمع الفائدة وآخر عن أحدهما ع قال سألته عن التيمم
قال مرتين مرتين للوجه واليدين ورواية ليث عن أبي عبد الله ع قال تضرب بكفيك على الأرض مرتين ونحوها الرضوي وأجيب عن الأولين بعدم
الدلالة على الوجوب لأن تضمنها للحمل الذي هو حقيقة في الحقيقي المستلزم للوجوب إنما يتم إذا كان المحمول فيهما تمام حقيقة التيمم وليس
كذلك لأن الضربتين جزء للتيمم وليستا تمام حقيقته ومعه لا يثبت الوجوب لسعة دائرة التجوز وعن الأخيرين بضعف السند مع عدم
وجود الجابر وضعف الدلالة في الأول منهما أيضا لتضمنه الجملة الخبرية ولكن يمكن دفع ما قيل في الجواب عنهما بظهور الجملة الخبرية في الوجوب
إذا استعملت في مقام الإنشاء وأن ضعف السند منجبر بالنسبة إلى الغسل ويتم في الوضوء بأخبار المساواة وأجيب عن الاستدلال المذكور
أيضا بأن القول بالمرتين محكي عن العامة فقد حكاه العلامة ره في التذكرة عن الشافعي ومالك وأبي حنيفة والليث بن سعد والثوري
قال وروي عن علي ع لقول النبي ص التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين انتهى فالرواية الدالة عليه موافقة لهم فتطرح بعد معارضتها
بما مر من أخبار المرة مع أنه لولا الترجيح لكان المرجع هو الأصل ومقتضاه البراءة من التعدد حجة القول الثالث صحيح محمد بن مسلم
قال سألت أبا عبد الله ع عن التيمم فضرب بكفيه الأرض ثم مسح بهما وجهه ثم ضرب بشماله الأرض فمسح بها مرفقه إلى أطراف الأصابع واحدة
على ظهرها وواحدة على بطنها ثم ضرب بيمينه الأرض ثم صنع بشماله كما صنع بيمينه والجواب أن الرواية مع شذوذها وندرة
القائل بها يجب حملها على التقية لأن هذا القول قد حكاه العلامة ره عن ابن عمر وابنه سالم والحسن والثوري والشافعي وأصحاب
الرأي حجة القول الرابع وجوه الأول قاعدة الاشتغال فيما هو بدل عن الغسل الثاني ظواهر الإجماعات السابقة المؤيدة
بالشهرة المحكية الثالث صحيح زرارة عن الباقر ع قال قلت كيف التيمم قال هو ضرب واحد للوضوء والغسل من الجنابة تضرب
بيديك مرتين ثم تنفضهما نفضة للوجه ومرة لليدين بناء على جعل الواو للاستيناف المقتضي لجعل ما بعدها مبتدأ أو جعل
تضرب خبرا الرابع ما في المنتهى حيث قال وروى الشيخ ره في الصحيح عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله ع أن التيمم من الوضوء مرة واحدة و
من الجنابة مرتان وما نقل عن ابن إدريس ره والصيمري أنهما قالا إن بذلك القول روايات وبهذا يجمع بين أدلة المرة والمرتين فيحمل
الأولى على بدل الوضوء والثانية على بدل الغسل والخبر المفصل هو الشاهد على الجمع وأورد على الأول بمنع كون المقام مجرى قاعدة
الاشتغال على التحقيق لرجوع الشك إلى الجزئية وعلى الثاني بعدم حجية الإجماع المنقول مضافا إلى أن عبارتي الشيخ ره والطبرسي ره ليستا
نصين لأنهما قالا إن التفصيل من مذهبنا ومن المحتمل كونه من مذهبهما لا من مذهب الشيعة ويؤيده نقلهما الخلاف عن قوم من أصحابنا
والظاهر من الأمالي على ما قيل هو الإجماع على وجوب التيمم ولا تعلق له بالمورد ولو سلم فدعوى الإجماع موهون بمصير المدعي إلى خلافه فإنه
ذكر الصدوق ره في المجلس الثالث والتسعين من المجالس أنه مرتان مط وسبقه إلى ذلك والده في الرسالة وشيخه الكليني ره ولعله من هذه
الجهة لم يتمسك المفصلون بالإجماع المنقول وعلى الثالث أما على صحيحة زرارة فبضعف دلالتها لاحتمال كون الواو للعطف بل هو الأظهر
فيها والظاهر من سياق الكلام في الرواية ويكون المراد بلفظ الضرب المصدر به الجواب هو القسم والنوع لا الوضع على الأرض يعني أن التيمم نوع
واحد للوضوء والغسل والتعبير بالضرب دون الضربة يؤيد ذلك ويكون قوله ع تضرب إلخ بيانا لذلك النوع الواحد فتصير
هذه الفقرة دليلا للقول بالمرتين مط وقد أجاد صاحب الوسائل حيث قال وفاقا لجماعة بعد ذكر الصحيح على الوجه الذي ذكرناه بدون
اختلاف في لفظه الأقرب أن المراد أن التيمم ضرب واحد أي نوع واحد وقسم واحد للوضوء والغسل وليس فيه اختلاف في عدد الضربات
ثم بين أن كل واحد من التيممين لا بد له من ضربتين فلا يدل على التفصيل بل يدل على بطلانه ولا أقل من الاحتمال وعلى ما فهمه بعضهم
فالمعنى غير صحيح إلا بتقدير وتكلف بعيد انتهى وما قيل من أنه لم يعهد إرادة المعنى المذكور من الضرب في باب التيمم بل الظاهر منه هو الوضع
على الأرض باعتماد فلا يخفى وهنه وربما حملت على الاستحباب كما عن علم الهدى ره والمصنف في المعتبر وصاحب ك أو على التخيير كما احتمله في
الذكرى وإن لم يكن فيه إحداث قول ثالث هذا مضافا إلى أن الصحيحة المذكورة يرد عليها مناقشة أخرى وهي ظهورها في تعاقب الضربتين و
كون مسح الوجه بعدهما فإثبات الحكم بمثل هذا الخبر لا يخفى سقوطه فإن قلت إن المصنف في المعتبر قد روى الصحيحة المذكورة على وجه آخر عن زرارة
عن أبي جعفر ع قلت كيف التيمم قال ضربة واحدة للوضوء والغسل من الجنابة تضرب بيديك مرتين ثم تنفضهما مرة للوجه ومرة لليدين ومثله

العلامة ره في المنتهى على ما حكي عنه وح يكون قوله للوضوء متعلقا بقوله ضربة واحدة ويكون قوله للغسل متعلقا بقوله تضرب وعلى هذا
تكون الصحيحة صريحة في التفصيل قلت اولا ان الموجود من نسخها في كتب الاخبار انما هو ما تقدم اولا فيحتمل وقوع السهو منهما او ثانيا
ان الذي عثرت عليه في النسخة التي عندي من المنتهى ما لفظه فقال هو ضرب واحد للوضوء والغسل من الجنابة تضرب بكفيك مرتين
ثم تنفضهما نفضة للوجه ومرة لليدين وح تكون الصحيحة دالة على اعتبار الضربتين في التيمم مطلقا من جهة عطف قوله للغسل على قوله
للوضوء لكن نقلها في التذكرة بالعبارة التي حكيناها عن المعتبر والانصاف ويبعد ذلك كله بقول ان مقتضى الامساك هو عدم
الوثوق بالرواية التي وقع فيها مثل هذا الاضطراب والاختلاف ثم انه قد يتأمل في دلالتها من جهة ان الجملة الخبرية لا تفيد الوجوب
ضعف ظاهر لان الجملة الخبرية المستعملة في مقام الانشاء ظاهرة في الوجوب كما بيناه مكررا واما على التمسك بالرواية التي حكاها المستدل
عن المنتهى وفي الوسائل حيث قال وقد استدل العلامة ره في المنتهى وتبعه الشهيدان على التفصيل بحديث محمد بن مسلم عن ابي عبد
الله ع ان التيمم من الوضوء مرة والغسل ومن الجنابة مرتان وهذا وهم عجيب لان الحديث المدعى لا وجود له بل هو حديث ابن اذينة عن محمد
بن مسلم السابق لكن الشيخ ره اشار الى مضمونه على احد الاحتمالين في اثناء كلامه في التهذيب فحصل الوهم عن ما سمعه وظن العلامة
ره وغيره انه حديث آخر صريح وليس كذلك وقد حققه صاحب المنتقى ومن راجع كلام الشيخ ره يحقق ذلك انتهى واما على ما نقله ابن
ادريس ره والصيمري فبانه اشارة الى الاخبار الموجودة عندنا الخالية عن الدلالة ودعوى ان امثال هذه المرسلات التي ارسلها
امثال هؤلاء الاجلاء بعد الانجبار بالشهرة والاجماعات المحكية في اعلى مراتب الحجية مما لا يعتد بها لما اشرنا اليه من كون كلامهما اشارة الى ما
لا دلالة له من الاخبار وتحقيق المقام ان الاخبار التي يمكن للقول الرابع غير صالحة للاستناد اليها اما من جهة الاضطراب في المتن والاجمال
فيه والاختلاف في النقل كما في صحيحة زرارة واما من جهة عدم الصحة كالصحيحة التي حكيناها عن المنتهى واما من جهة الارسال وقوة احتمال
كون مراد المرسلين بها الاخبار التي بين ايدينا ولهذا قال شيخنا البهائي ره في مشرق الشمسين ما نصه واما التفصيل المشهور بين المتأخرين فلم اظفر
بحديث يتضمنه صريحا غير انهم ذكروا ان فيه جمعا بين الاخبار انتهى ومعلوم ان مجرد الجمع اقتراحا ليس بحجة شرعية هذا مضافا الى انها
معارضة بموثقة عمار قال سألت الصادق ع عن التيمم من الوضوء ومن الجنابة ومن الحيض للنساء سواء فقال نعم وقد رويت باسانيد متعددة
كما في الوسائل فلم يبق الا الشهرة التي ادعاها العلامة ره والمحقق الثاني ره في جامع المقاصد والفاضل الاصبهاني ره في كشف اللثام وقد
بالغ في امرها صاحب الجواهر ره فقال الا هو يعني القول بالتفصيل هو المشهور نقلا وتحصيلا بين المتقدمين والمتأخرين شهرة عظيمة كادت
تكون اجماعا انتهى فلو حاول محاول التمسك بها في جبر الدلالة كما ظن صحة ذلك قوم من الاصوليين او كشفها عن قيام قرينة على ان المراد بالاخبار
التي انكرنا ظهورها في التفصيل هو ذلك او جبرها الروايات المرسلة او تأييدها بالاجماعات المنقولة دفعناه بمنع قيام الشهرة في المسألة
التي وجد فيها اقوال اربعة الاول منها مذهب السيد ره في الناصريات والكليني ره والصدوق في المقنع والهداية وابن زهرة في الغنية و
حكي عن ابن الجنيد ره وابن ابي عقيل والمفيد في الغرية وابن البراج والحلبي والمحقق الاردبيلي ره وصاحب ك والعلامة المجلسي والمحدث الكاشاني
والمحدث البحراني وصاحب الرياض ره والثاني منها مذهب المفيد ره في الاركان ووالد الصدوق في الرسالة وهو ره في المجالس وصاحب المنتقى
وفي المستند انه نقل انه مذهب جماعة من قدماء الاصحاب وعن بعض انه نسبه في التبيان ومجمع البيان الى قوم من اصحابنا والثالث منها ما
قد نسبه المحقق في المعتبر الى قوم منا مضافا الى ذلك انه في المعتبر قال فاول الامرين اجود الاقوال هو القول بالتفصيل وما ذكر في كلام
مذهب السيد ره من ايجاب المرة مطلقا واستحباب الضربة الثانية ثم قال وهو حسن ايضا وان الشهيد ره في الذكرى قال وليس التخيير بذلك البعيد
ان لم يمكن فيه احداث قول او يحمل المرتان على الندب كما قاله المرتضى في شرح الرسالة واستحسنه في المعتبر قال ولا يمنع جواز ثلث ضربات كما دلت عليه
الرواية السابقة انتهى كيف يصح للفقيه دعوى قيام الشهرة على احد تلك الاقوال وان كان القائلون به وحده اكثر من القائلين بكل واحد
من الاقوال الاخر بل وان كانوا اكثر من مجموع القائلين بتلك الاقوال ومن الغريب ما صدر من صاحب الجواهر ره في هذا المقام حيث
قال بل لم يعرف القول بغيره اي بغير التفصيل منهم يعني من اصحابنا في سائر كتبهم الى زمن الاردبيلي ره والكاشاني اللذين هما فتحا باب
المناقشة للاجماع مع ان اولهما قال هو احوط واولى الى ان قال ومنه يعني مما سمعته عن الامالي وغيره مع نص غير واحد بنسبته الى الصدوق
ره بالتفصيل في الفقيه الذي قد ذكر في اوله انه لا يفتي فيه الا بما يعلم انه حجة بينه وبين ربه يقوى عدم ارادته غيره ومن ظاهر الهداية
والمقنع مع غلبة متعبرة فيهما بمتون الاخبار فلاحظ كيف الكليني ره وان اقتصر في ذكر صفة التيمم على غير المشتمل على المرتين انه لعله

كان من الواضحات عنده وابن زهرة وان كان في اول كلامه الاجتزاء بالمرة لكنه قال بعد ذلك وقد روى اصحابنا ان الجنب يضرب ضربتين
احديهما للوجه والاخرى لليدين وطريقة الاحتياط تقتضي ذلك انتهى ولعله بوجه هذا كان المرتضى رض في الجمل قال بعد ذكر ما ظاهره الاجتزاء
بالمرة وقد روى ان تيمم فكان من جنابة ففيما اشبهها ثنى ما ذكرناه من الضربتين ومسح الوجه واليدين ولعله حمله عليها على انه نقل
عنه في المصباح موافقة المشهور كالمفيد في مقنعته ولم يحضرني الغرية وشرح الرسالة لكلام القديمين والقاضي وليس النقل
كالعيان مع انه لم اعرف من حكاه من الاخبار الا سيد الرياض كما انه لم يحضرني الاركان ولا كلام والد الصدوق والمنقول اليهما القول
بالمرتين انتهى ما اردنا نقله من كلام صاحب الجواهر ره وانت اذا تأملت في كل فقرة من فقرات كلامه ره وجدته بمكان من الغرابة
اما اولا فما ذكره من عدم معرفة القول بغير التفصيل الى زمان المحقق الاردبيلي ره فيدفعه اولا ان اكثر الفقهاء قد نقلوا القول بالاكتفاء
بالضربة الواحدة في الطهارتين وكذا القول بالضربتين فيهما ومنهم المصنف في المتن وثانيا انه قال السيد ره في شرح قول الناصر
التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى الرسغين ما نصه الصحيح من مذهبنا في التيمم انه ضربة واحدة للوجه وظاهر الكفين وهو
مذهب الاوزاعي ومالك وقول الشافعي في القديم الا ان مالكا والشافعي لا يقتصران على ظاهر الكفين بل على الظاهر والباطن
فيما انحن ولا يتجاوز ان الرسغ وذهب ابو حنيفة والشافعي في الجديد الى انه ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين و
ذهب الزهري الى انه ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المناكب وقال الحسن حي وابن ابي ليلى انه ضربتان يمسح بكل واحدة منهما
وجهه ويديه ثم قال فاما الذي يدل على صحة ما اخترناه من انه ضربة فهو الحديث المروي عن عمار ره عن النبي ص انه قال التيمم ضربة للوجه و
الكفين وروي عنه ايضا انه قال اجنبت فتمعكت فاخبرت رسول الله ص بذلك فقال انما يكفيك هذا وضرب بيديه على الارض
ضربة واحدة ثم نفضهما ومسح بهما وجهه وظاهر كفيه ويدل ايضا على ما ذكرناه انه لا خلاف فيما اخترناه من انه ضربة واحدة ولا بد منها
على مذهب الكل فمن ادعى ما زاد على الضربة فقد ادعى شرعا زائدا وعليه الدليل وليس في ذلك ما يقطع العذر ويوجب العلم وبهذا بعينه
يحتج في الاقتصار على ظاهر الكفين انتهى واما ما ذكره من ان المحقق الاردبيلي ره قال هو يعني التفصيل احوط واولى فليس بوهن
للفتوى بكفاية الضربة لانه لا ينكر الخلاف في المسألة ومعلوم ان الخروج من الخلاف احتياط راجح واما ما ذكره من كون فتوى الصدوق
ره في الفقيه وما ذكره في الامالي قرينة على ان مراده في الهداية والمقنع خلاف ما يقتضيه حقيقة لفظه وهو خروج عن دأب العلماء
رض طرا من عدم جعل فتوى كتاب المصرح قرينة على مراده بعبارته التي عبر بها في كتابه الاخر واما ما ذكره من ان الكليني مع اقتصاره
في صفة التيمم على الواحدة اراد المتعددة لكون التعدد من الواضحات عنده ففيه ان ذلك ليس باولى من ان يقال ان الاقتصار على
المرة كان من الواضحات عنده مضافا الى ان اصل الضرب والمسح كان اوضح من الكيفية فكان اولى من الترك مع ان امثال هذه الاحتمالات
الموهومة مما يجب الاضراب عنها في الكلام فكيف بسمها في كتب الاستدلال واما ما ذكره من ان تعقيب الفتوى بالاحتياط يحتمل منه الاعراض
عن الفتوى ففيه عليه ان مجرد الاحتمال لا يكفي مع كون الظاهر من تعقيب الفتوى بالاحتياط هو ثبات كل من الامرين وان الاحتياط غير مناف
للفتوى بخلافه وقد علم مما ذكرنا ان المبالغة في امر الشهرة بتلك المثابة لا وجه لها واما ما ادعاه العلامة ره والمحقق الثاني و
الفاضل الاصبهاني ره من الشهرة فالظاهر ان المراد بها ما هي الشهرة في زمان العلامة وما والاه وقد لوح الى ذلك كلام شيخنا
البهائي ره المتقدم ذكره حيث وصف التفصيل المذكور بالمشهور بين المتأخرين فان لفظ المشهور مبني عن حدوث الاشتهار له خصوصا
مع تقييده بقوله بين المتأخرين فتحصل من جميع ما ذكرناه ان القول الرابع ليس له مستند فيجب الاعراض عنه واما القول الثالث فهو
من النوادر والشواذ كالصحيحة التي هي حجته مضافا الى موافقته لجماعة من العامة في كيفية الضرب كما تقدم حكى وارده مورد التقية
مضافا الى اشتمالها على مسح اليدين من المرفقين الى اطراف الاصابع فبقي القولان الاولان والعمدة في مستند القول الاول صحيحة
الكاهلي وهي ما رواه محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن صفوان عن الكاهلي قال سألته عن التيمم فضرب على البساط
فمسح بها وجهه ثم مسح كفيه احديهما على ظهر الاخرى وصحيحة زرارة المتقدمة وموثقته وموثقة سماعة وسائر الاخبار المتضمنة لتفسير
عمار كصحيحة داود بن نعمان المذكورة اما الاولى فهي وان كانت مضمرة الا انها معتبرة ولا يضرها الاضمار اما الثاني فلان الاضمار
انما نشأ من تقطيع الاخبار وذكر الضمائر في الكتب الموضوعة لاستقصاء احاديث اهل العصمة دون غيرها وتداولها بين الرواة و
نقلها يدا عن يد قرينة واضحة على كون المراد بالضمير هو المعصوم خصوصا مع جلالة اكثر المضمرين اللذين ليس من شأنهم السؤال عن غيرهم ع واما

في أحكام التيمم

الاول فلان الرواة المذكورين في السند قد علم ان كلهم ثقات الا انه خفي حال الكاهلي في الجملة ولا ريب ان عبد الله بن يحيى الكاهلي و
هو ممدوح في كتب الرجال فقال الشيخ المحقق العاملي في رسالته التي وضعها لبيان احوال الرجال ما صورته عبد الله بن يحيى الكاهلي كان وجها
عند ابي الحسن ع ووصى به علي بن يقطين فقال اضمن لي الكاهلي وعياله اضمن لك الجنة صه جش كش انتهى فاستفاد بعضهم من ذلك
وغيره مما قيل في ترجمته مجرد المدح الغير البالغ حد الصحة ولعله من هذه الجهة جرح كثير من علمائنا روايته بالحسن واستفاد بعضهم المرتبة
المتوسطة بين الحسن والصحة وعلى ذلك يدل قول العلامة المجلسي في وجيزته وابن يحيى الكاهلي حسن كالصحيح انتهى واستفاد بعضهم
من ذلك مرتبة الوثاقة المصطلحة المستلزمة لصحة الرواية ولهذا اعتبر المحقق الاردبيلي ره عن روايته المذكورة في مجمع الفائدة بالصحة
وفي منتهى المقال عن عبد الله بن يحيى الكاهلي قال يحيى فدخلت على ابي الحسن ع فقال اعمل خيرا في سنتك هذه فان اجلك قد دنا قال فبكيت
فقال ما يبكيك قلت جعلت فداك نعيت الي نفسي قال ابشر فانك من شيعتنا وانت الى خير قال الخطل فما لبث عبد الله بعد ذلك الا يسيرا حتى مات
وفي تعوق في نسخة من الوجيزة ثقة ووصف العلامة في المختلف جملة روايات هو فيها بالصحة وحكم الشهيد ره في شرح اللمعة عند ذكر ان
المسكين اسوأ حالا من الفقير او العكس بصحة رواية ابي بصير وهو فيها وفي البلغة قد ظفرت لهم في مواضع بتصريح عن ما يتر فضلا عن
عدة شيخ في الصحيح هذا او يروي كتابه جماعة ومنهم ابن ابي نصر وابن ابي عمير وهو كثير الرواية ومعتوها او كل ذلك امارة الجلالة بل
الوثاقة انتهى ما اردنا نقله عن منتهى المقال وعندي ان هذا هو الاقوى هذا كله انما يتعلق بسند الرواية الاولى واما دلالتها
فوجهها ظاهر لان الراوي سئل عن حقيقة التيمم فاجاب ع بفعله وقد اقتصر على الواجب والا كان اللازم على الراوي ذكر العدد كما انهم
ينقلون ان كون مسح الجبهة مرة واحدة من الروايات الامرة بها او الحاكية من فعلهم ع ولا يخفى على الناقد البصير ان الفعل الواقع في جواب
السؤال اوضح من اللفظ واظهر فما وقع في بعض الكلمات ههنا من ان الفعل مجمل الدلالة لانه ليس في محله لان ذلك انما هو في غير
حين السؤال فتكون الرواية ظاهرة بل صريحة في بيان الضربة الواحدة ومن هنا يعلم سقوط ما في الوسائل وغيره من انه يحتمل ان المراد
بها بيان الكيفية لا الكمية وتعيين الاعضاء الممسوحة لا عدد الضربات بقرينة الضرب على البساط ووجه السقوط ان السؤال انما هو عن حقيقة
الفعل الذي هو التيمم والجواب بالفعل يجب ان يكون مطابقا وكون المضروب به والصعيد خارج عن فعل الفاعل محقق للخصوصية
المعتبرة فيه وان شئت قلت انه شرطه وقد علم السائل اعتباره من قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والاستغناء عن الواضح المعلوم
لا يستلزم الاستغناء عن سائر ما يجب اعتباره في تحقق الفعل خصوصا اذا كان من الاجزاء مع ان احتمال كون الجواب لمجرد
الكيفية ولو كانت عارية عن الاجزاء مما لا يخطر ببال احد اوساط الناس الا بعد الاهتمام بصرف الالفاظ عن ظواهرها واما الثاني
اعني صحيحة زرارة فليس وجه الاستدلال بما تضمنته من قوله في ذيل الكلام ثم لم يعد ذلك لوقوع الخلاف في صورته ومعناه وهو موجب
لاشتباه المراد وبيان ذلك انه قال في مشرق الشمسين قوله ثم لم يعد ذلك اي لم يتجاوز الجبين ولا الكفين ولفظة يعد بفتح مضارع
مجزوم ويوجد في بعض النسخ انتهى وكتب هو ره في الحاشية تفسير القول لم يتجاوز اي لم يمسح من بدنه سوى الاعضاء الثلثة انتهى وكتب هو ره
في هذا المقام في حاشية اخرى ما نصه ربما يقرء ثم لم يعد بضم الياء وكسر العين من الاعادة اي لم يعد مسح جبينه ولا كفيه بل اكتفى بالمرة
الواحدة ولكن الموجود في نسخة قديمة معتمدة من كتاب من لا يحضره الفقيه لم يعد مضبوطا بفتح حرف المضارع واسكان العين انتهى
وكتب سلطان العلماء ره في حاشية الفقيه ما صورته يحتمل ان يكون مشتقا من الاعادة اي لم يعد ذلك الوضع فيدل على وحدة
الضرب او الغسل ولم يعد ذلك المسح فيدل على عدم تكرار المسح ويحتمل ان يكون المراد ان عمار لم يعد ذلك الى التمرغ وهو بعيد
انتهى وما هذا حاله لا يصح الاستدلال به بل نقول ان وجه الاستدلال هو انه بعدما سئل النبي ص عمارا عن جنابته وعن انه كيف
صنع وجوابه بما اجاب ثم انكر ما صنعه وقال في مقام تعليم ما يجب ان يفعله افلا صنعت هكذا ومعناه انه لو كان قد صنع ما بينه
كان متعبدا واتيا بما يجب ان يفعله ويجزيه ولم يأت هو ع في مقام العمل والتعليم الا بضربة واحدة ومسحة ولمسح على جبينه ومسحة
واحدة على كل من كفيه ومقتضى هذا الحديث هو بيان تمام ما يجب ان يفعله الجنب في التيمم من الافعال ويعلم من ذلك ان ما يجب
ان يفعله المحدث بالحدث الاصغر ايضا ذلك لما قدمناه في طي حجة القول الاول هذا وقد يورد على ذلك بان المقصود من فعل
النبي ص انما هو بيان خطاء عمار في مواضع المسح في نوع من اصلها حيث زعم انها تمام البدن فكان ممن يحتاج الان الى بيان ان التيمم
مسح اي عضو من غير التفات الى كونه بدل الغسل او الوضوء لانه قد صلى بتيمم اجتهادي وقد خرج الوقت فقد اجزئه فتاوى

كتاب الطهارة

غيره من حيث عدم الحاجة فعلاً اليه مع ان حكم الضربة والضربتين بل قد يقوى ان المناسب للمقام تعليم كيفية الموضوع بيانا لما سوغ البدل الوقوع
منه كما في الوضوء البياني والصلاة البيانية وليس الا ما هو بدل الوضوء فلا اقل من جواز البيان الكل من القسمين اقتصارا على محل الحاجة الفعلية
وانت خبير بسقوطه لان بيان ما هو المقصود من فعل النبي صلى الله عليه وآله على الوجه الذي ذكر مع كونه اقرارا الا ان المقصود مع خطأ عمار كما يصح ان يكون هو بيان
مواضع المسح فقط كذلك يصح ان يكون هو بيان تمام افعال التيمم وان الحكم باحدهما معينا عن سائرهما مندفع بما بيناه من دلالة قوله عليه السلام افلا
صنعت كذا على بيان ما كان مجزيا لو فعله وهو تمام ما يجب عليه من افعاله فان شئت فاختبر نفسك هل تجد الرخصة في ان تقول انه صلى الله عليه وآله اراد
افلا صنعت بعض افعال التيمم في ذلك الوقت الذي كنت فيه مكلفا به وسائر ذلك الباقي في وقت آخر مضافا الى وضوح فساد ما ذكر من ان
عمارا قد صلى بتيمم اجتهادي وقد خرج الوقت فقد اجزء لان اجتهاده لم يكن عن دليل حتى يتحقق في حقه ظاهرية وانما فعل ما فعل عن مجرد تخيله
الغير المستند الى دلالة الآية الكريمة لان قوله تعالى فتيمموا يحسب ظاهر اطلاق اللفظ يعطي القصد فكانه قال تعالى فاقصدوا التراب فامسحوا منه
وجوهكم وايديكم فالامر بمسح الوجوه والايدي انما هو للالزام على ايصال اليد الى التراب واين هذا من التمرغ فليس ذلك الا من القياس والحدس
وتخيل ان البدل يجب ان يكون كالمبدل منه في جميع خصوصياته وان لم يكن هناك لفظ دال على عموم البدلية والمنزلة وهذا غاية البعد
فكان من قبيل الامر الظاهري العقلي الذي لا يقتضي الاجزاء خصوصا مع قيام الدلالة اللفظية الظاهرة على خلاف ما تخيله لا من قبيل الامر
الظاهري الشرعي الذي وقع الخلاف في كونه مقتضيا للاجزاء وعلى هذا تكون طهارته وصلاته مما يجب ان يقضي فيصير المقام من قبيل
ما تمس الحاجة الفعلية فيه الى البيان مع انه لا يلزم ان يكون بالفعل ممن يجب عليه التيمم لان كلامه صلى الله عليه وآله مسوق للارشاد حتى انه لو اتفق انه اجنب او
احدث بالحدث الاصغر يعرف ما يجب عليه ان يفعل مع ان مثل عمار انما يعرف من الآية مسح الوجه واليدين فعدل الى التمرغ كيف يصح في تعليمه
الاكتفاء ببعض الافعال وترك الباقي اعتمادا على ان المراد هو بيان مواضع المسح لا غيرها واضعف من ذلك ما وقع في ذيل الايراد من ان
المقصود بيان الغالب اذ لا مجال لاثبات حكم ما وقع له البيان لما لم يقع مع كونهما متغايران في الكيفية واما الثالثة اعني موثقة زرارة فليس وجه
دلالتها ما ذكر في الجواهر من ان حمل المرة فيه على المسح دون الضرب بعيد لعدم كونه محل توهم او منافية من عامة او خاصة فضلا خصوصا من مثل
زرارة خال عن الفائدة بخلاف حمله على ذلك لما فيه من نزاع كثير من العامة فيه وقولهم بالتعدد ومنه احتاج الرواة الى السؤال عنهم عليهم السلام
لانه يمكن ان يكون التقييد ردا على من قال من العامة بانه يجب مسح الذراعين من المرفقين الى اطراف الاصابع مرة على ظاهرهما واخرى على باطنهما
فاشار بذكر الكفين الى ان محل المسح هما دون الذراعين واشار بالتقييد بقوله مرة واحدة الى نفي المرتين اللتين احديهما على الظاهر والاخرى على
الباطن وقد وقع ذلك في صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة المستدل بها للقول الثالث فحملت على التقية مع ان منهم من يقول بمسح ظاهر الكف وباطنها
كما عرفت حكايته في كلام علم الهدى ره على وجه الظن عن مالك والشافعي في القديم فيحتمل ان يكون ردا على ذلك القول بل نقول ان وجه
الدلالة انما هو كون السؤال عن حقيقة الفعل الذي هو التيمم فالفعل المقتصر فيه على المرة بيان لها وهو صريح في الحصر بل اوضح من الفعل
كما عرفت في وجه دلالة الرواية الاولى ولعل الرابعة اعني صحيحة داود بن نعمان فوجه الاستدلال بها ما عرفت في نظائرها وان شئت
توضيح ذلك قلنا ان اقتصار المعصوم على حكاية فعل النبي صلى الله عليه وآله في جواب السؤال عن حقيقته بقول مطلق ظاهر بل صريح في ان مراده هو
كون حقيقة التيمم وكيفيته مطلقا سواء كان بدلا عن الوضوء او الغسل هو ما حكاه لا غير حيث اقتصر على ذلك فهو في حكم القضية الكلية
دون المهملة ويؤيد ذلك عموم ما وقع فيه الجواب بالقول ما رواه الشيخ ره عن زرارة عن ابي جعفر ع في التيمم قال تضرب بكفيك الارض ثم تنفضهما
وتمسح بهما وجهك ويديك واورد على تقريب الاستدلال على الوجه المذكور بانه فرع تحقق كون السؤال عن كيفية جميع الاقسام المشروعة
وكون ذلك مفهوما للامام ع وان السؤال عن التيمم وكيفيته الواقع في عبارة السائل لا يقتضي بازيد من كون السؤال عن كيفية النوع
بل هو ظاهر فيه فلم يكن الزائد محل حاجة فعلية ولو لعدم التفات السائل في ظاهر سؤاله الى غيره حتى يلزم على الامام ع بيانه كما ان جملة من احكام
التيمم لم يبين في هذه الصحيحة حيث لم يسئل عنها فهو بحكم المهملة من حيث شموله لبدل الغسل والوضوء وعليه يحمل ما تضمن فعل المعصوم ع
تعليما للراوي كصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع وحسنة الكاهلي وابي المقدام لان ما تضمنته ايضا فعل لا عموم فيه وليس في سؤالها ما يقتضي ارادة
العموم منها وانت خبير بانه في غاية السقوط اذ لا معنى لذكر السائل لفظا موضوعا للجنس وارادة النوع بغير قرينة مع كون السؤال عن الجنس اتم و
انفع من جهة تحصيل العلم بالحكم ضرورة ان طلب العلم باحكام جميع الموضوعات واجب وغرض العقلاء متعلق به طبعا فتفويت ذلك منافيا
للغرض المقصود عندهم مع امكان تحصيله خصوصا مع عدم اقامة قرينة فارادة النوع مضافا الى كونه منافيا لاصل الحقيقة من دون ضمانها في

لقاعدة العقل التي هي قرينة مؤكدة لارادة الحقيقة مضافا الى النوع الذي ادعى كونه هو المسئول عنه اما ان يكون المراد به خصوص التيمم الذي هو بدل عن الغسل وح يتجه عليه مع ما عرفت انه لا معنى لكون الجواب بحكم القضية المهملة لوجوب انطباقه على السؤال واما ان يكون المراد به خصوص التيمم الذي هو بدل عن الوضوء وح يرد عليه مع جميع ما يرد على الاول ان ذكر قضية عمار المتضمنة لحكم التيمم الذي هو بدل عن الغسل الذي حكمه مغاير للتيمم الذي هو بدل عن الوضوء عند المورد يكون اجنبيا عن السؤال وذلك لا يليق بمتعارف العقلاء فكيف باهل العصمة صلوات الله وسلامه عليهم واما ان يكون المراد به هو الواحد المردد بين ما هو بدل عن الوضوء وبين ما هو بدل عن الغسل وح يلزم جهل السائل به ومن البين الذي لا مجال لا عتراء الريب فيه ان السؤال عن حكم الموضوع المردد ليس من مقاصد العقلاء وبما ذكرنا يعلم ان ما اشار اليه المورد من حمل ما تضمن فعل المعصوم على النوع غير سديد لان الحمل عبارة عن تاويل الظاهر وصرفه الى خلاف ما يظهر منه ومعلوم ان ارتكابه خلاف الاصل وخلاف المتعارف وانه لا يسوغ الا لداع قوي صالح للصرف وقد عرفت انتفائه بل قد عرفت قيام ما يدل على خلافه هذا كله هو الكلام في مستند القول الاول واما مستند القول الثاني فقد عرفت انه عبارة عن صحيحة اسمعيل بن همام وصحيحة محمد بن مسلم ورواية ليث المرادي وحال الاخيرتين واضح من جهة عدم تحقق اعتبار السند فبقيت الصحيحتان الاوليان وقد اعترض على التمسك بهما صاحب المستند بانهما وان تضمنتا الحمل الذي هو حقيقة في الحقيقي المستلزم للوجوب الا انه لكون المحمول فيهما جزء للتيمم دون نفسه يكون الحمل تجوزا خارجا عن حقيقته ومعه لا يثبت الوجوب لسعة دائرة المجاز ولكنه مدفوع بان استفادة الوجوب من حمل الواجب او حمل شيء آخر مغاير له ولو بالمفهوم عليه على وجه الحمل الحقيقي المعتبر عندهم بحمل هو هو كما في كلمات بعض الاصوليين انما هو من باب الدلالة الالتزامية لانه اذا ثبت وجوب شيء وحمل شيء آخر عليه او بالعكس كان مقتضى الاتحاد والعينية وجوب ذلك الشيء وح نقول ان حمل الجزء على الكل او عكسه مبني على المبالغة في دعوى العينية والاتحاد فتكون تلك الدلالة الالتزامية في هذا المقام على وجه ابلغ واكد فيتم المطلوب فمجرد سعة دائرة المجاز غير مجد لانه يجب الحمل على اقرب المجازات واظهرها ثم انه لا يخفى ما يتجه على ظاهر قوله ره ان الحمل حقيقة في الحقيقي لان المراد بالحقيقي هو الاسناد الى ما هو له على وجه الاتحاد والعينية فينبغي حمل قوله حقيقة على الحمل خاليا عن الوجه لان الحمل ليس من مقولة الالفاظ ومن المتكرر في كلام العلماء ان الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له نعم قد يجري في كلمات علماء البيان ذكر الحقيقة العقلية والمجاز العقلي لكنهم يريدون بهما الاسناد الجاري على غير ما هو له واراده في كلامه يجعله في قوة ان يقول ان الحمل اسناد الى ما هو له في الحقيقي فيكون سخيفا من القول الا ان يوجه بما يوجه به تعلق الظرف بالحقيقة في قولهم ان اللفظ الفلاني حقيقة في المعنى الفلاني من ان لفظ الحقيقة متضمنة لمعنى كلمة مستعملة كما ينبئ عن تعريفهم لها بانها الكلمة المستعملة فيما وضعت له فيقال فيما نحن فيه ان الاسناد الذي هو حقيقة عبارة عن الاسناد المستعمل فيما يليق به اعني نسبة المحمول على من هو له وقد تبين مما قدمنا سقوط انكار بعض من له يمن النظر استفادة الوجوب من الحمل فتحصل مما ذكرناه ان دلالتهما واضحة وان كان تكرير لفظ مرتين في ثانيتهما قد يوهم ان الضرب مرتان للوجه ومرتان لليدين فيكون مما لم يعمل به احد الا ان الظاهر ان الثاني تاكيد للاول وان المراد ان الضرب مرة للوجه واخرى لليدين واذ قد عرفت ذلك فنقول انه لا اشكال في ان الطائفتين الناطقة احديهما بالمرة والاخرى بالمرتين متعارضتان لصراحة كل منهما في الدلالة على ما اريد بها واعتبار سندها ولا طريق الى الجمع لعدم ما يشهد بذلك بل لوجود ما ينافيه حيث ان مورد اخبار قضية عمار مع اشتمالها على الضربة الواحدة انما هو الجنابة فلا يبقى مجال الحمل اخبار المرتين على بدل الغسل وحمل اخبار المرة على بدل الوضوء فلا بد من الترجيح فيترجح الطائفة الاولى بما يعتبر اسانيدها كما اشرنا اليها بكثرة العدد لكونها اكثر من الثانية وبتأييدها بغيرها مما يوافقها في المؤدى وان لم تكن معتبرة السند وقد وجد في الوسائل لبعض اخبار تدل على الضربة الواحدة وترجح ايضا بوجود امارة عدم التقية فان منها صحيحة زرارة وهي مشتملة على مسح الجبينين والكفين على خلاف صحيحة اسمعيل بن همام فانها تضمنت الوجه المعروف من مذهب العامة استيعابه ولهذا ردوا مستند ابن بابويه ره في قوله باستيعاب الوجه بموافقته لما هو المعروف من مذهبهم ومنها موثقة زرارة وهي مشتملة على مسح الجبينين والكفين مرة ان لم نقل باشتمالها على ما زاد على ذلك من رجوع التقييد بمرة واحدة الى الضرب ايضا ومضمون هذه الرواية بهذه الخصوصية لا يقول به الا نادر من العامة انه لم يعلم المصير اليه من غير الاوزاعي كما يعرف ذلك بملاحظة ما علم الهداية المتقدم ذكرها وصحيحتا اسمعيل بن همام ومحمد بن مسلم تلائمان جميع الاقوال المنتسبة من الضربتين وهذه الموثقة في غاية الاعتبار لان التعبير عنها بالموثقة انما هو لعبد الله بن بكير الواقع في سندها حيث قالوا انه فطحي ولولا هذا لكانت من قبيل الصحيح لانه ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه بل

۱۲ اما هو اولا لا اسناد الحقيقي

كتاب الطهارة

عن العلامة في المختلف عن جزمه بالصحيح واجاب عن كونه قطعيا بانه لا يضر بالصحة لانه اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه فان قلت
ان ابن ادريس ره ذهب الى القول بالتفصيل حيث قال قد روى ان الضربة الواحدة للوجه والكفين مجزية في الوضوء والجنابة وكل غسل وذهب اليه قوم
من اصحابنا والاول احوط وهو الاظهر في الروايات والعمل وهو الذي افتي به وارتضيه وهو ره ممن يعمل بالقطعيات فيكون هذا كاشفا عن
كون روايات التفصيل قطعية الصدور ولا اقل من كون روايات الضربتين قطعية حتى يجمع بينها وبين روايات الضربة الواحدة والا لم يكن مجال
للجمع لعدم التكافؤ قلت مقالته ره مع عدم افادتها الا الاشارة الى رواية معينة معارضة بما عرفته من علم الهدى ره حيث افتى بوجوب الواحدة
لا يعين استناده الى روايتين صريحتين فيما ادعاه ونفى اعتبار المرتين بانه ليس عليه دليل قاطع للعذر وهو ره ممن يعمل بالقطعيات فكيف
ذلك مع تواتر الروايتين المذكورتين بخصوصهما عنده متعاضدان ما اعتمدنا عليه من الاخبار بل ظاهر قول ابن ادريس ره وهو الاظهر
في الروايات والعمل ينبئ عن الظن وان ذلك انما هو بحسب العلاج في الاخبار والا كان اللازم ان يقول بعد حكاية رواية الواحدة وهو
من اخبار الاحاد التي لا توجب علما ولا عملا وما ذكرناه من القطعيات كما هو دابه في كثير من الموارد ثم انا لو تنزلنا عن مقام الترجيح و
قلنا بتكافؤ الطائفتين كان المرجع هو اصالة البراءة عما زاد على الضربة الواحدة هذا وذكر بعض الافاضل ممن ذهب الى القول بالتفصيل
ما حاصله وعندي ان امعان النظر في اخبار الضربة والضربتين قاض بهذا التفصيل من غير شاهد خارجي ولذا قال في السرائر هو الاظهر
في الروايات بيانه ان خبر الضربتين وان كان نصا في تعدد الضربة لكنه ظاهر من حيثية الشمول للتيمم بدل الغسل والوضوء معا لانه ليس
بانفع من الاطلاق وخبر كفاية الضربة وان كان ظاهرا من حيث عدد الضربة لكنه ظاهر لا يؤول بالنص لان معنى رجوعه اليه هو كون المراد
منه وقوع ضربتين من النبي ص في تعليمه عمار او الراوي لم ينقل احديهما وهو في غاية السخافة وان احتمله في الجواهر لكن غير خفي ان فتح باب
احتماله لا يبقى وثوقا بنقل الاخبار نعم هو من حيثية شمول بدل الوضوء والغسل او الاختصاص باحدهما قضية مهملة لان انضمنه
فعل لا دلالة له عموما او اطلاقا او خصوصا ولا تعتبر بما يليه من الجزئية فهو مع اطلاق الضربتين بحكم المطلق والمقيد فيحمل في جهة المشروعية
مشروعيته كل من القسمين من غير ما يعين كلا في كل وقضيته الاجمال وان كان هو وجوب الاحتياط في كل من القسمين بجعل من بحتي الضربة
والضربتين لكن لا قائل به والاجماع على خلافه كان التخيير ايضا كذلك مع انه لا موقع له في المقام فلم يبق الا التفصيل بكون احد القسمين
بضربة تعيينا والاخر بضربتين كذلك وح فلا يخلو اما ان الضربة الواحدة للوضوء والضربتين للغسل او بالعكس ولا سبيل الى العكس
لعدم قائل به من الخاصة والعامة ولا اعتبار(?) ايضا نافيه لان الغسل اكثر استعمالا للماء من الوضوء فكيف يكون بدلهما بالعكس بالنسبة
الى التراب فتعين كون ذي الضربة الواحدة مختصا ببدل الوضوء وذي الضربتين ببدل الغسل انتهى وفساده يعلم من بعض ما قدمناه
فانه اعترف بان خبر كفاية الضربة وان كان ظاهرا الا انه غير قابل للتأويل بالنص وانه من جهة شمول القسمين او الاختصاص باحدهما قضية
مهملة في قوة الجزئية ولا يعلم ان المراد ايهما فيصير مجملا مقيدا لاطلاق خبر الضربتين فكان خبر الضربة قد نطق بان حكم خبر الضربتين
انما هو في واحد من بدل الوضوء وبدل الغسل وهو غير معين وح نقول ان فعل النبي ص في قضية عمار لم يكن الا في مورد الجنابة وقد
ذكر الاصوليون في وجه عدم جواز اخراج المورد عن تحت العمومات والاطلاقات انها نص بالنسبة اليه من جهة كونه السبب الباعث على صدورها
وهذا الوجه بعينه جار في المقام لان فعل النبي ص قد صدر في مورد الجنابة في قضية عمار فيمتنع ان لا يجوز الاكتفاء بالضربة الواحدة فيما
هو بدل عن الغسل واذا ثبت الاكتفاء فيه ثبت فيما هو بدل عن الوضوء بالاولوية ورواية المساواة والاجماع انه لم يقل احد بانه يكفي الضربة
في بدل الغسل دون بدل الوضوء فيقع التعارض بين خبري الضربة والضربتين فاين حصول التفصيل منهما من دون شاهد خارجي

فروع الاول انه لا فرق في كيفية التيمم من جهة اعتبار الوحدة او التعدد بين اسباب الغسل من الجنابة والحيض والنفاس وغيرها من دون
نقل خلاف في ذلك ويدل عليه موثقة عمار المتقدمة سابقا على التسوية بين الجنابة والحيض ومما يؤيده التساوي بين البدل والمبدل منه وعدم
القول به واعلم ان ظاهر كلام الاصحاب يقتضي تساوي الاغسال في كيفية التيمم وهو الظاهر من كلام المفيد ره في المقنعة فانه قال بعد ذكر
تيمم الجنب وكذلك تصنع الحائض والنفساء والمستحاضة ولم يذكر التيمم بدلا من الوضوء واستدل له الشيخ ره في التهذيب بما رواه عن ابي بصير قال
وسألته عن تيمم الحائض والجنب سواء اذا لم يجد الماء قال نعم وعن عمار الساباطي مثله انتهى وسبقه الى هذا الكلام باسره في الذكرى الشهيد
انه ان تيمم لرفع حدث الجنابة اجزء ذلك التيمم عن تيمم اخر بدلا عن الوضوء لظاهر الاية والخبر ثم قال انه لا خلاف في المسألة بل لا يشرع ابتداء(?)
تيمم اخر للوضوء ح لعدم الدليل عليه الا ان الشارح قال في جامع المقاصد انه يكرر التيمم لو اجتمع الوضوء والغسل وذلك في غير الجنابة

لان المبدل منه القوي اذا كان متعددا فالبدل الضعيف اولى بالتعدد وما رواه عمار عن الصادق ع وابو بصير من ان تيمم الجنب والحائض
سواء لا ينافي هذا الحكم لان المراد سواء في الكيفية بالنظر الى كون كل منهما بدلا من الغسل على ان التسوية لا تفيد العموم خصوصا هنا فيجب على
الحائض تيمم للغسل وآخر للوضوء وكذا امثالها انتهى وقال في الذكرى وخرج بعض الاصحاب وجوب تيممين على غير الجنب بناء على وجوب
الوضوء هناك ولا باس به والخبران غير منافيين لجواز التسوية في الكيفية لا في الكمية انتهى وقال في كشف اللثام انه قد يحتمل الاكتفاء
بتيمم واحد لها بناء على التساوي بينهما في عدد الضربة وعدم اشتراط نية البدلية اعلى خبري عمار وابي بصير بتساوي تيممي الجنب والحائض وضعفهما
ظاهر انتهى والظاهر ان وجه ضعف التمسك بالروايتين هو ظهورهما في تساوي الكيفية من دون نظر الى الكمية وهو كذلك و
اما وجه ضعف التمسك بالوجه الاول فالظاهر ان المراد به هو منع للمقدمتين وعند انه على تسليم المقدمتين ايضا لا اثر لهما في اثبات
المطلوب اذ لا تلازم بينهما وبينه بعد فرض التعدد في المبدل منه واصالة عدم التداخل تتم القول بالاتحاد بجعل المحل قابلا للتداخل
على تقدير وجود الدليل ولا وجود له بخلاف ما لو قيل بعدم الاتحاد فانه لو فرض قيام الدليل على التداخل لم يكن ذلك الا على وجه الاسقاط
دون التداخل الحقيقي هكذا قيل والتحقيق ان التداخل المحقق للامتثال لا يمكن على التقديرين وبالاسقاط ممكن على التقديرين ولم
يظهر لنا في الفرق وجه واحتمال لكونهما كاسباب الوضوء كما وقع في كلام صاحب ك حيث قال الاظهر الاكتفاء بتيمم واحد بناء على ما
اخترناه من اتحاد الكيفية وعدم اعتبار نية البدلية فيكون جاريا مجرى اسباب الوضوء او الغسل المختلفة انتهى عن سبيله لان مرجعه
الى تداخل الاسباب الى المسببات وقطعا ما حققناه يوجه التداخل في التيمم مع تعدد الاسباب بان الغسل للجنابة مثلا كما يصح ان يكون
مسقطا كذلك للتيمم بدلا عن احد الاغسال فيقوم مقام المبدل منه في ذلك بل قد يجزي عن الوضوء حيث يجتمع غير الجنابة معها
كما في الغسل بل يجزي التيمم بدل الجنابة عن غيره ولو كان معرجا خصوصا مع عدم التعرض لنية بناء على اجزاء غسل الجنابة عن غيره وكذلك خلافا
للمحكي عن ظاهر الشيخ ره واعتبار التعرض لتعيين الحدث هنا وهو ضعيف ولو كان الامر بالعكس بان نوى غير الجنابة فانه لا يجزي عنها
الا مع النية بناء على المختار هناك من اعتباره في الغسل وفي جامع المقاصد احتمال عدم الاجزاء وان قلنا به في الغسل استنادا الى ان
التيمم طهارة ضعيفة مع انتفاء النص على ذلك وقد يدعى صريح الاجماع فيتعين الوضوء مع اليقين وربما احتمل عدم جواز التداخل
في التيمم للاصل وكون التيمم مبيحا لا رافعا والثلث في تناول البدلية لمثل ذلك والحق خلافه لظهور تناول البدلية وعدم الفرق
بين الاباحة والرفع ولهذا ثبت التداخل في غسل المستحاضة ونحوها مما هو مبيح لا رافع فتدبر وان قطعت كفاه سقط مسحهما واقتصر
على الجبهة ولو قطع بعضهما مسح على ما بقي اما سقوط مسح الفائت فظاهر اذ لا تكليف بالممتنع واما وجوب مسح الجبهة والباقي من الكف
فلان الواجب مسح الجميع مع وجوده فاذا سقط التكليف بمسح البعض لامتناعه لم يسقط البعض الآخر بلا خلاف بل بالاجماع المحقق والمحكي ويدل
عليه قاعدة الميسور والبداهة وفي خلافه قال الشيخ ره في ط اذا كان مقطوع اليدين من الذراعين سقط عنه فرض التيمم وهذا على اطلاقه
ليس بجيد فانه ان اراد سقوط فرض التيمم عن اليدين او سقوط جملة التيمم من حيث هو فهو حق وان عنى به سقوط جميع اجزائه فليس بجيد لانه يجب
عليه مسح الجبهة لانه متمكن من مسحها فيجب لوجود المقتضي وانتفاء المانع احتج الشيخ ره بان الدخول في الصلوة انما يسوغ مع الطهارة ولما
فان تعذرت فمع مسح الوجه والكفين لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه واذا كان المسح انما يزول بفعل المجموع ولم يتحقق
البعض بمنزلة ... والجواب ان التكليف بالصلوة غير ساقط عنه هنا والا سقطت مع الطهارة المائية اذا انقطع احد العضوين
وليس كذلك اجماعا واذا كان ... ثابتا وجب فعل الطهارة ولا يمكن استيفاء الاعضاء فلم يبق الا البعض شرطا في الاجزاء فيجب الاتيان بما
يتمكن منه والظاهر ان مراد الشيخ ره ما فصلناه انتهى واورد عليه في شرح الارشاد على ما حكي عنه بان ما حكاه عنه من الدليل يباني التاويل
وهو كذلك لكن الاحتجاج ليس في ط وكانه ذكره من قبله ونسبه اليه كما هو دأبه في المختلف اضرابا عن الشاذ بل العمدة ما في كلام الشيخ ره عنه فانه
قال واذا كان مقطوع اليدين من الذراعين سقط عنه فرض التيمم ويستحب ان يمسح ما بقي لان ما امر الله بمسحه قد عدم وما يجب ان يسقط فرضه
انتهى بل قد يقال يومي اليه ما ذكره من استحباب الطهورية في ان له تيمما صحيحا وانه يستحب له مسح ما بقي من الذراع وحمله على ارادة الجبهة فيكون
المعنى انه يستحب له مسح الجبهة وانه يصلي به بعيد ومما يؤيد ارادته ما اوله العلامة ره تصريح الشيخ ره في ف فانه قال وعن من قطعت يداه
من الذراعين سقط عنه فرض التيمم فيهما وقال الشافعي يتيمم فيما بقي من المرفقين دليلنا ما قدمناه ان الفرض يتعلق بمسح ظاهر الكفين واذا
لم يكونا فالخطاب غيرهما يحتاج الى الدليل انتهى بقي الكلام في دليل ما ذكره من الاستحباب مفقول فقد ذكر بعضهم ان هذا اما قياس على الوضوء

حيث نطق صحيحة علي بن جعفر عنه ع بان مقطوع اليد من المرفق يغسل ما بقي من عضده وذلك حسن رفاعة عنه ع انه ان انقطع اليد او الرجل
يغسل ذلك المكان الذي قطع منه او بناء على استحباب مسح الذراع في التيمم مطلقا بناء على حمل الروايات الواردة بذلك على الاستحباب فمع قطع
محل الفرض يبقى الاستحباب على حاله وربما يتأمل في الوجهين نظرا الى ان الاول قياس والثاني غير ثابت وقد يقال ان التسامح في ادلة السنن كاف ولكن
لا يخفى انه انما يتم بالنسبة الى من يعتمد الشيخ ره ولا يصلح مستندا له لعدم قائل بالاستحباب قبله ثم بعد ذلك كله يبقى البحث في كيفية تيممه فهل يمسح جبهته
بالتراب فيضرب ذراعيه ثم يمسح بهما مقدما على غيره بقربها الى محل الضرب بناء مع بقاء المفصل او مخيرا بينه وبين غيره او يجزيه كل من التمعك و
الضرب السابق او يتعين عليه التولية وجوه ظاهر اطلاق المصنف اختيار الوجه الثالث لاطلاقه للمسح فظاهره نفي الرابع من حيث تبادر المباشرة
منه وليس في النصوص دلالة على شيء منها حتى قاعدة الميسور ولكن الاقرب اليها ما عدا الاخير والثاني اقرب من غيره قوله ويجب استيعاب مواضع
المسح في التيمم فلو ابقى منها شيئا لم يصح قال في ك هذا قول علمائنا واكثر العامة وقال في المنتهى لان الاخلال بمسح البعض اخلال بالكيفية المنقولة
فلا يكون الاتيان بذلك اتيانا بالتيمم المشروع واطلاق العبارة يقتضي عدم الفرق بين ان يكون الاخلال بمسح البعض عمدا او نسيانا ولا في البعض بين
القليل والكثير وبذلك صرح في المعتبر ونقل عن بعض العامة الفرق بين العمد والنسيان وعن بعض اخر جواز ابقاء ما دون الدرهم وبطلانهما ظاهر
انتهى ثم انه يستثنى من اطلاق عدم الصحة ما اذا اعاد على مسح ما ابقى منه شيئا مراعيا للترتيب وعدم الموالاة وقال الشيخ ره في ط اذا ترك شيئا من الموضع
الذي يجب مسحه في التيمم من الوجه واليدين لم يجزه قليلا كان او كثيرا ويعيد التيمم من اوله انتهى وقد ينزل على ما عدا المستثنى فاطلاق عبارة المصنف
ولا يخفى بعده وفي الجواهر عند البحث عن وجوب مسح الكفين ما نصه نعم يجب الاستيعاب كالجبهة من غير خلاف يعرف فيهما بل في المنتهى نسبته الى علمائنا
لتبادره من النصوص والفتاوى وامكان ربما يتأمل في ترك بعض ما لا يخرج عن مسمى مسح عرفا سيما بعد ظهور التيممات البيانية في عدم التدقيق
بذلك والاجتزاء بالمسح مرة واحدة ولعله لذا اكتفى في مجمع البرهان بمسح ظهر الكف مرة واحدة مع عدم التهاون والتقصير في الاستيعاب وان لم
يستوعب جميع الظهر بحيث يبقى ما بين الاصابع سيما ما بين السبابة والابهام وبعض الخلل لكنه لا يخلو عن تأمل ان ارادوا غير ما ذكرناه بل وان
ارادوه لما عرفت من الاجماع ظاهرا بل لعله محصل على وجوب الاستيعاب على ان ذلك الصدق من المسامحات العرفية في نفس الاطلاق نعم لا يجب استيعاب
مسح الممسوح بتمام الماسح كما تقدم في الجبهة وبه صرح جماعة لصدق الامتثال خلافا للمحكي عن مجمع البرهان وربما يوهمه بعض العبارات ولعله لدعوى
التبادر من المسح بالكف وفيه منع واضح انتهى قوله ويستحب نفض اليدين بعد ضربهما المعروف من مذهب اصحابنا عدم وجوب النفض
وانه مستحب بل في المنتهى اما استحباب النفض فهو مذهب علمائنا وفي ك هذا مذهب الاصحاب لا نعلم فيه مخالفا انتهى لكن قيل انه يستفاد من
المقنعة والنهاية والغنية والتبصرة وجوبه لتضمنها الامر به من غير قرينة على الاستحباب وفي المقاصد العلية عند التعرض على ما حكاه عن ابن
الجنيد ره من اعتبار العلوق وان المسح به غير واجب اجماعا للاتفاق على جواز النفض بل ربما قيل بوجوبه تاسيا بالنبي ص والائمة ع ومتى كان
كذلك لم يكن للعلوق فائدة بل هو دليل على اشتراط العلوق انتهى حجة القول بالاستحباب وجوه الاول الاجماع المحكي المعتضد بالشهرة
العظيمة التي مقتضاها شذوذ دعوى المخالف الثاني الاصل الثالث ما ذكره المصنف ره في المعتبر حيث قال نفض اليدين ونفخهما من التراب ليس
بواجب بل هو مستحب لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه والنفض والنفخ مسكوت عنه فيسقط اشتراطه واما الاستحباب فلان النبي ص
فعله انتهى وحاصله التمسك بالظهور اللفظي نظرا الى ان السكوت في مقام البيان يفيد الحصر فيغاير التمسك بالاصل ثم ان الاصل في فعلهم وان
كان هو الوجوب على المشهور بناء على قاعدة التأسي الا ان الاجماع على عدم الوجوب اوجب حمله على الاستحباب بعد اندفاع احتمال الاباحة
بمواظبتهم عليه على الظاهر ثم ان المعتبر في النفض انما هو مصداق الاسم والظاهر انه يصدق بمسح احدى اليدين بالاخرى وحكي التصريح به عن
جامع المقاصد وهو اشتباه لانه قال فيه ويستحب نفض اليدين بعد الضرب قبل المسح للاخبار الدالة على انه ع نفض يديه بعد الضرب وكذا الائمة ع
ولان فيه تحرزا من تشويه الخلقة وقال الشيخ ره ينفضهما ويمسح احديهما بالاخرى انتهى والظاهر من سياق الكلام مضافا الى اقتضاء عطف المسح على
النفض مغايرتهما انه يريد ان الشيخ ره اعتبر مع النفض المسح ايضا وحكي عن ظاهر المعتبر تحققه بالنفخ ايضا ومنشأه عطف النفخ على النفض
في العبارة التي تقدم حكايتها عنه بناء على كون العطف تفسيريا وقد عرفت ان الاصل في العطف هي المغايرة والظاهر انه لا يشترط فيه ازالة
جميع الاجزاء الترابية بحيث لا يبقى منها شيء في اليدين لصدق الاسم وهل يستحب نفض اليدين بعد مسح الوجه اذا ترك النفض قبله اولا الظاهر
هو الثاني ثم اذا ازال تراب اليدين قبل مسح الوجه من غير نفض كما اذا هبت عليه الريح او اصابتا عمامته او ثوبه مثلا من غير اختيار او مع الاختيار
فالظاهر انه يضيع استحباب النفض ولا يكون ذلك مبطلا لان اصابة اليدين قبل مسح ما يجب مسحه شيئا مغايرا له لا يقدح في صحة التيمم لظهور الاتفاق

عليه وللاطلاق نعم على ظاهر ابن الجنيد ره من اعتبار العلوق يجيء المنع الا ان خلافه غير قادح بل قد يظهر من المنتهى وغيره قيام الاجماع على خلافه
لانه قال لا يجب ولا يستحب استعمال التراب في الاعضاء الممسوحة ذكره علماؤنا وهو مذهب ابي حنيفة وقال الشافعي ومحمد يجب المسح انتهى وهل يستحب مع النفض
مسح احديهما بالاخرى صريح الشيخ ره في النهاية نعم لانه قال فيها واذا اراد التيمم من الارض فليضع يديه جميعا مفرجا اصابعه على التراب وينفضهما
ثم يمسح احديهما بالاخرى ويمسح بهما وجهه الى ان قال وهو ظاهره في ط لانه ره قال فيه فاذا اراد التيمم وضع يديه معا على الارض مفرجا اصابعه
وينفضهما ويمسح احديهما بالاخرى ثم يمسح بهما على وجهه الى ان قال والى هذا اشار في كشف اللثام حيث قال واستحب الشيخ ره
في النهاية وظاهر ط مع النفض مسح احديهما بالاخرى وقال المصنف ره في نكت النهاية بعد ذكر عبارته التي حكيناها فاما ضده ولو قال بنفضهما
بان يمسح احديهما على الاخرى كان اولى وكيف قال احديهما وهو مفعول الجواب قد يمكن النفض لا بان يمسح احديهما بالاخرى لكن هذا
ليس بمستقبل المستحب بنفضهما كيف كان اما الجمع بين الامرين فلا اعرفه والايراد لازم للشيخ ره واما احدى فمقصورة فهي في النصب و
الرفع والخفض على حالة واحدة قال الله تعالى وآتيتم احديهن قنطارا انتهى وقال في كرى واستحب الشيخ ره مسح احدى اليدين بالاخرى بعد
النفض فلا نعلم مستنده انتهى وقال في الجواهر في مقام بحث مستند لما ذهب اليه الشيخ ره وتوجيه ما صوبه ولعله للاستظهار في تنظيف
اليد لحصول الامر بالنفض والنفخ وتحرزا من تشويه الخلقة او انه يريد بالنفض مسح احديهما بالاخرى وصفقهما لكونه المتبادر لا نفض كل
منهما مستقلا انتهى ويتجه عليه ان ما ذكره من تنظيف اليد والتحرز من تشويه الخلقة وجه مخرج لا يصلح مستند الحكم شرعي ولا دلالة في الامر
بالنفض على صفق احديهما على الاخرى مع ان عطف لفظ النفخ على النفض المامور به لا وجه له اذ ليس منه في الاخبار عين ولا اثر نعم ورد
ضرب احديهما بالاخرى فيما رواه ابن ادريس ره في اخر السرائر عن نوادر احمد بن محمد بن ابي نصر عن عبد الله بن بكير عن زرارة عن ابي جعفر ع
قال اتى عمار بن ياسر رسول الله ص فقال يا رسول الله اني اجنبت الليلة فلم يكن معي ماء قال كيف صنعت قال طرحت ثيابي وقمت على الصعيد
فتمعكت فيه فقال هكذا يصنع الحمار انما قال الله عز وجل فتيمموا صعيدا طيبا فضرب بيديه على الارض ثم ضرب احديهما على الاخرى ثم مسح
جبينه ثم مسح كفيه كل واحدة على ظهر الاخرى فمسح اليسرى على اليمنى واليمنى على اليسرى لكن اقصى ما يستفاد منه هو كشفه عن تحقق
النفض بضرب احدى اليدين على الاخرى وكونه مصداقا له فلا يعطي تحقق مفهومه به نعم يمكن ان يقال ان الغرض من النفض يحصل بالنفخ فيسقط
فعله بعد النفخ نظرا الى ان الامر بذلك لم يكن لمجرد التعبد على وجه لا يمكن التخطي منه بعينه الى عنوان اخر وانما كان لتحصيل غرض هو تخفيف
التراب او ازالته بالمرة لكن لا يكفي هذا المقدار في كونه متعلق الامر بنفسه كما هو مقتضى عبارته ره مضافا الى ان ما ذكره في ذيل كلامه من بيان
مراد الشيخ ره لا يساعد عليه عبارته التي قدمنا حكايتها عن النهاية ثم انه قد تحصل من جميع ما ذكرناه عدم ثبوت استحباب مسح احديهما
بالاخرى بعد النفض قوله ره ولو تيمم وعلى جسده نجاسة صح تيممه كما لو تطهر بالماء وعليه نجاسة لكن في التيمم يراعى ضيق الوقت
ان كان على جسد المتيمم نجاسة في غير الاعضاء الماسحة والممسوحة فلا ريب في صحة تيممه من هذه الجهة كما لو توضأ وعلى جسده نجاسة
لان المعتبر طهارة الاعضاء التي تتعلق بها الطهارة خاصة ثم ان قلنا بجواز التيمم مع السعة فكالوضوء وان قلنا باختصاصه باخر
الوقت وجب ازالة النجاسة اولا مع الامكان فلو وقع قبل الازالة فات شرطه وهو مراعاة الضيق اذ المعتبر عندهم ضيق الوقت
عما عدا التيمم والصلوة خاصة وبهذا المعنى صرح في المعتبر فعلى هذا فليس له التيمم مع النجاسة الا اذا ضاق الوقت عما عدا التيمم والصلوة
لسقوط التكليف بازالتها حينئذ واستقرب الشهيد في الذكرى جواز التيمم قبل الازالة على القولين اذ المراد بضيق الوقت ضيقه عن اداء الصلوة
وشرائطها التي منها ازالة النجاسة وبه جزم الشهيد الثاني ره وحمل عليه العبارة فقال لا منافاة بين جواز التيمم قبل ازالة النجاسة
وبين مراعاة ضيق الوقت في جوازه لان المراد عدم زيادة من الصلوة وشرائطها التي من جملتها التيمم وازالة النجاسة واورد عليه في ك
بان هذا الحمل مع بعده في نفسه مخالف لما صرح في المعتبر من عدم جواز التيمم قبل ازالة النجاسة على القول بالضيق لفوات الشرط **الطرف
الرابع في احكامه وهي عشرة** قوله الاول من صلى بتيممه لا يعيد المراد بالاعادة هنا ما يتناول الاعادة في الوقت
والقضاء في خارجه فهنا مسئلتان الاولى ان من تيمم تيمما صحيحا وصلى ثم خرج الوقت ثم وجد الماء لم يجب عليه القضاء قال في المنتهى وعليه
اجماع اهل العلم وفي ف دليلنا اجماع الفرقة وفي المعتبر لنا الاجماع فان خلاف طاوس منقرض انتهى ونقل عن علم الهدى ره في شرح الرسالة
ان الحاضر اذا تيمم لفقد الماء وجب عليه الاعادة اذا وجده ولم نقف في ذلك على حجة والمعتمد سقوط القضاء لوجوه الاول انه صلى صلوة
مامورا بها والامر يقتضي الاجزاء الثاني ان القضاء فرض مستانف فيتوقف على الدلالة ولا دلالة الثالث ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن ابن

وحكي عن طاوس انه يعيد ما صلى بالتيمم انتهى.

سنان قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول إذا لم يجد الرجل طهوراً وكان جنباً فليمسح من الأرض وليصلّ فإذا وجد الماء فليغتسل وقد أجزأته صلاته
التي صلّى وفي الحسن عن زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال إذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت فإذا خاف أن يفوته الوقت فليتيمم وليصلّ في آخر الوقت
فإذا وجد الماء فلا قضاء عليه وليتوضأ لما يستقبل إلى غير ذلك من الأخبار المستفيضة الثانية لو تيمم وصلّى مع سعة الوقت ثم وجد الماء في الوقت
فإن قلنا باختصاص التيمم بآخر الوقت بطلت صلاته مطلقاً وإن قلنا بجوازه مع السعة ففيه قولان أحدهما وهو الأشهر عدم الإعادة وهو خيرة المصنف
في المعتبر والشهيد رحمه الله وثانيهما وجوب الإعادة وهو المحكي عن ابن أبي عقيل وابن الجنيد رحمه الله حجة القول الأول الأمر الأول قاعدة الإجزاء
الثاني صحيحة زرارة قال قلت لأبي جعفر عليه السلام فإن أصاب الماء وقد صلّى بتيمم وهو في وقت قال تمت صلاته ولا إعادة عليه وصحيحة محمد بن مسلم قال سألت
أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أجنب فتيمم بالصعيد وصلّى ثم وجد الماء فقال لا يعيد إن ربّ الماء ربّ الصعيد فقد فعل أحد الطهورين وصحيحة العيص قال سألت
أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يأتي الماء وهو جنب وقد صلّى قال يغتسل ولا يعيد الصلاة حجة القول الثاني أصالة التكليف بالمائية وما رواه يعقوب بن يقطين
في الصحيح قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل تيمم وصلّى فأصاب بعد صلاته ماء أيتوضأ ويعيد الصلاة أم تجوز صلاته قال إذا وجد الماء قبل أن يمضي الوقت
توضأ وأعاد فإن مضى الوقت فلا إعادة عليه وموثقة منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام في رجل تيمم وصلّى ثم أصاب الماء فقال أمّا أنا فإني كنت أتوضأ وأعيد
وأجيب عن الأول بأن أصالة التكليف بالمائية مسلّمة بمقتضى عموم إمكانها لا بعد الإتيان بالترابية عنده وأن الأمر بينهما وأما كونها أصلاً بمعنى عدم إجزاء
الترابية الواقعة عند إمكانها فهو ممنوع وعن الأخيرين بأنهما معارضان بما تقدم من الأخبار المعتبرة التي ترجح عليهما بالإطلاق معتضداً بالإجماع وفي
ما حكي من معقد إجماع التحرير بالنسبة إلى الوقت وخارجه بل ربما قيل إنه كالصريح في الوقت وبما عن الأمالي أنه من دين الإمامية فيحمل ما على الندب خصوصاً
مع إشعار الثانية من جهة تضمنها قوله عليه السلام أما أنا فإني كنت أتوضأ وأعيد أو على التقية لأن القول بالإعادة في الوقت مذهب عطاء والزهري وربيعة
كما في التذكرة وزاد في المنتهى حكايته عن طاوس وعن القاسم بن محمد ومكحول وابن سيرين حيث جوّزوا التيمم في السعة وأوجبوا الإعادة في الوقت
وقد يقال في ترجيح تلك الأخبار المعتبرة أنها معتضدة بصريح إجماع التذكرة وفي توهين دلالة الرواية الثانية بعد التصريح فيها بكون الإتيان في
الوقت ولا يخفى ما فيهما أما الأول فلأن الموجود في التذكرة ما نصّه لو وجد الماء بعد فراغه من الصلاة لم يعد وهو قول عامة العلماء سواء كان في
الوقت أن سوّغناه مع السعة أو لا انتهى وهو لا يعطي إلا اتفاق القائلين بجوازه مع السعة وقد نصّ في التذكرة على أنه قال أكثر علمائنا
بوجوب التأخير إلى آخر الوقت وأما الثاني فلأنه على تقدير كون المراد بالثانية هي الإعادة في خارج الوقت يكون الإعادة في الوقت أولى
بالاتفاق بقي هنا شيء وهو أن جماعة فرّعوا على القول بالتضييق في أمر التيمم إطلاق بطلانه وبطلان الصلاة التي صلّيها به وليس كذلك
إذ ليس لازم القول بالتضييق هو الحقيقي كما قد يحكى عن ابن إدريس رحمه الله بل المراد هو الآخر العرفي وقد تقدم الكلام فيه فيمكن فرض الصحة
على وجه لا ينافي وقوع التيمم في محله وموافقته للأمر الشرعي فلا مانع من الحكم بالصحة كما يمكن فرض الصحة على هذا القول بوجه آخر
وهو أن يكون متيمماً سابقاً أو تيمم لنافلة وجوّزنا الدخول في الفريضة به كما تقدم نعم هذا التفريع صحيح لو وقع التيمم في سعة الوقت بناء على
التضييق أو قلنا بأن محله الآخر الحقيقي لكنه مشكل قوله سواء كان في سفر أو حضر إشارة إلى ردّ ما نقل عن علم الهدى رضي الله عنه في شرح
الرسالة أن الحاضر إذا تيمم لفقد الماء وجب عليه الإعادة إذا وجد قال في الذكرى ولم نقف له على مأخذ انتهى وفي بعض ما مرّ من الأخبار بعد إعانة
والإجماعات المزبورة وقاعدة الإجزاء وأصالة البراءة من القضاء بالنسبة إلى خارج الوقت لو كان مراد علم الهدى رحمه الله من الإعادة ما يعمّه
الذي يحتمل أن يكون مستنداً له رضه أمران أحدهما أن أصالة التكليف بالمائية إنما تقتضي إجزاء الترابية بالنسبة إلى التكليف بها دون المائية
التي هي أصل بالنسبة إليها ويدفعه اقتضاء إطاعة الأمر بالبدل سقوط إطاعة الأمر بالمبدل منه عرفاً خصوصاً مع ملاحظة ما دلّ على تنزيل التراب منزلة
الماء وأنه أحد الطهورين وثانيهما حسنة زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال إذا لم يجد الرجل المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت فإذا خاف
أن يفوته الوقت فليتيمم وليصلّ في آخر الوقت فإذا وجد الماء فلا قضاء عليه وليتوضأ لما يستقبل بناء على حجية مفهوم الوصف ويتجه عليه
المنع من حجيته كما قرّر في الأصول مع أنه رحمه الله لا يقول بحجيته كما حكاه عنه في المفاتيح قوله وقيل فيمن تعمّد الجنابة وخشي على نفسه من استعمال
الماء يتيمم ويصلّي ثم يعيد تفصيل الكلام يقتضي بيان أمرين أحدهما الحكم التكليفي والآخر بيان الحكم الوضعي أعني الإجزاء أما الأول
فقد تقدم الكلام فيه عند بيان مسوغات التيمم وأما الثاني فتفصيل القول فيه أنهم اختلفوا فيه على أقوال الأول أنه لا يجب عليه
الإعادة مطلقاً وهو منسوب إلى الأكثر الثاني أنه يجب عليه الإعادة وهو المحكي عن الشيخ رحمه الله في النهاية وكتابي الأخبار والمهذب والإصباح
وروض الجنان واستقربه في الذكرى الثالث وجوب الإعادة لو كانت الجنابة من حرام وعدمه إذا كانت من حلال وهو المنقول عن ابن فهد

في احكام التيمم

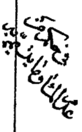
في المهذب والمعتبر حجة القول الاول وهو الاقل ان التيمم عند الخوف على النفس اما ان يكون مبيحا للصلوة واما ان لا يكون مبيحا فان كان مبيحا اسقط القضاء لانه اتى بصلوة مستكملة للشرايط وان لم يكن مبيحا لم يجب الاداء فالقول بوجوب الاداء مع وجوب القضاء لا يجتمعان لكن الاداء واجب فالقضاء غير واجب هكذا حكي عن المعتبر وعن مختلف والتمسك بقاعدة الاجزاء الثاني الاجماع المنقول عن الفاضلين على عدم وجوب قضاء الصلوة اذا اديت في الوقت بالتيمم مطلقا وعن الامالي انه من دين الامامية الثالث اطلاق ما دل على ان المتيمم اذا وجد الماء بعد فراغه من الصلوة لا يجب عليه الاعادة كصحيحة العيص قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل يأتي الماء وهو جنب وقد صلى قال يغتسل ولا يعيد الصلوة وغيرها من الاخبار ولكن قد يتأمل فيه نظرا الى ان هذه الاخبار ظاهرة في فاقد الماء لا فيما نحن فيه ويمكن الجواب بدعوى المساواة بينهما تنزيلا للمنع الشرعي منزلة المنع العقلي خصوصا بملاحظة ما اشتمل على تعليل عدم الاعادة بان ربهما واحد وانه فعل احد الطهورين وما دل من الاخبار على تنزيل التراب منزلة الماء بل رواية السكوني عن الصادق ع عن ابائه عن النبي ص انه قال لابي ذر وقد جامع على غير ماء يكفيك الصعيد عشر سنين ظاهرة في المدعى خصوصا مع اعتضادها بالاصل واحتياج القضاء الى امر جديد مضافا الى استلزام الاعادة للحرج العظيم لو صلى بالتيمم صلوة كثيرة

حجة القول الثاني اما على وجوب التيمم والصلوة فهي عدم سقوط الصلوة بحال وانها لا تصح الا بطهور وعموم الامر بالتيمم عند الخوف على النفس بل في خصوص الجنب واما على وجوب الاعادة فهي ما رواه جعفر بن بشير عمن رواه عن ابي عبد الله ع قال سألته عن رجل اصابته جنابة في ليلة باردة وخاف على نفسه التلف ان اغتسل قال يتيمم فاذا امن البرد اغتسل واعاد الصلوة وما رواه في الفقيه في الصحيح عن عبد الله بن سنان انه سأل ابا عبد الله ع عن الرجل يصيبه الجنابة في الليلة الباردة ويخاف على نفسه التلف ان اغتسل قال يتيمم ويصلي فاذا امن البرد اغتسل واعاد الصلوة واجيب عن الاستدلال بهما بانهما لم يتضمنا التخصيص على تعمد الجنابة فيشملان من صلى بالاحتلام فلا تصلحان لتخصيص العمومات والادلة السابقة ويمكن حملهما على الاستحباب مضافا الى ضعف سند اولهما بالارسال هذا وقد ذكر بعضهم في تأييد هذا القول امور احدها الاحتياط وفيه انه لا دليل على وجوبه لاصالة البراءة عن الاعادة لرجوع الشك فيها الى نفس التكليف وثانيها انه مفرط بتعمد الجنابة فيستحق العقوبة وليست الا الاعادة العبادة وانت خبير بانه على تقدير تسليم استحقاقه للعقوبة نقول انها لعلها اخروية ولا دليل على كونها دنيوية ولا خصوص الاعادة وثالثها ان التخصيص في الروايتين بحملهما على المتعمد اولى من المجاز الذي هو الاستحباب وفيه ان اولوية التخصيص اذا كان الخارج اكثر نظرا الى ان غير المتعمد اغلب منه خصوصا مع كون المجاز موافقا للفتوى الاكثر ونفي الحرج ممنوعة ولا اقل من التساوي فلا بد من الرجوع الى الاصل والقاعدة ثم انه يحتمل حمل الخبرين على التقية لكون مضمونهما مذهب ابي يوسف ومحمد والشافعي واحد الروايتين عن احمد واما القول الثالث فلم نقف له على حجة يعتد بها ولعله لما ورد في المستند من عقوبته بالاعادة حيث اقدم على الحرام وانت خبير بعدم وفائه بالمطلوب كما تقدم وتنبيهها الاول انه قال في جامع المقاصد بعد اختيار القول بعدم وجوب الاعادة مستدلا عليه بعموم الامتثال وعموم الاخبار ما نصه ويجب ان يستثنى منه ما اذا تعمد الجنابة بعد دخول الوقت وهو غير طامع في الماء للغسل فانه بمنزلة من اراق الماء في الوقت وقد في كلام المصنف وجوب الاعادة عليه انتهى واورد بعضهم فقال ان المراد بتعمد الجنابة في نحو المتن انما هو ما قبل الوقت لا ما بعده كاراقة الماء قلت قد مضى الكلام في تحقيقه وان الحق عدم وجوب الاعادة الثاني انه قال في [illegible] من عدم الماء مطلقا او تعذر عليه استعماله يجوز له الجماع لعدم وجوب الطهارة المائية عليه ولو كان معه ما يكفيه للوضوء فكذلك قبل دخول الوقت اما بعده فجزم العلامة في المنتهى بتحريمه لانه يفوت الواجب وهو الصلوة بالمائية ويشكل بان مقتضى العمومات جواز تأخير الصلوة الى اخر الوقت ومتى جاز التأخير امكن القول بعدم وجوب الصلوة بالمائية الا مع التمكن منها في جميع الوقت انتهى وقال في المستند من تعذر له استعمال الماء مطلقا ولو للوضوء خاصة ولم يكن متطهرا جاز له تعمد الجنابة اجماعا لعدم وجوب المائية عليه وعدم الفرق بين التيممين بدلي الوضوء والغسل وكذا لو كان متطهرا ولم يتمكن من الغسل وتمكن من الوضوء على الحق المشهور وفي اللوامع الاجماع المدعى عليه للاصل وما تقدم سابقا من وجوب ابقاء مقدمة الواجب المطلق لا يفيد هنا لان الوضوء ليس واجبا مطلقا لانه مشروط بعدم الجنابة والغسل وان كان واجبا مطلقا للجنب ولكنه غير مقدور بالفرض ويدل عليه ايضا اطلاق موثقة اسحق بن عمار عن الرجل يكون مع اهله في السفر لا يجد الماء يأتي اهله قال ما احب ان يفعل الا ان يخاف على نفسه قال قلت طلب بذلك اللذة او يكون شبقا على النساء قال ان الشبق يخاف على نفسه قال قلت طلب بذلك اللذة قال هو حلال الحديث ونحوه المروي في مستطرفات السرائر وقد يستدل بحكاية ابي ذر حيث ان النبي ص اقره على فعله وعيره بفعل التيمم لانه انما هو حين الاشتغال بالغسل واما بعده فليس بتقرير ابل قرر على قوله هلكت خلافا للاسكافي ونقل عن المفيد ايضا وكلامه لا يدل عليه المرفوعتين المتقدمتين الدالتين على وجوب الغسل على الجنب متعمدا

ولا دلالة فيه كما لا يخفى والأولى الاضافات قوله يكفيك الصعيد عشر سنين بل ربما استدل على قوله لكن الخبر من ثم ان في الاخبار كما هو
ونحو البدل الذي هو التراب يقتضي عدم تفويت المأمور به واما ما دل على المنع من المسافرة الى مكان لا ماء فيه فيحتمل ان يكون من جهة استلزامه
لطول الاقامة المستلزم لطول الاضرار على ترك الطهارة المائية الموجب للتهاون للدين مع انه لا يكافؤ الاخبار المعتضدة بالشهرة
وظاهر فقد التكافؤ فالمرجح هي قاعدة كفاية البدل عن المبدل عنه كما فصلنا القول فيه سابقا واما ما ذكره من الوضوء واجب مشروط بعكس
الجنابة والغسل واجب مطلق للجنب فلا مناسبة له بالمقام لان تنجيز المقدمة انما هي للصلوة وهي من قبيل المطلق بالنسبة اليهما فالمتأمل
فيما ذكرناه من ان مقتضى قاعدة العقلاء انه مع وجود البدل لا يترتبون العقاب على تفويت المبدل عنه قوله وفيمن منعه زحام
الجمعة عن الخروج مثل ذلك هذا قول الشيخ ره في ط حيث قال ومن حصل في يوم جمعة في الجامع واحدث ما ينقض الوضوء ولم يمكنه الخروج
من موضعه لكثرة الناس فاقيمت الصلوة تيمم وصلى ثم اعاد الصلوة بالوضوء انتهى ومثله في النهاية وحكي عن ابن الجنيد ره والمقنع والمهذب و
الوسيلة في الجامع اما انه يتيمم ويصلي فقد تقدم عنه وحيث ان الخلاف فيه حتى من بعض من انكر جواز التيمم لضيق الوقت ثم قال ولعل الفرق بينهما
من حيث ان ما بقيت الزحام لا يجوز ضيق وقت صلوة الجمعة عن ادراكها بالرجوع اليها بعد الخروج للوضوء وانما الكلام في اعادة الصلوة بالوضوء
بعد الانصراف فقد حكم بها الشيخ ره في كتابيه مستند الشك في ليوليها عن الصلوة بالطهارة المائية وموثقة سماعة عن الصادق ع عن علي ع
انه سئل عن رجل يكون في وسط الزحام يوم الجمعة او يوم عرفة فاحدث او ذكر انه على غير وضوء ولا يستطيع الخروج من المسجد من كثرة الزحام
قال يتيمم ويصلي معهم ويعيد اذا انصرف ومثلها رواية السكوني نسبا وقد تقدح في المراد وانكر جماعة لزوم الاعادة كالفاضلين والشهيد
والمحقق الثاني ره وغيرهم من متأخري المتأخرين بل يحتمل انه لا خلاف بينهم وعن الذخيرة انه نسبه الى المشهور على سبيل الاطلاق وهو الاقوى
للاصل وقاعدة الاجزاء والبدلية وتعليل عدم الاعادة في بعض الصحاح بان رب الماء رب الصعيد انه فعل احد الطهورين والاطلاق جملة
من معاقد الاجماعات على عدم الاعادة واما ما تمسك به الخصم من الروايتين الاولى فيهما الا باس بها من جهة السند لانها موثقة والثانية رواها
عبد الله بن بكير وهو ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وعن الشيخ ره في العدة الاجماع على العمل برواية فيكون السند معتبرا كما قاله
بعضهم وقد يدل ذلك على ذلك حيث رد رواية السكوني بضعف السند لاسناد الا ان رجالها فطحية لكن الانصاف ان كون عبد الله
بن بكير ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه انما يفيد صحة السكوني ولا يفيد صحة من روى عن عبد الله بن بكير لكن اجيب عن الاستدلال
بهما بان الظاهر ورودهما في الصلوة مع العامة ولو بقرينة ملاحظة ان المعروف في ذلك الزمان انعقادها بهم ولازم هذا الجواب وان كان اشتمال
السؤال على عرفة مع ظهور الجواب عن الجمعة خاصة من جهة الحكم بالاعادة لا نفقد شرط الجمعة الذي هو السلطان العادل الا انه لا ينافي
ذلك فيحتمل الاعادة لعدم اجزاء الصلوة في حقه لو كانت بطهارة مائية فضلا عن الترابية بل تكليفه صلوة الظهر والفرض انه تمكن من
ذلك لاتساع الوقت وانقطاع الزحام بعد الفراغ من الجمعة واحتمال الجواز بها لعموم اوامر التقية وان كان متمكنا من الاتيان بالصلوة
الظهر ضعيف نعم في كشف اللثام بعد ذكر الخبرين قوله وهما وان ضعفا الا ان في اجزاء الصلوة منه وهذا التيمم نظر فالاعادة اقوى متجه
لو اراد ما ذكرنا والا كان محلا للتأمل بل والمنع لما عرفت اللهم الا ان يريد انه لا يشك مع عدم تمكنه من المائية في وجوب الصلوة عليه جمعة و
انه لم يكن مخيرا لان لها بدلا مع تعذرها وهو صلوة الظهر فلا يكون خوف فواتها مسوغا للتيمم ولعله لهذا قال في المهذب البارع ولو كان المتمكن
من الطهارة يخاف فوات الجمعة مع التمكن من الخروج من الجامع لسهولة الزحام وضيق الوقت لم يجز التيمم اجماعا انتهى وفيه انه لا وجه للشك
في ذلك بعد فرض عينية الجمعة عليه وان كان لها بدل اضطراري على انه ليس بدلا حقيقة بل هو تكليف اخر يثبت بعد تعذر الاول عليه ولا
بعد صح اقامة الشارع التراب مقام الماء ولاجماع المهذب مع انه ليس فيما نحن فيه لكون المانع هنا هو الزحام فلا يمنع عليه حيث تكون الجمعة
واجبة عينا نعم قد يتجه ما ذكره في مفروض الغيبة بناء على الوجوب التخييري بينها وبين الظهر لعدم ثبوت مسوغية فوات فرد من الواجب المخير
التيمم له بل يتعين عليه الفرد الاخر بالطهارة المائية وكذا اما نحن فيه من الزحام فلا يشرع التيمم لانه لا يشرع ويعيد ثم ان الاظهر في
الجواب عن التمسك بالخبرين المذكورين هو انهما اعرض عنهما الاصحاب فلا يصح الاستناد اليهما في الخروج عن القاعدة قوله وكذا من
كان على جسده نجاسة ولم يكن معه ماء لازالتها والاظهر عدم الاعادة قال في ك هذا القول للشيخ ره في النهاية وط الا ان المسألة
في كلامه مفروضة في نجاسة الثوب لا البدن انتهى ولكن لم اجد ذكرها في النهاية وهو مفروض في ط انما هو نجاسة البدن فانه ره قال فيه
المسافر اذا جامع زوجته وعدم الماء فان كان معه من الماء ما يغسل به فرجه وفرجها فعلا ذلك وتيمما للصلوة وصليا ولا اعادة عليهما

لقوله تعالى او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا ولم يغتسل والاحوط ان نقول يجب عليهما الاعادة وكذلك من كان على بدنه نجاسة
ولا يقدر على ازالتها بعد ذلك تيمم وصلى ثم يغسل بعد اذا غسل الوضع انتهى واحتج عليه بالموثق المروي عن عمار عن الصادق ع انه سئل عن رجل ليس عليه الا ثوب
ولا تحل الصلوة فيه وليس يجد ماء يغسله كيف يصنع قال يتيمم ويصلي واذا اصاب ماء غسله واعاد الصلوة فان في آخره وهي ضعيفة السند لان رجالها
فطحية ولا تصح انه لا اعادة عليه لانه صلى صلوة مأمورا بها والامر يقتضي الاجزاء انتهى وهو جيد على الاصل لكنا نقول الخبر مما اعرض عنه الاصحاب
ولم يعمل بمضمونه عدى الشيخ ره بل كلامه ره في ... يدل على اعراضهم عنه لانه قال في باب الجامع المسافر ... ومعه الماء فانه ان كان معه من
الماء ما يغسل به فرجه غسل فرجيهما وفعلا ذلك وتيمما وصليا ولا اعادة عليهما لان النجاسة قد زالت والتيمم عند عدم الماء يسقط به الفرض وهذا لا
خلاف فيه فان لم يكن معهما ماء اصلا فهل يجب عليهما الاعادة فيه ... للشافعي فيه وجهان احدهما يجب والآخر لا يجب والذي يقتضيه مذهبنا
انه لا اعادة عليهما دليلنا قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا فاوجب على الجنب التيمم ولم يفرق وروى العيص بن القاسم قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل
يأتي الماء وهو جنب فقد صلى بتيمم قال يغتسل ولا يعيد الصلوة وروى حريز عن محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل اجنب فتيمم بالصعيد و
صلى ثم وجد الماء فقال لا يعيد ان رب الماء رب الصعيد فقد فعل احد الطهورين وروى عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا لم
يجد الرجل طهورا وكان جنبا فليمسح من الارض وليصل فاذا وجد الماء فليغتسل وقد اجزأته صلوته التي صلى ولم يفرق في شيء من الاخبار فوجب حملها على
العموم انتهى وبعد كون الرواية مما اعرض عنه الاصحاب لا يبقى لها قوة في تقييد الاخبار النافية للاعادة على وجه الاطلاق والعموم مما ذكره الشيخ ره
منها وغيره فتكون تلك الاخبار هي المرجع والمعول عليها ولولا اعراض الاصحاب عنه لم يكن وجه لدعوى قصوره عن معارضة غيره من الاصل و
قاعدة الاجزاء والتعليل بان رب الماء رب الصعيد والاطلاق فيما دل على عدم الاعادة من الاخبار ومعقد الاجماع وغيره مخصوصا لو اراد الخصم منه
ما يشمل القضاء كما هو ظاهر صاحب الجواهر ره ثم اجاب عن الاستدلال بالموثق المذكور بوجه آخر وهو انه لا صراحة له فيما نحن فيه لاحتمال كون ذلك
من احكام النجاسة حتى لو كان متطهرا بالماء بل في كشف اللثام انه الظاهر كما استظهره في المنتهى من الشيخ ره ان الاعادة بمجرد تمكنه من غسلها
خاصة ولم يتمكن من الطهارة المائية لتعليقه الاعادة على محل الغسل ولان المؤثر وجودها او قد زالت وان اعترضه في جامع المقاصد بانه
لا دلالة في عبارة الشيخ ره على ما ادعاه بل ظاهر ذكره لها في باب التيمم وعدم تعرضه لذلك في احكام النجاسة واستدلاله بحديث عمار المتضمن للتيمم
المشعر بكون الاعادة للتيمم لا للنجاسة بخصوصها انتهى لكن قد يمنع ذلك كله عليه انتهى واقول ان ما ذكره انما يكون ردا على الشيخ ره لو كان
حكمه بذلك مستندا الى جهة التيمم ولم يعلم وفرض المسألة في التيمم قد يكون مستندا الى تبعية النص وذكرها في باب التيمم قد يكون لمناسبة التيمم المذكور فيه
ثم ان مقتضى الجواب بهذا انه لو تنجس ثوبه في حال كونه متطهرا من الحدث وكونه فاقدا للماء وكونه غير واجد ثوب سواه ان يحكم بانه يصلي ويعيد ولا يفتي
بذلك فان ما ذكره مجرد احتمال لا يستلزم الفتوى بذلك قلت كون الاعادة للتيمم ايضا محتمل ويصلح للاحتمالين ما تضمنه كلام الشيخ ره مطابقا لما
في الموثقة المذكورة فيجب على ما ذكره من الجواب ان يفتي بمضمونها قوله الثاني يجب عليه طلب الماء فان اخل بالطلب وصلى ثم وجد الماء
في رحله او مع اصحابه تطهر واعاد فقد تقدم في ذلك الكلام وقد قلنا هناك انه لو تيمم على وجه شرعي بان كان تيممه بعد الاخلال بالطلب وضيق الوقت و
لا يسع الطهارة المائية كان مستثنى من هذا الحكم قوله الثالث من عدم الماء وما يتيمم به لقيد وحبس في موضع نجس قيل يصلي ويعيد وقيل يؤخر الصلوة
حتى يرتفع العذر فان خرج الوقت قضى وقيل يسقط الفرض اداء وقضاء وهو الاشبه قد اشار المصنف ره الى ثلثة اقوال واختار الشيخ ره قولا رابعا
وهو التخيير بين تأخير الصلوة وبين فعلها واعادتها قال في ط واذا كان محبوسا بالقيد والرباط او مصلوبا على خشبة او يكون في موضع نجاسة
ولا يقدر على موضع طاهر ليسجد عليه ولا ما يتيمم به فاما ان يؤخر الصلوة او يصلي وكان عليه الاعادة لانه صلى بلا طهارة ولا تيمم انتهى وربما
يستظهر وجود قول خامس قال في المستند ان بعض من تأمل في دلالة الصحيحة يعني قوله ع لا صلوة الا بطهور من المتأخرين حمل الاولى وجوب الاداء من
غير اعادة لو لم ينعقد الاجماع على خلافه ويظهر من السيد في ... الكتاب العزيز والدرر وجوب الاداء عليه انتهى ومثله ما في الجواهر
من ان المحكي عن جد المرتضى وجوب الاداء دون القضاء لكن قال بعد ذلك انه لم يثبت اما القول الاول فقد حكاه العلامة ره في التذكرة عن الشيخ
ره في ط فقال اختلف علماؤنا في فاقد الطهورين فقال بعضهم يصلي ويعيد وهو اختيار الشيخ ره في ط ثم حكاه عن جماعة من العامة ولكنك قد
عرفت عبارة ط وانها ناطقة بالتخيير وهو غير التعيين ومن هنا قال في ك ان ما حكاه المصنف ره من القول بالصلوة والاعادة لا اعلم به قائلا
ثم قال ولعله اشار بذلك الى ما ذكره الشيخ ره في ط من التخيير بين تأخير الصلوة او الصلوة والاعادة وهو مع ضعفه لا يدل على تعين الاداء
انتهى وهذا القول مشتمل على ايجاب الاداء وقد صرح في جامع المقاصد بسقوط الاداء ظاهر مذهب اصحابنا وعن بعض الحواشي ان ظاهر الاصحاب





بحيث لا نعلم فيه مخالفا وفي آت اما سقوط الاداء فهو مذهب الاصحاب لا نعلم فيه مخالفا صريحا واما القول الثاني فمحصله سقوط الاداء ان لم يتمكن
في الوقت ووجوب القضاء بعده وعليه فهنا دعويان وقد استدل على الاولى بامرين احدهما الاجماعات المنقولة المتقدم ذكرها ووجود لا
مناف على ثبوته لا يقدح في حصول الوثوق منها وثانيهما ان الطهارة شرط في الصلوة مطلقا لقوله ع في صحيحة زرارة لا صلوة الا بطهور
وقد تعذرت فيسقط التكليف بها لو يلزم من سقوط التكليف بها سقوط التكليف بالمشروط والا فان بقي الاشتراط لزم تكليف ما لا يطاق وان انتفى خرج
الشروط عن كونه مشروطا مطلقا وهو باطل فان قلت يحتمل اختصاص الشرطية بصورة التمكن خاصة فلا يلزم من انتفاء الشرط في صورة
عدم التمكن سقوط المشروط وليس الاختصاص بعزيز الا ترى ان الحال في ساير شروط الصحة كالساتر والقبلة وغيرهما على هذا المنوال
بل يرجح هذا الوجه في الاجزاء ايضا ويدل على ما ادعيناه عموم ما دل على وجوب الصلوة وانها لا تسقط بحال لانه لو انتفى وجوبها بانتفاء
الشرايط التي هي معتبرة في الصحة خرجت عن كونها مقدمة الوجود الى كونها مقدمة الوجوب وهو باطل ومن المعلوم ان الطهارة انما هي من قبيل مقدمة
الوجود دون الوجوب قلت يندفع احتمال اختصاص الشرطية بصورة التمكن بعموم قوله ع لا صلوة الا بطهور لشموله لصورتي التمكن وعدمه
بعد جريانه في الانتفاء لبيان الحكم الوضعي وليس فيه دلالة على الطلب حتى يختص بصورة الطلب على وجه ربما يرى وجيها عند بعضهم نظرا
الى ان الحكم الوضعي الذي ينتزع من الطلب يكون تابعا له والخطاب لا يتوجه الا الى المتمكن فيصير ذلك سببا لاختصاص الحكم الوضعي به مع ان التحقيق
عندنا خلاف ذلك ايضا فانه لا يتوقف الا على قابلية توجيه الخطاب اليه في اول الامر حتى يفهم منه الطلب في ما ينتزع منه من الحكم الوضعي
واما قياس ما نحن فيه على ساير شرايط الصحة فهو ليس في محله لانا نقول بعد تسليم ذلك في حجيتها انه لدليل خاص يدل على حكم كل منها في حال
ذاته مع قيام الفرق بين ما نحن فيه وبينها بما يراه بعضهم من كون ادلتها من قبيل ما يدل على الطلب بخلاف ما نحن فيه كما عرفت ويبقى
بعد ذلك امران يمكن التمسك بهما على بقاء وجوب الاداء احدهما ما دل على وجوب الصلوة فانه باطلاقه شامل لفاقد الطهورين
ويجاب عنه اولا بانه من الافراد النادرة التي لا ينتهي اليها الاطلاق وثانيا بظهور ان المراد بما دل على وجوب الصلوة انما هي الصلوة
المشروط صحتها بالطهارة مطلقا ولا منافاة بين كونها شرطا للصحة في الواجب وبين كون التمكن منها شرطا للوجوب كما هو واضح ولهذا اعتبر
اتساع الوقت لها وللواجب في ابتداء التكليف في المجنون الذي افاق والصبي الذي بلغ والحايض التي طهرت وكذا في ثبوت القضاء على الحايض
ونحوها اذا جاءها الحيض بعد ان يمضي من الوقت مقدار الطهارة والصلوة فتامل وقال السيد في المسائل الناصرية وليس للمخالف ان
يتعلق بقوله تع اقم الصلوة لدلوك الشمس الى قوله تع اقم الصلوة طرفي النهار لانه تع انما امرنا باقامة الصلوة وهذه ليست بصلوة لانها
بغير طهارة ولا يتناولها الاسم انتهى وهو يعطي مصيره الى وضع اسامي العبادات للصحيحة الجامعة للاجزاء والشرائط وثانيهما الحديث الدال
على عدم سقوط الصلوة بحال ويجاب عنه اولا بانه مجمل محتمل لان يكون المراد به الصلوة مع الطهارة كما هو مقتضى الجمع بينه وبين قوله ع لا
صلوة الا بطهور وصيرورة الثانية قرينة على المراد وثانيا بان المراد به سقوطها اصلا حتى انه لا يكلف بالقضاء ايضا واستدل على الدعوى
الثانية بعموم قوله ع من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته وغيره مما هو بمعناه واستشكل العلامة في ذلك في بعض كلامه في آخر وقال في
النظر فيه شيء واشد هو وجوب القضاء فان فيه اشكالا لان وجوبه تابع لوجوب الاداء ولا تحقق لوجوب الاداء فلا يجب القضاء وايده بعضهم
بظهور لفظ الفريضة وعدم صدق اسم الفوات بدونه والا لوجب على الصبي والمجنون والحايض ونحوهم بل وعلى الناس قبل الوقت لكن
اجاب في ذيل كلامه في المنتهى بان وجوب القضاء معلق على الفوات مطلقا والتخصيص بوجوب الاداء لم يدل عليه اللفظ واخراج الصبي والمجنون
بدليل خاص وهو قوله ع رفع القلم عن ثلثة لا يوجب اخراج غيرها انتهى ولا يخفى ان هذا الجواب لا يرفع ما اورده الموجه من ظهور لفظ
الفريضة وعدم صدق اسم الفوات واجاب عنه بوضوح ارادة الشانية في الفريضة دون الفعلية وكفاية دخول الوقت الذي هو سبب
الوجوب في صدق اسم الفوات والا لم يجب القضاء على الساهي والناسي والنائم ممن لم يتركه مثله كالاير والحايض ونحوها بسبب الخروج
بالدليل على انه قد يمنع تعينه خصوصا في الصبي والمجنون لصحة الطلب هنا وبقاء المصلحة في الفعل وان منع من الوجوب مانع بخلاف في ذلك
ثم ان من القائلين بسقوط وجوب الاداء وبوجوب القضاء من حكم باستحباب الاداء وحكى هذا عن نهاية الاحكام ومستنده سعة الوقت
والخروج عن الخلاف واستشكله في كشف اللثام بانه قد يتجه لو كانت حرمة الصلوة من غير طهور تشريعية محضة لم يقم بالاحتياط الا اذا كانت
اصلية كما هو ظاهر الاخبار الناهية عن ذلك لان الاصل فيه خصوصا بخبر مسعدة بن صدقة ان قائلا قال للصادق ع اني اتوم قوما
وقد ابتليت بهم الصلوة وانا على غير وضوء فان لم ادخل معهم في الصلوة قالوا ما شاؤا ان يقولوا فاصلي معهم ثم اتوضأ اذا انصرفت واصلي

فقال ع

في احكام التيمم

فقال سبحان الله فالخائف من بعض من هو روخشوان أخذه الاعراض في الكرية بقوله لا يتناول الفرض لان ذلك انما هو في حق من كان
متمكنا من الوضوء فلم يفعل ودخل في الصلوة بغير وضوء والمفروض هنا عدم التمكن واما القول الثالث فقد حكي عن الجامع وكذا عن
المفيد رحمه الله في احد قوليه ويحتمل الى دعويين احديهما سقوط الاداء والثانية سقوط القضاء اما الاولى فالحجة عليها ما تقدم في مستند القول
الثاني واما الثانية فيتمسك لها بوجوه اولها اصالة البراءة من القضاء واليه ينظر في جامع المقاصد من قوله لانتفاء المقتضي فان القضاء انما يجب
بامر جديد ولم يثبت انتهى وفي الوجه هذا انه استفاد من قولهم من فاتته فريضة اعتبار وجوب الاداء على من يجب عليه القضاء لان بعض الاصحاب
المقول اي مفروضة وهي الواجبة ويبعد ان يراد وجوبها على غيره بان يكون التقدير ان من فاتته صلوة مفروضة على غيره لان ذلك
خلاف الظاهر من حيث ان المتبادر غيره وانه يحتاج الى زيادة التقدير فان قيل يمكن ان يراد بفريضة ما من شانها ان تكون فريضة فيتناول محل
النزاع قلنا وان امكن الا ان المتبادر الى الفهم هو ما قلنا مع استغنائه عن زيادة التقدير وامكان ارادة غير كاف في وجوب القضاء
لامكان العدم والاصل براءة الذمة انتهى وثانيها ما تمسك به العلامة في التذكرة من ان الاداء ساقط فكذا القضاء والملازمة للتبعية
وفيه منع للعدم قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور وثالثها ما تمسك به هو ره ايضا من انها صلوة غير مأمور بها مع الحدث فوقتها فيسقط قضاؤها
كالحائض ولا يخفى انه يحتمل قياس فاقد الطهورين على الحائض بجامع الحدث والامر فيه عن الدليل الذي تمسك به قبله ورابعها ما في
جامع المقاصد من التمسك بالاولوية حيث قال ولان الاداء اهم فيتعين وجوبه فلا يجب القضاء بطريق اولى وخامسها ما ذكره بعضهم من عدم
شمول ادلة القضاء لمثل هذا الفرد النادر لانصرافها الى غيره من الافراد الشائعة والجواب عن الاول ان الاصل منقطع بادلة القضاء فان
معنى قوله عليه السلام فريضة عبادة مفروضة في الشريعة وقبل المتبادر سواء وقد عرفت معنى الفوات وعن الثاني ان التبعية ممنوعة كما عرفت وعن
الثالث ان القياس عندنا باطل وعن الرابع الاولوية بمرتبة ما دل على القضاء مع المنع من اصلها لان سقوط القضاء مع الطهارة ليس
باولى من سقوط الاداء بغير طهارة وعن الخامس ان الانصراف ممنوع اما اولا فلان الانصراف انما يجري في المطلقات وكلمة من للعموم
فلا يكون من المطلق واما ثانيا فلان ندرة فاقد الطهورين انما هي من قبيل ندرة الوجود لا من قبيل ندرة الاطلاق فلا عبرة بها ثم ان من
القائلين بسقوط الاداء والقضاء من قال بوجوب ذكر الله تعالى بمقدار الصلوة والاكتفاء به عنهما وهو المفيد في رسالته الى ولده
وابو العباس في صلوة الموجز والصيمري في طهارة كشف الالتباس على ما حكي عنهم ورتب بعد الدليل على استحبابه بالخصوص فضلا عن
وجوبه نعم قد يستانس له في الجملة بما ورد من ذكر الحائض ولعل لهذا اقتصر على الباس في كشف اللثام بعد ان حكى عن المفيد ان عليه ذكر الله تعالى
بمقدار الصلوة وكانه فهم منه ارادة الندب والامر سهل بعد فقد الدليل على الوجوب بالخصوص وكذا على الندب مخصوصا لكون ذكر الله
حسنا على كل حال مضافا الى جواز التسامح في ادلة السنن هذا وقد علم من جميع ما حررناه ان الاقوى هو القول بوجوب القضاء دون
الاداء قوله الرابع اذا وجد الماء قبل دخوله في الصلوة تطهر وان وجده بعد فراغه من الصلوة لم يجب الاعادة وان وجده و
هو في الصلوة قيل يرجع ما لم يركع وقيل يمضي في صلوته ولو تلبس بتكبيرة الاحرام حسب وهو الاشهر اشار المصنف الى ان صور وجدان
الماء بعد التيمم ثلث الاولى ان يجد قبل دخوله في الصلوة وحكمه انه ينتقض تيممه ويجب عليه التطهر بالماء قال في الغنية عليه اجماع
الفرقة وقال في المعتبر هو اجماع اهل العلم لكن قال في منتهى الكلام الذي حكيناه عنه وهو مذهب جميع الفقهاء وقال ابو سلمة بن
عبد الرحمن لا يبطل انتهى وجعله في التذكرة قول العلماء لكن مع استثناء الشعبي مع ابي سلمة بن عبد الرحمن وكان نقل الاجماع مستفيض بل
نقل النصوص في ذلك كفاية وبعد ذلك يقع البحث في ان ظاهر اطلاق معاقد الاجماع والنصوص ان الحكم بطلان التيمم بمجرد وجدان
الماء لكن يجب تقييده بما اذا كان متمكنا من استعمال الماء والا لم ينتقض التيمم ولا يساعد عليه معقد اجماع التذكرة لانه قال فيها ينقض التيمم
كل ما ينقض الطهارة المائية ويزيد وجود الماء مع التمكن من استعماله فلو تيمم ثم وجد الماء انتقض تيممه فاذا عدم وجب عليه استيناف
ان كان باقيا وجب عليه الغسل او الوضوء ولا يصلي بذلك التيمم وهو قول العلماء اه وهو مؤيد بعدم الخلاف بين القدماء بل ادعى الاقوى بل افتى به
بعض متاخري المتاخرين ومال اليه بعضهم فيكون حجة مضافا الى مفهوم الشرط في رواية ابي ايوب المحكية عن تفسير العياشي المعتبر سندها
بما ذكر وفيها اذا رأى الماء وكان يقدر عليه انتقض التيمم وبذلك كله يقيد الاطلاقات فلو كان هناك مانع من استعماله حسي من تغلب على
الماء او كونه في بئر ولا وسيلة له اليه او في يد من لا يبذله مطلقا او الا بثمن لا يمكنه ونحو ذلك او شرعي من مرض او خوف عطش او نحوها
لم ينتقض تيممه ولا مجال للتوهم اختصاص عدم القدرة بالمانع الحسي ضرورة ان منع الشارع يعني الاقتدار على العبادة الصحيحة وقد



كتاب الطهارة

اما صاحب الجواهر ره حيث قال وكذا ينبغي القطع بكون المراد بما ذكرنا من ناقضية التمكن من بعض الغسل او الوضوء مثلاً بمنزلة
عدمه قطعاً فلا يبطل الحكم بناقضيته وانما من مضي زمان يسع المكلف به وهو متمكن فلو علم من اول الامر عدم ذلك او ظهر في الاثناء بان
فقد الماء مثلاً لم يعتد به وانكشف بقاء صحة التيمم سابقاً ولا ينافيه الحكم الظاهري بالنقض بفساده بناء على ظهور بقاء التمكن
كما لا ينافي احتمال بقاء صحة التيمم وايضاً لاحتمال التعذر للماء مثلاً بنية الطهارة المائية والجزم بها اخذاً بذلك الظاهر كسائر
العبادات واحتجوا لهذا القول بان النقض انما يتحقق مع تمكنه من المبدل عنه وقد امتنع فيمتنع التكليف به لانه تكليف بعبادة في
وقت لا يسعها فاذا تلف الماء قبل مضي زمان يتمكن فيه من فعل الطهارة تبين عدم التكليف باستعمال الماء فيلزم بقاء التيمم
لكن حكى الصيمري الخلاف عن ظاهر الصدوق ره وانه ينقض التيمم بمجرد رؤية الماء ناظراً الى انه قال ومتى اصاب الماء المتيمم ورجى ان
يقدر على ماء آخر او ظن انه يقدر عليه كلما اراد فعسر عليه ذلك فان نظره الى الماء ينقض تيممه انتهى وهو المحكي عن ظاهر الحبل
المتين ولكن الذي اراه سواء ان كلام الصدوق قده لا يعطي ما نسب اليه لان مقتضى الكلام قوله ورجى ان يقدر على ماء آخر او ظن
انه يقدر عليه سواء كان مراده بيان مسئلة اخرى وهي انه مع اصابة الماء اولاً لم يستعمله رجاء ماء آخر او ظنه ففوت ذلك الماء مع
التمكن منه صار سبباً لانتقاض تيممه وليس مراده بيان ان مجرد وجدان الماء مع عدم التمكن من التطهير به يوجب انتقاض تيممه
وكان من نسب اليه ذلك نظر الى قوله فان نظره الى الماء ينقض تيممه ولم يلتفت الى سياق الكلام والقيود التي اخذها فيه فتدبر ورد ايضاً
على القول المذكور بان الخطاب متوجه الى المكلف بالطهارة بالماء لصدق التمكن من استعماله بحسب الظاهر وتوجه التكليف بها لا ينافي بقاء
التيمم واجيب عنه بان المراد بتوجه الخطاب بالطهارة المائية ان كان بفعلها في نفس الامر فهو ممنوع وان كان بالاشتغال بها فهو مسلم لكن
الكبرى ممنوعة قال في الحدائق بعد نقل هذا الاستدلال والجواب على الاطلاق نظر والتحقيق في ذلك ان يقال ان كان وجدان الماء بعد
التيمم وقبل الصلوة فلا ريب انه مكلف باستعمال الماء والخطاب اليه متوجه بغير اشكال وايجاب الشارع الطهارة المائية في تلك الحال
لا يجامع بقاء التيمم البتة وقول المجيب هنا على هذا التقدير انه ان كان مكلفاً بالطهارة في نفس الامر الخ يعني ان التكليف بالطهارة المائية
كاملة لا يجوز تعلقه بالواقع ونفس الامر لتبين خلافه كما هو المفروض وغيره لا يكفي في تعلق التكليف ظن بقاء الماء الى المدة المذكورة وان
كان وجدان الماء في غير وقت العبادة كما هو ظاهر اطلاق الاخبار المتقدمة وغيرها من اخبار المسئلة فلا معنى لهذا الاستدلال لانه
لا يتوجه اليه الخطاب بالكلية هذا بالنظر الى ظواهر الاخبار ولكن بالنظر الى انه يلزم منع القول بذلك التكليف بعبادة في وقت لا يسعها
وهو ممنوع عقلاً وشرعاً يترجح القول الاول فان تلف الماء قبل مضي زمان يتمكن فيه من فعل الطهارة كاشف عن عدم التكليف باستعماله
فيلزم بقاء التيمم لان النقض لا يتحقق الا بالتمكن من البدل كما تقدم ثم حكى عن الحبل المتين انه نظر فيه بانه لا ملازمة بين عدم تكليف المتيمم
باستعمال الماء وبين بقاء تيممه من غير ايجاب تيمم آخر عليه قال بل الظاهر ان يكون نفس وجود الماء الطهور ناقضاً وذلك لعدم استصحاب
الحال ناقضاً فيجب عليه تيمم آخر اذا لم يبق ذلك المقدار ومطره والاقدام عليه وسنوا في آخر البحث كلام انه حكى وذكرها الا بهمنا نقله ثم قال ونظير
هذه المسئلة ما سيأتي انشاء الله في كتاب الحج فيمن استطاع للحج فبادر في عام الاستطاعة ومات بعد الاحرام او قبله وقبل دخول الحرم
فان ظواهر الاخبار دلت على وجوب القضاء عنه واكثر الاصحاب حملوها على من استقر الحج في ذمته قبل هذا العام للعلة المذكورة ونقل عن
الشيخين وجوب القضاء عنه عملاً بظاهر الاخبار ورجحه الشيخ سليمان البحراني في حاشيته على المختصر وهو مؤيد للقول الثاني في هذه
المسئلة والله العالم انتهى وفيه لا انصاف ان مقتضى الجمود على ظاهر اطلاق الاخبار ليس الا ما ذكره فان قوله ع في صحيحة زرارة او يصيب ماء
وقوله ع فيها او اصاب ماء وفي رواية السكوني او يصيب الماء لا يظهر منها سوى ان اصابة الماء علة لبطلان التيمم ولا يسع مجال للتمسك بان
التكليف بالعبادة في وقت لا يسعها قبيح لان لازم مؤدى الاخبار هو ان الشارع جعل مجرد اصابة الماء ناقضاً تعبداً كما جعل البول
ناقضاً ولكن اذا عرضنا تلك الاخبار على اهل المحاورة والتعارف وجدنا انهم لا يفهمون من اصابة الماء فيها سوى الوصول اليه مع امكان
حصول الغرض المقصود منه وان شئت قلت انها كناية عن التمكن من استعماله على وجه يحصل به الطهارة المائية ويعضدها معقد الاجماع المذكور
ورواية [illegible] المتقدمة ومن المعلوم ان التمكن من الغرض المقصود لا يحصل الا بحصول الطهارة المائية بتمامها كما اشرنا اليه وعلى هذا ايضاً
لا وجه للتمسك بتلك القاعدة لاغناء الاخبار عنها فلا دليل تام على الاخبار الموافقة للقاعدة واما ما ذكره من التأييد بمسئلة الحج المذكورة
فهو مبني على ان التكليف بالعبادة في وقت يسع جزء منها جائز واقع في الشرع ولكن لا يخفى ان الاخبار المذكورة تدل على شيء من خواص الحج وهو

في احكام التيمم

ان من تلبس بشيء من اجزائه او مقدماته الا هي الوضوء الى الميقات وجب عليه اتمامه بنفسه او بمن يقوم مقامه او انعقاده عليه لا تمام نسكه ليس
هذا من التكليف في العبادة في وقت لا يسعها بخلاف ما نحن فيه فانه مع اتفاق تلف الماء قبل مضي زمان يسع تمام الغسل او الوضوء لو كلف بذلك
كان من قبيل التكليف بالعبادة في وقت لا يسعها و الدليل المستدل به لعدم الانتقاض مبني على كونه مامورا باتمام الطهارة المائية فيها كان الاول
انه قال في الرياض وليس في اطلاق الصحيحة كغيرها اعتبار تمكن الاستعمال بمضي زمان يسعه كما هو احد القولين واحوطهما وقيل باعتباره لاصالة بقاء
الصحة وعدم ما ينافيها في المستفيضة بناء على عدم تبادر غير امكان الاستعمال منها فيقتصر في تخصيصها على القدر المتيقن منها وهو صورة التمكن لا معارض
اصالة الصحة في التيمم بالصحابة بقاء اشتغال الذمة بالعبادة وبعد التعارض يبقى الاوامر بها سليمة انتهى وما عرضه في الجواهر بانه مع اتمام تعرضه لاول
القولين لاحد من اصحابنا سوى ما عساه يظهر من الفقيه في بادي النظر وما اليه بعض متاخري المتاخرين بل الصريح في كلام جماعة منهم ان الحكم
هو الثاني ومعارضة الاحتياط بمثله في بعض المقامات وتسليم صلاحية معارضة اصالة الشغل لاصالة الصحة هنا لحصول الفراغ اليقيني
شرعا بها ولعدم الفرق في حجية الاستصحاب عندنا في قدح العارض او عروض القادح ان المتبادر من المستفيضة بل عبارة الصدوق كالاطلاق
الاخلاق التمكن انما هو تمام الاستعمال الفعلية فما ذكره منها مثل ما معه من معقد الاجماعين السابقين والخبر فيتجه لا سند لا لحج بها نتفا
منها ومن غيرها من حصر الناقض للتيمم في الحدث ووجدان الماء بعد ان عرفت انصرافه الى الوجدان المانف تقدم فتامل جيدا انتهى ان قال
في آخر ان اطلاق كلامهم يقتضي انه لا فرق في ذلك بين ان يبقى من الوقت مقدار ما يسع الطهارة والصلوة وعدمه وهو موئيد لما ذكرناه فيما
سبق من ان المخل باستعمال الماء حتى في ضيق الوقت يجب عليه الطهارة المائية والقضاء لا التيمم والاداء انتهى واورد عليه المحقق البهبهاني في
الحاشية بقوله فيه تامل ظاهر لان المشهور عند فقهائنا انه يتيمم ويصلي اداء فكيف يتمسك بهذا الاطلاق في كلامهم مع ان ما نحن فيه مسئلة
اخرى وملحوظ نظرهم فيها حيثية اخرى كما لا يخفى على المتامل وفي الجواهر ان ادلة انتقاض التيمم وعبارات اصحابنا الموقتين انما قيدت
بالتمكن من استعمال الماء وينبغي القطع باعتبار التمكن الشرعي كالعقلي اذ الممتنع شرعا كالممتنع عقلا فلا ينتقض حينئذ لو وجده مع ضيق
الوقت عن الاستعمال بناء على ما اخترناه من وجوب الصلوة في تلك الحال بالتيمم لعدم التمكن حينئذ نعم لو لم نقل بوجوب اداء الصلوة عليه في تلك الحال
اتجه القول بعدم مشروعية التيمم فكل على مختاره فيتجه على ان هذا الاطلاق ليس مسوقا لبيان ذلك انما المراد نقضه من حيث السبق على
الصلوة او اللحوق والاثناء من دون نظر الى السعة او الضيق كما هو واضح الصورة الثانية ان يجد الماء بعد الفراغ من الصلوة ولا
اعادة عليه في الوقت ولا في خارجه بالنسبة الى غيرها من الصلوات المستقبلة قال في المعتبر وهو موضع وفاق ايضا ولا فرق في هذا بين ما لو كان
وجدان الماء قبل اوقات تلك الصلوات او فقده بعد دخول اوقاتها وبين ما لو كان عند دخولها موجودا لاطلاق النصوص الدالة على
انتقاضه بذلك من دون تقييد لو وجده في الوقت مع ترك الاستفصال فيها بل هو صريح رواية حسين العامري عمن سأله عن رجل
اجنب فلم يقدر على الماء وحضرت الصلوة فتيمم بالصعيد ثم مر بالماء ولم يغتسل وانتظر ماء آخر وراء ذلك فدخل وقت الصلوة
الاخرى ولم ينته الى الماء وخاف فوت الصلوة قال يتيمم ويصلي فان تيممه الاول انتقض حين مر بالماء ولم يغتسل وقد تقدم في الصورة
السابقة رواية ابي ايوب لكن قال في كشف اللثام لو وجده بعد الفراغ من الصلوة وخروج وقتها لم يبطل بالنسبة اليها اجماعا و
حتى بالنسبة الى غيرها وجدانه قبل الشروع لكنه قبل وقتها غير متمكن من استعماله فيجري فيه ما ياتي فيمن وجده في الصلوة ثم فقده
انتهى وما ياتي في كلامه عبارة عن النظر والتردد في حكمه من الانتقاض وعدمه واعترضه في الجواهر بوضوح الفرق بين المسئلتين
بالمنع الشرعي في تلك وعدمه فيما نحن فيه واحتمال القول بانه لا تشرع الطهارة للصلوة قبل وقتها حتى التاهب بناء على انه الكون على الطهارة
في الحقيقة وان شرع لغيرها فلا يكون متمكنا حينئذ شرعا فيتناولا ويان يدفعه بعد التسليم انه يكفي في النقض التمكن من الطهارة في نفسها
وان لم تكن للصلوة لما عرفته من اطلاق النصوص والفتاوى وصريح الخبرين السابقين بل لا يبعد عدم الاحتياج في النقض بعد
مضي الزمان المذكور الى تحقق الخطاب بالطهارة بل يكفي عدم المنع لو كانت غاية تشرع لها فلو فرض التمكن من الماء مثلا في حال عدم غاية
من غايات الطهارة حتى الكون على الطهارة لمنع السيد او الوالد انتقض التيمم اذ ليس بناؤه على تحقق الخطاب بها فينا في التيمم كما عساه
يوهم ما في جامع المقاصد وغيره الصورة الثالثة ان يجد في اثناء الصلوة واختلف فيها اصحابنا على اقوال احدها انه يجب عليه المضي
في الصلوة ولو تلبس بتكبيرة الاحرام وهو مذهب ابن ادريس في السرائر حيث قال والصحيح من الاقوال انه اذا دخل في صلوته بتكبيرة الاحرام
مضى فيها ولا يجوز له قطعها بحال ثم قال وعلى هذا يعتمد ويفتي به السيد المرتضى رحمه الله في مسائل خلافه وكذا الشيخ ابو جعفر رحمه الله في مسائل

الخلاف انتهى ولم يحضرني خلاف السيد ره ولكن يظهر المناقشة في نسبة هذا القول الى الخلاف للشيخ ره والى هذا القول ذهب في المبسوط حيث قال ومن تيمّم
بالتيمّم في الصلوة ثمّ وجد الماء وجب عليه المضيّ فيها لانه انما يدخل فيها عند ما اذا لم يبق من الوقت مقدار ما يفعل فيه الصلوة فقطعها في الحال
هذه والاشتغال بالوضوء والغسل يؤدّي الى فواتها وذلك لا يجوز ويحتجّ على المخالف بما رووه من قوله ع ان الشيطان ليأتي
احدكم في الصلوة فينفخ بين اليتيه يقول احدث فلا ينصرف حتى يسمع صوتا او يجد ريحا انتهى وحكى هذا القول في المنتهى عن السيد
المرتضى ره في شرح الرسالة وعلي بن بابويه ره في شرح الرسالة والشيخ ره في ف وط والمفيد ره في المقنعة وابن ادريس ره ثم قال و
هو الحق عندنا انتهى ثانيها انه لو دخل في الصلوة مطلقا لم يجب عليه قطعها لكن يجوز وان لم يدخل فيها وجب الطهارة بالماء وهذا
قول المفيد ره في المقنعة لانه قال ومن قام الى الصلوة بتيمّم لفقد الماء ثم وجد بعد قيامه فيها فانه ان كان كبّر تكبيرة الاحرام فليس عليه
الانصراف من الصلوة وان لم يكن كبّرها فلينصرف وليتطهّر بالماء ثم ليستانف الصلوة انتهى انتهى وظاهر الشيخ ره في ف انما هو اختيار هذا
القول لانه قال فيه من وجد الماء بعد دخوله في الصلوة لاصحابنا فيه روايتان احدهما وهو الاظهر انه اذا كبّر تكبيرة الاحرام مضى في صلوته
الى ان قال دليلنا ان من دخل في الصلوة بتيمّم دخل فيها دخولا صحيحا بلا خلاف فلا يوجب عليه قطعها الا بدليل وليس في الشرع ما يدل على
ذلك انتهى وظاهر منه عبارة ط لانه قال فيه وان وجده وقد دخل في الصلوة بتكبيرة الاحرام مضى في صلوته ولا ينقض تيمّمه و
لا يجب عليه الرجوع وقد روى انه يرجع فيتطهّر ما لم يركع وان ركع مضى وذلك محمول على الاستحباب فاما اذا ركع فلا يجوز له الرجوع اصلا
بل يتمّ تلك الصلوة واذا تمّمها والماء باق تطهّر لما يستانف من الصلوة ووجه كونه اظهر هو انه حكم بحمل رواية الرجوع على الاستحباب
ثالثها انه ان وجده قبل الركوع وجب عليه قطع الصلوة وان وجد بعده وجب عليه المضيّ فيها قال الشيخ ره في النهاية فان وجد الماء
وقد دخل في الصلوة وركع لم يجب عليه الانصراف بل يجب عليه المضيّ فيها فان فرغ منها توضّأ لما يستانف من الصلوة فان وجد الماء
قبل الركوع وجب عليه الانصراف والوضوء واستقبال الصلوة انتهى رابعها وجوب القطع ما لم يركع الركعة الثانية الا مع الضيق
وهو مذهب ابن الجنيد ره خامسها انه ينتقض التيمّم بوجود الماء مع التمكّن من استعماله الا ان يجده وقد دخل في صلوة وقرائة وهو
مذهب سلار ره حجّة القول الاول امور الاول الاصل قال المحقّق البهبهاني ره في حاشيته لعل المراد منه الاستصحاب لانهم في مقام
البحث عن حجّية الاستصحاب اتوا بهذه المسئلة مثالا وحكموا بالامضاء بحجّية الدخول بناء على حجّية الاستصحاب او عدمه بناء على عدمها
والتعليل المستفاد من صحيحة زرارة وابن مسلم مشير الى حجّية الاستصحاب فتامل ويمكن ان يكون المراد منه اصالة البرائة من التكليف الزائد
لكن يعارضه ان شغل الذمّة بالصلوة يقيني والبرائة الاحتمالية غير كافية حتى يثبت البرائة بدليل شرعي والبرائة يتحقّق بالعود البتة
انتهى لكن لا يخفى وهن ما ذكره من معارضة اصل البرائة باشتغال الذمّة بالصلوة لان الاول في مثل المقام حاكم على الثاني وهو
واضح وفي المستند قرّر الاصل على وجوه احدها اصالة بقاء التيمّم وثانيها استصحاب كون المصلّي جائز الصلوة وكون ما صلّى صحيحا
الصلوة ثم البناء عليها فيكون صحيحا وكتب في الحاشية على قوله هذا لا يخفى استصحاب صحة ما قبل كما قيل لمنعها اولا بل هو مراعى حتى يتمّ الصلوة
انتهى وثالثها اصالة عدم وجوب الوضوء ورابعها اصالة عدم وجوب قطع الصلوة الثاني الاجماع المنقول عن السرائر في باب
الاستحاضة الثالث ظهور الادلّة في اشتراط صحّة التيمّم بعدم وجدان الماء الى ان يشرع في المقصود وهذه عبارة اخرى عمّا تمسّك به
العلامة ره في التذكرة من قوله ولانه تبدل من الماء وقد تحقّق متصلا بالمقصود فيسقط اعتبار المبدل كما لا عبرة بوجود الطول بعد نكاح
الامة ولانه وجد المبدل بعد التلبّس بالمقصود فلم يلزم الخروج كما لو وجد الرقبة بعد التلبّس بالصوم انتهى والتعليل الثاني لازم للاول
وان كان ظاهره جعلهما تعليلين وكانه ماخذ هذا الاستدلال من قوله تع فان لم تجدوا ماء اه وما بمعناه من الاخبار الرابع عموم
المنزلة الخامس كفاية الصعيد عشر سنين بعد الاقتصار على المتيقّن من نقض الاصابة وهو ما لو اصاب الماء في غير الصلوة السادس
قوله تع ولا تبطلوا اعمالكم كما في التذكرة وحرمة قطع الصلوة كما في كشف اللثام السابع ما تمسّك به العلامة ره في التذكرة من قوله ع
لا ينصرف احدكم من الصلوة حتى يسمع صوتا او يجد ريحا الثامن الاخبار مثل ما رواه الشيخ ره عن احمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي قال
حدثني محمد بن سماعة عن محمد بن حمران عن ابي عبد الله ع قال قلت له رجل تيمّم ثم دخل في الصلوة وقد كان طلب الماء فلم يقدر عليه ثم يؤتى
بالماء حين يدخل في الصلوة قال يمضي في الصلوة واعلم انه ليس ينبغي لاحد ان يتيمّم الا في اخر الوقت وما رواه الشيخ ره في الصحيح عن
زرارة ومحمد بن مسلم سالا الباقر ع عن رجل لم يصب الماء وحضرت الصلوة فتيمّم وصلى ركعتين ثم اصاب الماء اينقض الركعتين او يقطعهما

ويتوضا

ويتوضأ ثم يصلي فما الاول ولكنه يمضي في صلوته ولا ينقضها لمكان انه دخلها وهو على طهور بتيمم فتقريب الاستدلال بهذه الرواية مع كون موردها صلوة
ركعتين موافقتها لما ذكرت في كلام السائل فاجاب ابو جعفر بالمضي وعلله بانه دخلها على طهور بتيمم وهذه العلة جارية فيما لو تلبس
بتكبيرة الاحرام وحدها فيكشف لك عن ان المضي الذي امر به ليس لجهة خصوصية في الركعتين والقطع وجوب المضي في اتمامها بل من
جهة ان المذكور في السؤال من جملة مصاديق الدخول في الصلوة ويعلم من ذلك ان التعليل في صحيحة زرارة الآتية والمرسل عن جميل الرجح
قال وروي انه اذا كبر بتكبيرة الاحرام مضى وحكى مثله عن ابن ابي عقيل ره والرضوي فاذا كبرت في صلوتك تكبيرة الافتتاح واتيت بالماء فلا
تقطع الصلوة ولا تنقض تيممك وامض في صلوتك حجة القول الثالث اما على الرجوع ما لم يركع فهي اصالة الاشتغال بالصلوة واطلاق
انتقاض التيمم باصابة الماء كاشتراط صحة التيمم بفقد الماء وعدمه ولو بقدر ما يسع الاذان والاقامة وثبوت شرطية الطهارة المائية للاجزاء كشرطيته
للجملة وصحيحة زرارة المروية في الكافي والتهذيب مع اختلاف في الطريق قال قلت لابي جعفر ان اصاب الماء وقد دخل في الصلوة قال فلينصرف وليتوضأ
ما لم يركع فان كان قد ركع فليمض في صلوته فان التيمم احد الطهورين وروايته عبد الله بن عاصم عن الصادق المروية في الكافي وعن مستطرفات
السرائر نقلا عن كتاب محمد بن علي بن محبوب عن الرجل لا يجد الماء فيتيمم ويقوم في الصلوة فجاء الغلام فقال هو ذا الماء فقال ان كان لم يركع فلينصرف
وليتوضأ وان كان قد ركع فليمض في صلوته واما على عدم الرجوع بعد الركوع فالروايتان المذكورتان وجميع ما ذكر في حجة القول الاول
وتحقيق المقام ان اصالة البراءة او الاستصحاب منقطع بالدليل الموجود في المسئلة وان قاعدة الاشتغال التي تمسكوا بها للقول الثاني محكوم
عليه بالاصلين المذكورين لو فرض انتفاء الدليل واما اجماع السرائر فالظاهر دعواه على المضي بعد الدخول في الصلوة في الجملة لانه قد
صرح في مبحث التيمم بالخلاف في المسئلة وان فيها اقوالا ثلثة واما ظهور الادلة في انتفاء اشتراط صحة التيمم بعدم وجدان الماء بعد الشروع
في المقصود فهو ممنوع بل احتمال ذلك مساو لاحتمال عدمه ان لم نقل بظهور الاطلاق في عدم الاشتراط واما عموم المنزلة فلا يشمل ما نحن
فيه لان المراد منها انه بمنزلة الماء مع فقده وعدم وجدانه واين هذا من ابقاء اثره مع وجدان الماء واما كفاية الصعيد عشر سنين فلا
دلالة فيها الا على مشروعيته واستعماله لا انه يستباح بها الى ذلك دون غيره فهي مساكتة عن مدة بقاء التيمم وعن انتقاضه فالحق ان الاقتصار
على المتيقن من نقض لا صحة الا وجه له لان الخطاب الدال عليه مطلق يجب الاخذ باطلاقه والاخذ بالمتيقن انما يصح في الدليل المهمل واما النهي
عن ابطال العمل فيتجه عليه اولا ان ابطال العمل وقطع الصلوة المنهي عنهما انما اذا كان العمل صحيحا وهو محل الكلام اذ ليس كلامنا هنا في الابطال
والقطع بل في البطلان والانقطاع وثانيا ان الاية ظاهرة في ارادة النهي عن ابطال الاعمال بالارتداد والكفر ونحوهما ومن هنا انكر
بعض المتأخرين وجود ما يدل على النهي عن قطع الصلوة في الكتاب والسنة فلم يخرج الا الاجماع ان ثبت وهو هنا في محل المنع لوجود الخلاف
ويبقى الكلام في الاخبار فقال في ك انه يمكن الجمع بين الروايات بحمل المطلق على المقيد الا ان ظاهر قوله عليه السلام في رواية محمد بن حمران ثم يؤتى
بالماء حين يدخل في الصلوة ثانيا اذ المتبادر منه اول وقت الدخول وكذا التعليل المستفاد من رواية زرارة فانه شامل لما قبل الركوع وبعده
انتهى ومحصله ان الاخبار الدالة على الانصراف بالدخول في الصلوة من قبيل المطلق والاخبار الدالة على التفصيل بين بلوغ حد الركوع و
عدمه مقيد فيقال ان المراد بالمطلق ما هو المراد بالمفصل لكن رواية محمد بن حمران مع كونها ناطقة بالمضي افادت ان حكمها ذلك بمجرد اول
الدخول في الصلوة وصحيحة زرارة مع نصها بقطع الصلوة ما لم يركع تضمنت التعليل لعدم الرجوع بعد الركوع بان التيمم احد الطهورين
فالطائفتان من قبيل المتعارضين على وجه التباين وعلى هذا فلا بد من الترجيح وقد رجح المصنف ره في المعتبر رواية ابن حمران فقال ورواية
ابن حمران ارجح من وجوه منها انه اشهر في العلم والعدالة من عبد الله بن عاصم والاعدل مقدم ومنها انه اخف واليسر مراد الله تعالى
ومنها ان مع العمل برواية محمد يمكن العمل برواية عبد الله بالتنزيل على الاستحباب ولو عمل بروايته لم يكن لرواية محمد محمل واورد على الاول بان
محمد بن حمران الاعدل هو النهدي ولا قرينة هنا على التعيين مع انه غير كاف في الترجيح مع اشتراك محمد بن سماعة الراوي عنه وعدم قرينة
على كونه الحضرمي وتعينهما المصرح به بقرينة لو سلم لا يفيد لنا وكون الراوي عن سماعة هو البزنطي الذي صرح الشيخ بانه لا يروي الا عن الثقات
معارض بان في بعض طرق رواية ابن عاصم ابان المجمع على تصحيح ما يصح عنه ثم لو سلم ترجيح رواية ابن حمران على رواية ابن عاصم سندا فلا
يترجح على صحيحة زرارة قطعا فانه لا يكافؤه غيره من الرواة وكذا من تقدم عليه لا يوازيهم من تقدم على ابن حمران ولعل المستظهر
في المعتبر ان المصنف لم يقف على صحيحة زرارة والا فالظاهر انه لو وقف عليها لم يتفوه بشيء من هذه الوجوه وعلى الثاني انه وان رجح اليسر على
العسير لكن الدليل على ترجيح الايسر على العسر هنا ولا نسلم العسر هنا وعلى الثالث بان محصله ان الجمع مهما امكن اولى من الطرح وفيه ان الجمع

كما يمكن

كما يمكن حمل رواية عبد الله على الاستحباب كما يمكن تخصيص رواية محمد بن حمران بها قلت لو قلنا بما ذكره صاحب الحدائق من ان عبارة الامن قوله
حين يدخل في الصلوة اول وقت الدخول كان اللازم في الجواب عن الثالث نحو الجمع مثلا عنه ممكن لان شرط التكافؤ مفقود لعدم مكافأة رواية ابن حمران
لا تكافؤ صحيحة زرارة فالوجه ان يرجح صحيحة زرارة على رواية محمد بن حمران خصوصا مع اعتضادها برواية عبد الله بن عاصم الذي
فهم من كلام المعتبر انه معتمد عند الشيخ انه صرح باسم التفضيل فذكر ان محمد بن حمران اشهر في العلم والعدالة من عبد الله بن عاصم و
الاعدل مقدم وخصوصا مع موافقة رواية ابن حمران لفتوى كثير من العامة كالشافعي وداود وابو ثور وفي رواية واحمد وابن المنذر كما
حكاه عنهم في المنتهى بخلاف رواية التفضيل فانه لم ينقل عن احد منهم القول بها او نادرا يرجح رواية ابن حمران بانها اشهر واصح للشهرة ولا
يخفى ما فيه لما عرفت من ضعف كما يكشف عنه الالتفات الى الاقوال وادلتها فان قلت عموم التعليل في ذيل صحيحة زرارة المفصلة
يقتضي عموم المضي سواء كان وجدان الماء قبل الركوع ام بعده قلت هو مناف لما في صدرها من التفصيل وان كان عاما الا ان عمومه
ليس على حد بيان ما صرح فيه لانه بعيد ما صرح بالامر بالانصراف للوضوء قبل الركوع وبالمضي في صلوته ان بلغ حد الركوع علل الثاني
بان التيمم احد الطهورين فيفهم بملاحظة صدر الكلام وذيله ان علة المضي في الصلوة هي انه دخل في الركوع الذي هو معظم اجزاء
الصلوة بل قوام الركعة باحد الطهورين وهذا وان كان في حد ذاته عاما الا انه يجري فيما بعد الركوع الى اخر الصلوة ولا يجري فيما
قبل ذلك ولا ينافيه ان ما في ذيل صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم المتضمنة للحكم بانه يعيد ما صلى ركعتين ويمضي في صلوته من التعليل بقوله
ما كان انه دخلها على طهور بتيمم يدل على ان مجرد الدخول في الصلوة اما على العلة في المضي فيها لانا نقول قد علم من الصحيحة السابقة
اختصاص العلة بالتيمم الذي دخل بها في الصلوة واتى بالركوع فتكون مختصة ومبنية للسابقة ولا يلزم من الاقتصار على ما ذكر
فيها فوات محل الحاجة لان ما سئل عنه السائل انما هو من جملة مصاديق ما بلغ فيه الى حد الركوع واجاب العلامة عن صحيحة زرارة
ورواية عبد الله بن عاصم في المنتهى بعد اختياره القول بالمضي في الصلوة ولو تلبس بتكبيرة الاحرام فقال في الجواب عن الاول
بالحمل على الاستحباب لا الوجوب قد ذكره الشيخ ره في ط ويدل عليه مفهوم قوله ع فان التيمم احد الطهورين وهذا التعليل ثابت
قبل الفعل ويمكن ان يحمل قوله وقد دخل في الصلوة اي قارب الدخول فيها او دخل في مقدماتها من التوجه بالاذان والتكبيرات
وقوله فلينصرف وليتوضأ ما لم يركع اي ما لم يدخل في الصلوة ذات الركوع والطلق على الصلوة اسم الركوع مجازا من باب اطلاق اسم الجزء
على الكل وهذان المجازان وان بعدا الا ان المصير اليهما للجمع اولى وهذا هو الجواب عن الثاني انتهى وسقوطه يظهر مما بيناه فان رواية
حمران لا تكافؤ صحيحة زرارة كما عرفت مضافا الى انا نمنع ما ادعاه صاحب الكفاية من ان المتبادر من قوله ع في رواية ابن حمران حين يدخل
في الصلوة اول وقت الدخول فتخصيصها بالصحيحة المذكورة اولى فتنبه او رد في الحدائق على من تمسك بحرمة قطع الصلوة
وحكم باستحباب الانصراف منها للوضوء هيهنا فقال ثم العجب كل العجب انهم يستدلون هنا بتحريم قطع الصلوة وظاهرهم كما سيأتي انشاء الله
تعالى في كتاب الصلوة الاجماع على التحريم قطعها ومع هذا يحملون صحيحة زرارة ونحوها على الاستحباب وهذا من اوضح المناقضات
عند ذوي الالباب انتهى وزاد في الجواهر انه قد يتجه ح ايضا من جواز اتمام الصلوة بالتيمم مع التمكن من الطهارة المائية التي هي
شرط للابعاض كالجملة مع كون التيمم طهارة اضطرارية ولا اضطرار بعد فرض جواز القطع فضلا عن استحبابه وقد يتجه ايضا من اجتماع استحباب
القطع مع الوجوب تخيير وجوب المضي الا على تكلف وفي الايراد الذي اورده صاحب الحدائق ره انما يتجه على المشهور في المعتبر والعلامة ره
في التذكرة والمنتهى انه لم نجد ممن قال بالقول الاول احدا تمسك باية النهي عن الابطال سوى هما واما الايراد الاخير الذي اورده صاحب
الجواهر ره فلا يتجه على احد اذ ليس القائل باستحباب القطع من جملة القائلين بوجوب المضي حتى يتحقق التناقض وانما هو من جملة القائلين
بجواز المضي فلا منافات واما الايراد المتوسط فهو وارد على كل من قال بجواز القطع او استحبابه نظرا الى ارتفاع الاضطرار ح حجة
القول الرابع قد يقال انها رواية الحسن الصيقل سئل الصادق ع عن رجل تيمم ثم قام فصلى فمر بنهر وقد صلى ركعة قال فليغتسل
وليستقبل الصلوة قال انه قد صلى صلوته كلها قال لا يعيد مع صحيحة زرارة وابن مسلم سئل الباقر ع عن رجل لم يصب الماء وحضرت الصلوة
فليتيمم ويصلي ركعتين ثم اصاب الماء ينقض الركعتين او يقطعهما ويتوضأ ثم يصلي قال لا ولكنه يمضي في صلوته ولا يقضيها لمكان انه
دخلها وهو على طهر بتيمم ولفظة او في هذه الرواية يحتمل ان يكون من الراوي لانه على الشك منه في اللفظ ويحتمل ان يكون من زرارة و
محمد بن مسلم ويكون المراد بالنقض التسليم على الركعتين وجعلهما نافلة وبالقطع هدمهما وجعل الكل لا مع سواء مرد لك الرواية الاولى على

استقبال الصلوة مع كونه قد صلى ركعة وهذا وقعة ابهاما ودلت الرواية الثانية على حكم القطع اذا كان قد صلى ركعتين ويعلم منه حكم ما دون ذلك
ان حكم القطع انما هو الركعتان ثم انه يقيد بذلك ما دل من الاخبار على انه اذا ركع مضى في صلوته واذا لم يكن قد ركع انصرف وتوضأ فيحمل على
ان المراد بالركوع فيها انما هو ركوع ركعة الثانية واجاب ابن ادريس عن رواية الصيقل بانها ليست نصا في القطع لاحتمال ان يكون المراد بالاستقبال الصلوة
فعل ما بقي من الصلوة او يكون المراد بقوله حتى صلى ركعة انه صلى صلوة وكذا يحمل قوله ثانيا انه قد صلى صلوته كلها لجواز كونه تكرار السؤال الاول
مصرحا بمراده ويمكن ان يكون المراد به انه صلى صلوة اليومية كلها مضافا الى ما قيل من ضعف سنده ومعارضته برواية زرارة في خصوص
الركعة حيث قال فيها سألته عن رجل صلى ركعة على تيمم ثم جاء رجل معه قربتان قال يقطع الصلوة ويتوضأ ثم يبني على واحدة والاولى في الجواب
ان يقال انها مع ضعف سندها لا تعارض [illegible] الاخبار المتقدمة الناطقة بالتفصيل بين ما لو ركع وبين ما لو لم يركع من جهة اعتبار سندها واعتضادها
بغيرها من الاخبار وعدم شذوذها وعدم موافقتها للعامة بخلاف رواية الصيقل فانها موافقة لما حكي عن الثوري وابي حنيفة واحمد في رواية
من القول بالرجوع مطلقا عن الاستيناف احتمال حمل الرواية على الاستحباب ورده في الجواهر بانها قاصرة عن افادة هذا وان قلنا بالتسامح فيه
المعارضة لما دل على حرمة القطع التي هي العمدة في الاعتماد والتيمم واما اخبار القطع ابتنا لاخبار الانتقاض [illegible] شرط صحة التيمم ابتداء او دواما
فتامل انتهى اما صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم فقد عرفت الاشارة سابقا الى الجواب عنها لانها لان ذكر الركعتين انما جرى في كلام السائل وقد ابقى
بالمضي من جهة كونها من مصاديق الصلوة التي دخل في ركوع ركعتها الاولى فلا ينافي المختار حجة القول الخامس لم نقف عليها صريحا كلما تم
نعم في كشف اللثام انه قد يوجه هذا القول بانه اتى باكثر الاركان وهي النية والقيام والتكبيرة واكثر الافعال وهي القراءة والركوع [illegible]
مسمى الصلوة انتهى ولا يخفى ان شيئا منهما لا يصلح لمثبت الحكم شرعا اما الاول فلانه مجرد استحسان واما الثاني فلان كون مسمى الصلوة مناط
الحكم مجرد اقتراح لان حرمة قطع الصلوة لا تدور مدار حصول تمام اجزائها وانما تدور مدار الدخول فيها على وجه الصحة مع عدم طرو ما هو مبطل
تنبيهات الاول انه قال العلامة ره في المنتهى لو قلنا بجواز الخروج قبل الركوع توضأ واستانف لان الطهارة شرط وقد فاتت ببطلان التيمم
فلا يبقى الصلوة مع فوات شرطها وخالف فيه بعض الجمهور فانه جوز البناء كالمسبوق بالحدث والجواب انا نمنع الحكم في الاصل وقد مضى ولو سلم والفرق
حاصل لان ما مضى من الصلوة في موضع النزاع مبني على طهارة ضعيفة فلم يكن البناء عليه كطهارة المستحاضة بخلاف من سبقه الحدث الثاني ان
العلامة ره في التذكرة بعد اختياره القول بالمضي مطلقا ولو تلبس بتكبيرة الاحرام قال في اول فروع المسألة الاقرب عندنا استحباب
العدول الى النفل مع سعة الوقت وهو احد قولي الشافعي لانه سوغنا العدول الى النافلة لتدارك فضيلة الاذان والجماعة وهذا اولى وفي
يحتمل المنع لانها فريضة صحيحة فلا ينصرف عنها وهو الثاني لهم انتهى وقال الشهيد ره في الذكرى بحث قلنا لا يرجع فهو للتحريم للنهي عن ابطال العمل
لحرمة الصلوة فلا يجوز ابطالها وقرب الفاضل بجواز العدول الى النفل لان فيه الجمع بين صيانة الفريضة عن الابطال واداء الفريضة باكمل
الطهارتين والاصح المنع لان العدول الى النفل ابطال للعمل قطعا فيحافظ على حرمة الفريضة والحمل على ناسي الاذان والجماعة قياس باطل لانه
لو شاء العدول الى النفل لجاز الابطال بغير فاصلة وهو لا يقول به ولو ضاق الوقت حرم ذلك قطعا انتهى وجميع ما ذكره جيد الثالث انا
اذا حكمنا باتمام الصلوة مع وجود الماء اما لكونه قد تجاوز محل القطع او قلنا بالاكتفاء بالشروع وفقد الماء قبل فراغه من الصلوة فهل يجب
عليه اعادة التيمم لما ياتي فيه قولان احدهما [illegible] جماعة منهم المحقق ره في المعتبر والعلامة ره في المنتهى والتذكرة عن الشيخ ره من انه ينتقض
تيممه بالنسبة الى الصلوات المستقبلة وحكاه في المستند عن ط والمنتهى والتذكرة وحكم بصحيحها وثانيهما ما ذهب اليه المحقق ره في المعتبر والمحقق الثاني
في جامع المقاصد وصاحب ك وغيرهم من عدم انتقاض التيمم وجواز الدخول به في الصلوات المستقبلة وتردد في القواعد [illegible] تحقق [illegible] ويحتمل
الحكاية وعدمها فان [illegible] لا اعتبار ط والمنتهى والتذكرة على ما نسب اليها لا يخلو عن خفاء فانه قال في ط فاما اذا ركع يعني ولم يجد الماء في اثناء
الصلوة فلا يجوز له الرجوع لصلاة بل يتم تلك الصلوة واذا تمها والوقت باق فظهر له لبيان نقض من الصلوة ثم فقد استانف التيمم لما بينا ان من
الصلوة لان تيممه قد انتقض في حق الصلوات المستقبلة وهو الاحوط انتهى وذلك لان النسبة انما تصح اذا كان الضمير في قوله فان فقد لا يعود الى
واجد الماء في الاثناء لكن يحتمل عوده الى متم الصلوة لكن الاول اظهر في سياق العبارة ومثله قوله بعد ذلك فان دخل في النافلة ثم وجد الماء
اتم الركعتين وانصرف وتوضأ وان فقد الماء استانف التيمم انتهى وقال في المنتهى لو وجد الماء بعد الركوع استمر على فعله ولم ينتقض تيممه في تلك
الصلوة فاذا فرغ بعد فقده قال الشيخ ره يبطل تيممه في حق ما يستقبل من الصلوة وهو عندي مشكل اذ المبطل وجود الماء مع التمكن من استعماله
وهذا غير متمكن شرعا فجرى مجرى غير المتمكن حقيقة وكلام الشيخ ره لا يخلو من قوة اما لو وجد قبل الركوع فان اوجبنا عليه الانصراف كما هو مذهب

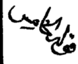
بعض

فبطل علينا انه اذا انتقض تيممه قولا واحدا في حق هذه الصلاة وغيرها ووجب عليه الوضوء متى ما استيقظ وان لم يوجب عليه الانصراف فان قلنا
بنقض تيممه فهو كما لو وجد بعد الركوع وان قلنا بعدمه فالاقرب البطلان لانه واجد غير ممنوع شرعا من استعماله انتهى وقال في التذكرة لو راى
الماء في الصلاة ثم فقده قبل فراغه فالشيخ ره ينتقض التيمم في حق الصلاة المستقبلة وبه قال الشافعي في حق النوافل لان الماء لم يمنع من
فعل الصلاة المحكوم فيها بالتيمم ومنع من افتتاح صلاة اخرى كما يمنع من الافتتاح لو وجد قبلها ويحتمل عدم النقض لعدم الشرط وهو التمكن
من الاستعمال اذ الشرع منع منه ويمكن الجواب بان المنع الشرعي لا يرفع القدرة لانها صفة حقيقية والحكم معلق عليها انتهى واذ قد عرفت
ذلك نقول اما حجة القول الاول فهو امران احدهما ما اشير اليه في كلام العلامة ره من ان الماء موجود والقدرة على استعماله حاصلة حقيقة
وحكم انتقاض التيمم يدور مدار القدرة الحقيقية وثانيهما ما ذكره في المستند من ان مقتضى الاية وجوب الوضوء او التيمم عند ارادة كل صلوة
خرج ما خرج بدليل شرعي فيبقى الباقي ثم قال مع ان الخروج محتمل صحيحة زرارة يصلي الرجل بتيمم واحد صلاة الليل والنهار فقال نعم ما لم يحدث او
يصب الحدث وقرينة منها رواية السكوني وغيرها ذلك مخصوص بغير المورد بل يدل بضميمة الاجماع المركب ان من اصاب الماء لا يصلي غير
صلوة واحدة بتيمم واما حجة القول الثاني فهي وجوه الاول اصالة البراءة من وجوب اعادة التيمم الثاني استصحاب التيمم الذي دخل به
في الصلوة الثالث ان الحكم باعادة التيمم لا يجتمع مع الحكم بصحة الصلوة بتيممه الذي دخل به لانه اما ان يقال بكونه صحيحا بالنسبة الى الصلوة التي
هو فيها فاسدا بالنسبة الى ما يستقبل منها فيلزم اجتماع الصحة والفساد في شيء واحد مع كونهما وصفين متضادين واما ان يقال بصحته
مع وجود الماء وهو في حال الاشتغال بالصلوة وفساده مع فقد الماء وهو ما بعد الفراغ منها وهو بعيد الرابع اطلاق ما دل على عدم نقض
التيمم الا بالحدث او اصابة الماء بعد ان اراد التمكن من ذلك الذي هو اعم من الشرعي والعقلي وهو غير متمكن شرعا لتحريم قطع الصلوة عليه هنا
ويتوقف الانتقاض في النقض على تحقق القدرة عقلا ممنوع وهذا هو الذي ذكره العلامة ره في المعتبر حيث قال ولو قيل لا يبطل تيممه لكان قويا لان
وجدان الماء لا يبطل التيمم ما لم يتمكن من استعماله وهو هنا ممنوع منه شرعا ضرورة وجوب المضي في صلوته لانا نتكلم على هذا التقدير فلا يكون
الاستعمال ممكنا فلا ينتقض التيمم انتهى واما ما وجه به ترديد العلامة ره في القواعد وما ذكره في جامع المقاصد بقوله ومنشاء النظر من ان التمكن
لم يتحقق لان المنع الشرعي بمنزلة المنع الحسي او القوي ولان التيمم لم ينتقض مع وجود الماء فبعد فقده بطريق اولى ولان صحة اداء الصلوة تقتضي
عدم ثبوت المنع من فعلها وهو امر مشترك بين جميع الصلوات ومن ان الصحة مشروطة بعدم التمكن من استعمال الماء وحيث انتفى الشرط انتفى الصحة
وعدم فساده بالنسبة الى الصلوة التي كان فيها للاذن باتمامها حذرا من قطع العمل اما غيرها فلا مانع من بطلانه بالنسبة اليه انتهى ولكن المحقق
بطلان الوجه الاخير كما افاده المحقق الثاني ره بعد هذا الكلام لان الاذن في اتمام ما هو فيها يقتضي بقاء تيممه اذ لا صلوة الا بطهور وسقوط
اباحته لما بعد الصلوة وعند فراغه منها الا ما حصل موجب جديد نقض التيمم واجتماع الصحة والفساد في طهارة واحدة معلوم البطلان كما هو
الحال في كل مورد فالاقوى هو القول بعدم الانتقاض الرابع انه قال الشيخ ره في ط فان دخل في النافلة ثم وجد الماء اتم الركعتين ثم انصرف و
توضأ وبه جزم المحقق الثاني ره وقال في المنتهى لو تلبس بنافلة فالاقرب مساواتها للفريضة وان كان فيه بحث انتهى وقال في ... لو كان في نافلة
ثم وجد الماء احتمل مساواته للفريضة لاطلاق الاخبار المتناولة للفريضة والنافلة وبه جزم الشهيد ره في البيان وجده قده في الشرح ويحتمل
قويا انتقاض تيممه بوجود الماء لجواز قطع النافلة اختيارا فينتفي المانع من استعماله عقلا وشرعا انتهى وما ذكره في المنتهى من مساواة النافلة للفريضة
يقتضي انه على القول بوجوب الاتمام مطلقا ولو تلبس بتكبيرة الاحرام يجب الاتمام فيهما جميعا وانه على القول بالتفصيل بين ما لو دخل في الركوع
وبين ما لم يدخل يكون الحال فيهما على ذلك المنوال وكذا على القول باستحباب الرجوع قبل الركوع وفي الحقيقة يرجع الخلاف الى ما بين القولين المساوات
وعدمها بعد البناء على وجوب الرجوع عن الصلوة ولو في بعض احوالها حجة القول الاول اصالة البراءة من وجوب الوضوء او الغسل واستصحاب
صحة التيمم وترك الاستفصال في الاخبار السابقة عن كون الصلوة التي دخل فيها فريضة او نافلة حجة القول الثاني ان التيمم طهارة اضطرارية
فانما تستباح فيما يحرم قطعه من تكبيرة الاحرام او الركوع على ما عرفت من الخلاف في ذلك لم يمكنه استعمال الماء فيه ومع عدمه فلا ينتقض التيمم
لمكان الضرورة وهذا بخلاف النافلة فانه يجوز قطعها وبذلك يرتفع الاضطرار فينتقض التيمم ويجاب عن التمسك بترك الاستفصال بانه مبني
على ظاهر السؤال في الفريضة مضافا الى قيام القرينة على ذلك وهو الامر بالاتمام فيها مطلقا او بعد الركوع الظاهر في الوجوب وهو لا يتمشى في
النافلة لما عرفت من جواز قطعها اختيارا او حمله على غير الوجوب خلاف الظاهر فيحتاج الى القرينة فلا قرينة مع ان تخصيص ما دل على نقض
وجدان الماء للتيمم بما عدا الوجدان في اثناء الصلوة ولو كانت نافلة ليس اولى من تخصيص ما دل على عدم نقض الوجدان في الاثناء بغير

المتمكن من القطع كالفريضة لكن قد عرفت الاشارة الى ان البحث عن وجوب الاستمرار في النافلة انما يبتني على القول بوجوب الاستمرار في الفريضة
وبه صرح بعضهم بل نفى الكركي عنه البأس مستفادا من الاخبار وكلام الاصحاب والافتاء على ما سمعت سابقا من بعضهم من جواز قطعها اختيارا لا يكون
فرق بينها وبين النافلة في ذلك الخامس انه قال في الجواهر ان المتجه انتقاض التيمم فيه بوجدان الماء في اثناء الطواف من غير فرق بين الواجب
والمندوب بناء على حصول التمكن من استعمال الماء من جهة عدم ثبوت حرمة قطعه الشبيه بالصلوة فينصرف الى غيره وهو وجيه السادس انه قال العلامة
في المنتهى لو رعف المتيمم ثم وجد ما يكفيه لاحد الامرين اما الوضوء او الغسل لم ينتقض تيممه لانه لم يجد ما يتمكن من الوضوء به وقال الشافعي ينتقض
لان وجوب الطلب ينقض التيمم انتهى وما ذكره هو الحق لان التمكن من استعمال الماء عقلا او شرعا انما هو الموجب لنقض التيمم وازالة النجاسة
ح واجب عينا فلا يبقى مجال للامر باستعماله في الطهارة المائية فلا ينتقض التيمم وما ذكره الشافعي مما لا وجه له لانه ان كان قد طلب قبل
الرعاف فيشرع في تيممه فقط الطلب وان كان قد تيمم قبل الطلب فالتيمم باطل من اصله فهو خارج عن محل البحث السابع انه قال في المنتهى ان الطهارة
شرط في صلوة العيدين دون صلوة الجنازة ويجوز ان يتيمم للجنازة مع وجود الماء والجمهور شرطوا الطهارة ثم قال اذا عرفت هذا فلا فرق
بين صلوة العيد والفرايض اليومية لانها فريضة ومراده نفي الفرق بين اليومية وبينها في حكم الانتقاض بوجدان الماء في الاثناء ثم
قال بعد ذلك اما الجنازة فان تيممها ليس شرطا فلا ينتقض بوجود الماء لانه يجوز مع وجود الماء الثامن انه قال في المنتهى لو يمم الميت ثم وجد
الماء في اثناء الصلوة عليه وجب تغسيله لان غسله ممكن خلافا لبعض الجمهور انتهى وهو لازم الانتقاض بل في جامع المقاصد الجزم
بان محل الغسل باق ما لم يدفن فينتقض تيممه بوجدان الماء قبل الدفن وتردد العلامة في القواعد قال في كشف اللثام ما رجاه بعبارته
ما يوضحه في نهاية الصلوة على الميت الذي يمم من اعادتها وبعضها بمنزلة التكبير في الفرايض حتى لو وجد الماء لغسله في الاثناء او بعدها
لم يجب الغسل كما لا يجب على الشارع في الفريضة الا الصلوة وانه نظر من الشك في ان غسله للصلوة عليه او للتطهير في اخر احواله وهو
الاقرب كما في نهاية الاحكام واطلاق الامر انتهى واشار بالتمسك باطلاق الامر في ذيل الكلام الى قاعدة حررناها في الاصول وهي
انه اذا ثبت وجوب شيء ولم يعلم انه واجب لنفسه او لغيره فمقتضى الاصول اللفظية انه واجب لنفسه لانه لو كان الغسل مثلا من
الواجب الغيري كان اللازم تقييد الامر به فيقال اغسلوا الميت للصلوة عليه فحيث لم يقيد كان مقتضى اطلاق الامر المقيد هو الوجوب النفسي
ولا يتوهم ان الامر هنا دائر بين الغيريتين كما علم من تقريره لان الغسل اما واجب للصلوة او للتطهير كما نقول التطهير من قبيل
الغاية المترتبة على الفعل على التقديرين كالقربة فافهم وقال في جامع المقاصد ينشأ ينبغي النظر من انها طهارة صحيحة قد ترتب عليها
بعض احكامها فلا يحكم بفسادها وتحكيري القياس ممنوع ومن ان امتثال المأمور به يقتضي الاجزاء والاعادة بامر جديد لانها على خلاف
الاصل ولا ربط له بالمدعى لخليل المتنازع هنا الاعادة بل فساد البدل والاتيان بالمبدل منه وان سلم فالامر بالغسل الصحيح باق
وامتناع توجهه الى المكلف عند عدم الامكان وتفيضى السقوط مطلقا ومن ان التيمم طهارة ضرورية شرعت لتعذر الغسل وقد زال العذر
فان محله باق ما لم يدفن ولانه ميت لم يغسل على الوجه المعتبر قبل الدفن ولا مانع شرعا وكل ميت كذلك يجب تغسيله والمقدمتان قطعيتان
وهذا هو الاصح ومثله ما لو يمم عن بعض الغسلات او غسل فاسدا او خلا غسله من الخليط انتهى ولا يخفى ان ما ذكره اولا من منع كبرى
القياس في محله فمن تيمم صحيحا ودخل في الصلوة بتكبيرة الاحرام فحسب طهارة صحيحة ترتب عليها بعض احكامها وهو الدخول بها في
الصلوة وقد نطق النص الصحيح بالانصراف عنها الى الوضوء او الغسل واما ما ذكره من ان مسألة اقتضاء امتثال المأمور به للاجزاء
وكون الاعادة بامر جديد مما لا ربط له بالمدعى فيتجه عليه ان الاعادة هنا عبارة عن الاتيان بها ثانيا لما تقدم به في المجلس عند الطهارة
نظير اعادة الجمعة ظهرا عند من يقول بان من تيمم عن الوضوء في الجمعة ثم صلى الجمعة ثم يعيدها بعد الانصراف ظهرا لعدم اجتماع
شرائط الجمعة وان الامر بالتيمم فيما نحن فيه من قبيل الامر الواقعي الاضطراري وقد حرر في الاصول انه مقتضى الاجزاء بمعنى كفاية
البدل المأمور به على وجهه عن المبدل منه وقد مثلوا لذلك بالصلوة بالطهارة الترابية فان الاتيان بها على وجهها مسقط للامر بالصلوة
فلا يجب الاتيان بها ثانيا لو وجد الماء بعد الفراغ منها والوقت باق واما ما ذكره من ان التيمم طهارة ضرورية فقاعدة الاجزاء
على ما بيناه رافعة له واما ما ذكره من انه ميت لم يغسل على الوجه المعتبر قبل الدفن ولا مانع وكل ميت كذلك يجب تغسيله فيمكن المنع
عليه بكون كلية الكبرى محل بحث فانه يصح لمن تردد في المسألة ان يستند تردده الى عدم ثبوتها اللهم الا ان يكون دعوى المحقق المذكور
في كلامه المتقدم مستندا الى الاجماع على هذه الكلية ولم نحققه وان كان من مثله غير بعيد والاولى ان يستند في الحكم بوجوب الغسل

الى ما

الفقهاء فتامل وفي كشف اللثام من اطلاق الامر بالغسل المقتضي لكونه واجبا لنفسه فضلا عن كونه مقصود الشارع طهارة للميت في اخر احواله
وتنزيل التلبس بالصلوة او الفراغ منها منزلة الفراغ من الفرائض مجرد دعوى لم يقم عليها دليل وان شئت قلت ان تنزيل شيء منهما تلك
المنزلة مقتض لكون اخر احوال العبادة ما قبل الدخول في الصلوة وهو مشاهد البطلان ثم انا ان اوجبنا الغسل ففي وجوب اعادة الصلوة
عليه فكان وجدان الماء بعد الفراغ منها وجهان احدهما الوجوب وهو خيرة صاحب الجواهر وحكى اختياره عن الموجز والبيان والدروس و
ثانيهما عدمه بل حكي التصريح بالبحث في اثناء الصلوة فانه قال في المعتبر اذا يمم الميت ثم وجد الماء انتقض تيممه ويغسل والمصلي على ذلك الميت
هل يقطع صلوته الوجه لا لانه دخل في الصلوة دخولا مشروعا فلم يجز ابطالها وان بطل غسل الميت ثم قال ويحتمل القطع لان
الغسل مترتب على الصلوة واذا ابطل الغسل كان كمن لم يغسل فيتعين استيناف الصلوة بعد الغسل انتهى ومنه يعلم الوجه في اعادة
الصلوة بعد تمامها لانها اولى من القطع في الاثناء وتوقف العلامة في القواعد فقال فان اوجبنا الغسل ففي اعادة الصلوة اشكال
وقال في كشف اللثام مبينا لوجه الاشكال من اصل البراءة ووقوع صلوة جامعة للشرائط ومن وجوب ايقاعها بعد الغسل اذا امكن وقد
امكن انتهى وقال في جامع المقاصد ومنشأ الاشكال من ان الصلوة مشروطة بالطهارة المائية وانما الاكتفاء بالتيمم في محل الضرورة وقد زالت
وفيه نظر لمنع الاشتراط اذ الواجب الترتيب وهو انما يكون عند التمكن وان سلم فالشرط احد الامرين اما الغسل مع امكانه او التيمم عند تعذره
وقد حصل ولان ايجاب الغسل يقتضي اعادة ما بعده تحصيلا للترتيب وهو ممنوع ومن ان امتثال المأمور به على الوجه المطلوب يقتضي الاجزاء و
الاعادة بامر جديد ولم يثبت ولا يلزم من طريان الفساد على التيمم للتمكن من بعد فساد ما وجب الحكم بصحته الا بدليل ولم يثبت انتهى ويعلم
من ملاحظة الكلام ان ترتب الصلوة على الغسل مسلم مع امكانه وان الخلاف بينهما في الاتصاف بتحقق الامكان كما اشار اليه في كشف اللثام
وقرره في الجواهر فرتب عليه عدم اجزاء ما قبل الغسل ثم علل وجوب الاعادة بوجه اخر وهو انكشاف فساد التيمم بالوجدان ولهذا اعيد
الغسل فيكون ح كالصلوة عليه قبل تطهيره ومن المستبعد ان لم يكن ممنوعا هنا احتمال صحة التيمم بالنسبة اليها دون الغسل انتهى قوله الخامس



المتيمم يستبيح ما يستبيحه المتطهر بالماء هذه العبارة تحتمل معنيين احدهما ان المتيمم يستبيح بتيممه جميع ما يستبيحه المتطهر بالماء بطهارته المائية
ومحصله انه يباح بالتيمم ما يباح بالطهارة المائية وقد عبر العلامة عنه في القواعد بقوله ويستباح به ما يستباح بالمائية وثانيهما ان
المتيمم لغاية من الغايات يستبيح بتيممه غيرها من الغايات سواء كانت من صنف الغاية الاولى كالصلوة بالنسبة الى المتيمم لصلوة او من غيرها كالطواف
بالنسبة اليها والمعنى الاول هو الذي فهمه الشهيد الثاني وصاحب المدارك قدهما ففي الروضة في شرح العبارة يندرج في ذلك الصلوة والطواف ودخول
المساجد وقراءة العزائم ومس كتابة المصحف وغير ذلك مما يستبيحه المتطهر بالماء وبهذا التعميم صرح العلامة في المنتهى من غير نقل خلاف الا
من الاوزاعي فانه نقل عنه كراهة مس المصحف للمتيمم ومنع والد فخر المحققين من استباحة اللبث به في المساجد هذا ما اهمنا من كلامه وهو صريح
في ان البحث في العبارة انما هو المعنى الاول خصوصا بملاحظة ذكر مذهب الاوزاعي ومذهب فخر المحققين وسبقه في الاخير جده فقال في الذكرى هنا خلاف
في ذلك لبعض الاصحاب فمنع من استباحة اللبث في المساجد انتهى وينبغي توضيح المقال في المسألة على هذا التقدير فنقول المعروف بينهم انه يستباح به كل غاية
من الغايات التي تستباح بالمائية خلافا لفخر المحققين رح فيما حكاه عنه جماعة فاستثنى دخول المسجدين واللبث في المساجد ومس كتابة القرآن واستدل
على ما حكم به في المساجد بقوله تعالى ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا حيث جعل نهاية التحريم الغسل فلا يستباح بغيره والا لم تكن الغاية غاية وهو
مبني على ان المعنى النهي عن قرب مواضع الصلوة اي المساجد واستدل على ما حكم به في مس كتابة القرآن بعدم فرق الاية بينهما كما حكاه عنه في جامع
المقاصد وكانه اشارة الى قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون والتيمم لا يفيد الطهارة وانما يفيد الاباحة ولا يحصل
الطهارة وتطهر الجنب في الاية عبارة عن اغتساله واحتجوا لما ذهبوا اليه الاكثر من انه مبيح للجميع لقول النبي ص لابي ذر يا ابا ذر يكفيك الصعيد عشر
سنين فان اطلاقه يقتضي الاكتفاء به في العبادات المشروطة بالطهارة للقطع بانه لا يراد الاكتفاء به في الصلوة في البيت دون دخول المسجد والصلوة
مع النبي ص وقول الصادق ع في صحيحة حماد هو بمنزلة الماء وفي صحيحة محمد بن مسلم قد فعل احد الطهورين وفي صحيحة جميل ان الله جعل التراب طهورا كما
جعل الماء طهورا ولان التيمم يبيح الصلوة التي هي اعظم من دخول المساجد مع اشتراطها بالطهارة الصغرى والكبرى فاباحته لدخول المساجد بطريق
اولى ولاطلاق الحث على فضل الصلوة في المسجد وليس التمسك بالاطلاق ما ذكره من الغاية باولى من التمسك بهذا الاطلاق وعلى هذا فذكر الاغتسال
في الاية خرج مخرج الغالب او انه هو الاصل لان التيمم انما يكون عند الضرورة وهذا الوجه تمسك بها المحقق الثاني في جامع المقاصد لكن لا
يخفى ان الوجه الاول غير سديد لان قوله ع يكفيك الصعيد عشر سنين وارد مورد حكم اخر وهو ان الاستباحة للصلوة تحصل بالتيمم في كل وقت

من اوقات الصلوة وعند ارادة الاتيان بواحدة من افرادها الا ان الاول انه يقتضي جواز دخول الجنب وكذا اقول انه ليس ناظرا اليه بحيث يصح التمسك
باطلاقه وكذا الوجه الاخير فان اطلاق الحث على فعل الصلوة في المسجد ليس ناظرا الا الى ما بعد الدخول فيه بالتيمم او غيره اصلا ولا اعتماد على ما ذكر من
الوجوه الاخر مضافا الى احتمال الخبر لو سلم قوله الصعيد الطيب طهور المسلم ان لم يجد الماء عشر سنين وفي خبر لعل التراب طهور المسلم ولو الى
عشر حجج وقول ابي جعفر في الصحيح لزرارة التيمم احد الطهورين وقول الصادق لسماعة فيمن يكون معه الماء في السفر فيخاف قلته يتيمم بالصعيد
ويستبقي الماء فان الله جعلهما طهورا الماء والصعيد الى غير ذلك هذا والجواب في الدعائم تمسك به فخر المحققين من الاية بالمنع عن دلالتها على ما ذكره
لان ارادة المساجد من الصلوة مجاز لا يصار اليه الا مع القرينة مع احتمالها لغير ذلك المعنى احتمالا ظاهرا وهو ان يكون متعلق النهي الصلوة في حال
الجنابة الا في حال السفر لجواز ان يستباح بالتيمم وايضا فان ذلك انما يقتضي حصول الاباحة بدليل من خارج وهو ثابت كما بينا انتهى والوجه الثاني
مما لا اشكال فيه واما الوجه الاول فقد رده في الحدائق بان المعنى الذي استند اليه فخر المحققين مما دلت عليه الاخبار المتضمنة لتفسير الاية فروى
الصدوق في العلل والاحكام في الصحيح عن زرارة ومحمد بن مسلم عن مولينا الباقر قالا قلنا له الحائض والجنب يدخلان المسجد ام لا فقال الحائض
والجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين ان الله تعالى يقول ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا الحديث ونحوه روى العياشي في تفسيره عن زرارة وعلي بن
ابراهيم في تفسيره عن الصادق ونقله في مجمع البيان عن الباقر وهو الذي اختاره في تفسيره بعد ان ذكر المعنى الذي استظهره صاحب الكفاية وما
هنا انه يلزم ارتكاب الاستخدام في الاية وهو ليس بعادم النظير بل ان ذلك من المحسنات المذكورة في فن البديع ولا ريب في وجوب اتباع اهل البيت
فيما صدر عنهم ووصل الينا الا ان الصحيح العمدة في الجواب عن مقالة فخر المحققين هو الوجه الثاني مما حكيناه عنه ثم انه اجاب في جامع المقاصد عما
ذكره فخر المحققين ره بالنسبة الى مس كتابة القرآن بانه ولما امس كتابة القرآن فظاهر لان التيمم طهارة بالكتاب والسنة لقوله تعالى ولكن يريد ليطهركم
اليه بالامور السابقة والتيمم احدها وقوله هو احد الطهورين ثم قال ره ويجيء على قوله عدم جواز الطواف للجنب ايضا اذا تيمم لاستلزامه دخول المسجد
ولم يصرح بحكم الحائض والنفساء ونحوهما انتهى بقي الكلام في شيء وهو انه ابدى في كشف اللثام مقالة فخر المحققين بالاتفاق على ان التيمم لا يرفع الحدث
وانما امره رفع منعه وليس لنا قاطع برفعه من كل ما يمنعه ولا يفيده عموم ما تقدم فالاولى الاقتصار على اليقين من الصلوة والخروج من المسجد
ثم قال وفي التذكرة لو تيمم الجنب لضرورة ففي جواز قراءة العزائم اشكال انتهى ثم ان في المسئلة اقوالا اخر اشار اليها في الجواهر مثل ما عساه يظهر من
غايات الكتاب والمنتهى والتذكرة ونهاية الاحكام من عدم وجوب التيمم الا للصلوة والخروج من المسجد بل وكذا القواعد وعن التحرير والارشاد
ولكن مع زيادة الطواف فيها فيما يجب له بل كما يكون صريح المنتهى وذلك كالمحكي عن نهاية الشيخ ره بل عن الغنية والسرائر انه لا يجوز التيمم من الحدث الاكبر
للطواف ولا لمس كتابة القرآن بل نص في المنتهى على عدم مشروعية التيمم لصوم الجنب والحائض والمستحاضة كما ان عن النهاية الاشكال فيه كالشهيد
في الذكرى بالنسبة الى صوم الجنب ووطء الحائض بعد انقطاع الحيض لكن عنه في الالفية الميل الى العدم في الاول وفي الدروس استقرب التيمم في الثاني
لزوال الحرمة او الكراهة كما احتمله في المنتهى لكن عنه في النهاية الجزم بجوازه ولعله لقول الصادق تم بعد ان سئل عن المرأة اذا انقطعت من الحيض هل يحل
لزوجها وطؤها وخبر ابي عبيدة سئله عن المرأة ترى الطهر في السفر وليس معها من الماء ما يكفيها لغسلها وقد حضرت الصلوة قال اذا كان معها ما يغسل
فرجها فتغسله ثم تتيمم وتصلي قال فيأتيها زوجها في تلك الحال قال نعم اذا غسلت فرجها وتيممت فلا بأس ظاهرهما عدم الاحتياج الى تخلل التيمم لكل وطء
كما عن النهاية النص عليه وان اوجبنا الغسل قيل لان الجنابة لا تمنع من الوطء فلا ينقض التيمم المبيح له قلت لكن قد يشكل بانتقاض التيمم بكل ما ينقض
الطهارة ولو حدثا اصغر بالنسبة الى ما هو بدل عن الاكبر ومن ذلك يظهر وجه عدم مشروعية التيمم لعدم تاثيره لانتقاضه باول مسمى الوطء لكن
قد يمنع في خصوص المقام الا ان الامر عندنا سهل لعدم اشتراط الوطء بالغسل كما مر في محله فتأمل جيدا هذا كلام صاحب الجواهر ره وعن المعتبر
بان جميع الاقوال النافية لمشروعية التيمم لا يخلو من نظر وتأمل وانه مناف لاطلاق الادلة المذكورة بل ولما ذكروه في غايات التيمم فلاحظ من المقام
واقول قد ذكر هو ره ان مقتضى كلام جماعة عظيمة صرح باسامي كتبهم ان كل غاية منع الحدث اصغر او اكبر من استباحتها بل ولو كمالا وكان الماء مما يرفع
ذلك المنع فالتيمم يقوم مقامه عند تعذره فيجب لوجوب تلك الغاية ويندب لندبها حتى الكون على الطهارة نعم قد يستثنى من ذلك الناهض للفريضة
كما اقتصر على استثنائه في المفاتيح واما ما عداه فيجوز حتى التجديد كما عن المعتبر والمنتهى والجامع والنفلية النص عليه ولم يحك عن نهاية الاحكام الاشكال
فيه لكن الاولى الى ان قال بل قد يظهر عن المنتهى الاجماع على ما ذكرناه من جوازه لسائر غايات المائية حيث قال فيه يجوز التيمم لكل ما يتطهر له
من فريضة ونافلة ومس مصحف وقراءة عزائم ودخول مساجد وغيرها ولم ينقل فيه خلافا الا عن ابي مخرمة فلم يجوزه الا للمكتوبة والاوزاعي
فكرهوا ان يمس المصحف كما انه فيه ايضا ان التيمم مشروع لكل ما يشترط فيه الطهارة والصلوة الجنازة واقتصر على نقل الخلاف عن بعض العامة

صلوة الجنازة بل في المعتبر دعوى الاجماع عليها حيث قال يجوز التيمم لكل من وجب عليه الغسل اذا عدم الماء وكذا من وجب عليه الوضوء وهو اجماع اهل
الاسلام انتهى وكذلك استظهر صاحب الجواهر ان الاجماع من المذكرة مع انه يمكن ان يقال ان ما ذكره من الخلاف والاقوال في المسئلة مما نقلناه
من ظهور ونحوه الاجماع او صراحته بها الا ان يجاب بان استظهار الاجماع او نقل صريحا انما هو لبيان وقوع التنافي بين كلماتهم كما اشار
اليه في كلام الذي حكيناه اولا بانه مناف لما ذكروه في غايات التيمم فلاحظ المقامين ثم اني اقول ان العمدة بعد وقوع الخلاف في كلماتهم الا
انما هي الادلة وقد تقدم ذكر جملة وافية من الاطلاقات التي مقتضاها جواز التيمم لكل غاية من الغايات التي يناط بالمائية صحتها او كمالها
تنبيه حكى في نوع عن صاحب المدارك انه اورد على الاصحاب بما ظاهرهم الاتفاق عليه من ان التيمم يبيح كلما يبيح الطهارة المائية وبعبارة
اخرى ان التيمم يجب لما يجب له الطهارة بان ذلك مشكل لانتفاء الدليل قال الاظهر ان التيمم يبيح كل ما يبيحه المائية لقوله في صحيح جميل
ان الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا وفي صحيحة حماد هو بمنزلة الماء وصحيح محمد بن مسلم قد فعل احد الطهورين فما ثبت توقفه
على مطلق الطهارة من العبادات يجب له التيمم وما ثبت توقفه على نوع خاص منها كالغسل لصوم الجنب فالاظهر عدم وجوب التيمم مع تعذره
انه لا ملازمة بينهما فتامل انتهى ثم قال وتوضيح كلامه ان غاية ما يستفاد من الاخبار ان التيمم مبيح لما يبيحه الطهارة بمطلقها او نوع الشرع انه
لا يباح بدون الطهارة او انها مشروطة بها كالصلوة مثلا او مس كتابة القران واللبث في المساجد من حيث تحريمها على المحدث ولانها لا تباح
الا بالطهارة فالتيمم مبيح لها لكونه طهارة كما دلت عليه الاخبار التي ذكرها واما ما ورد في الشرع انه لا يباح الا بالوضوء مثلا او الغسل مثلا
او مشروطا باحدهما او نحو ذلك من العبادات فاباحة التيمم له غير ثابتة الا اذا دل دليل خاص من خبر او اجماع ونحوهما كالغسل من الجنابة للصوم
مثلا لتوقف صحة الصوم عليه على المشهور وكذا غسل الحيض والنفاس والاستحاضة بناء على القول بوجوبه للصوم فقيام التيمم في ذلك مقام
الغسل يحتاج الى دليل ثم قال والى ذلك يشير ايضا كلام الشهيد في الالفية حيث نسب التيمم بدلا من الغسل للصوم الى الاولى قال الشهيد الثاني
ره في الشرح ووجه عدم الوجوب اصالة عدمه اذ لا دليل عليه والظاهر ان الاية في سياق الصلوة ولا نزاع في وجوب التيمم بدلا من الغسل انتهى كلام
صاحب نوع ولكن الظاهر ان كلام الشهيد الثاني ره ليس ناظرا الى الذي حكاه عن المحتمل للعبارة من كون بدلية التيمم في خصوص الصلوة فلا يجري في
الصوم والعبارة في كلام صاحب نوع كونه عبارة عن مطلق الطهارة او خصوص نوع منها وشتان ما بينهما وكيف كان فالحق هو القول المشهور
بدلالة عموم المنزلة والاطلاقات التي تقدم ذكرها فكلام المحقق الثاني ره وغيره هذا كله هو الكلام في المقام الاول من محتملي العبارة واما
المحتمل الثاني فهو الذي بنى عليه صاحب الجواهر حيث قال المتيمم ولو لغاية خاصة يستبيح جميع ما يستبيحه المتطهر بالماء من الغايات التي يشترط فيها
الطهارة او نوع خاص منها كالغسل للبث في المساجد مثلا في جوازها او كمالها من غير حاجة الى تجديد تيمم لكل غاية غاية لعموم المنزلة و
البدلية وانه كالماء لا ينقض الا بالحدث او التمكن من الماء وهو عين ما في ط اذا تيمم جاز ان يفعل جميع ما يحتاج فعله الى الطهارة مثل دخول
المساجد ومس التلاوة ومس المصحف والصلوة على الجنائز وغير ذلك انتهى كما ان قضية كلام غيره ذلك ايضا بل لا اعرف فيه خلافا من احد
من الاصحاب بعد فرض كون الغاية مما يستباح بالتيمم بل في ظاهر المنتهى او صريحه الاتفاق عليه الى ان قال نعم ينبغي ان يعلم ان المراد من استباحة
جميع ما يستبيحه المتطهر بالماء انه لو كان مسوغ التيمم موجودا بالنسبة الى كل غاية غاية من المرض وعدم الوجدان ونحوهما بحيث يصح وقوع التيمم
لكل منها ابتداء دون ما ليس كذلك فمن تيمم لضيق الوقت عن استعمال الماء للفرض مثلا مثل مس كتابة القران ونحوه ولو خال الصلوة لعدم تحقق
مسوغ التيمم بالنسبة اليه واحتمال القول بانه انما شرع التيمم لاستباحة غاية استبيح بها حال بقاء تلك الغاية لمشروعيته سائر الغايات المتوقفة
على الطهارة وان لم يصح وقوع التيمم ابتداء لها تمسكا باطلاق قولهم يستبيح المتيمم ما يستبيحه بالمائية فان قضيته عدم اشتراط ثبوت مسوغ التيمم
لكل غاية غاية بل يكفي حصوله بالنسبة الى غاية خاصة ثم يعتبر فيه بقاء ذلك المسوغ لتلك الغاية الخاصة فلا يجوز مس كتابة القران في اثناء الفريضة
بعد فعل الفريضة لانتهاء مشروعية التيمم ح اما قبله او في الاثناء فجائز بعيد عن الصواب بل مقطوع بفساده من ملاحظة كلام الاصحاب
والا لجاز ايقاع الفريضة بالتيمم لنافلة الزوال اذا ضاق وقتها ولا ماء او علم عدم التمكن منها فيه مع عدوله عن صلوة النافلة وكان ذلك
الوقت واسعا للفريضة فيصليها ح بذلك التيمم المشروع للنافلة لضيق وقتها وان علم وجود الماء في الوقت وهو مقطوع بعدمه فالتحقيق
ح انه يستباح بالتيمم سائر الغايات اذا كان تشريع وقوعه ابتداء لكل غاية غاية باعتبار وجود المسوغ لها جميعها والا اقتصر في اباحته على
خصوص تلك الغاية التي قد ثبت المسوغ لها جميعها عليها بل لعل كلام الاصحاب ولا يأباه والا ثبت مشروعية التيمم في الجملة بغير مسوغة
وهو مناف للنصوص والفتاوى انتهى واورد عليه بانه لا ريب ان مراده بوجود مسوغ التيمم بالنسبة الى كل غاية بحيث يصح وقوع التيمم لكل منها

ابتداء هو بجز يكون تلك الغاية مما يسوغ لها التيمم بمعنى كون شأنها ان يتيمم لها لان ذلك مستلزم كون الغسل لها مشابها بالتيمم لغسل اخر غاية ونحوه
البحث تمام الغايات بل المدار هو كون تلك الغاية قد وجد مسوغها في حال التيمم للغاية المقصودة بالفعل ونحن نقول لا دليل على اعتبار هذا الشرط
لاطلاق النصوص والفتاوى لم يدل دليل على تقييدها بل نقول لان اجماعهم على انه اذا تيمم قبل الوقت لغاية غير الصلوة جاز ايقاع الصلوة بعد
دخول وقتها يدفع التقييد المذكور لعدم وجود مسوغ التيمم بالفعل بالنسبة الى الصلوة في حال التيمم لتلك الغاية لكونه قبل دخول وقتها حتى ان جماعة
من القائلين بانه لا يجوز التيمم الا في ضيق الوقت قالوا بانه يجوز ان يصلي بالتيمم لغاية اخرى قبل الوقت في حال السعة ايضا نعم اذا صادف الوقت
اصابته حيث لم يكن له ان يصلي بذلك التيمم لكونه لتلك جهة لنوعه وهي وجدان الماء ومن هنا تعلم سقوط قوله والا لجاز ايقاع الفريضة بالتيمم لنافلة
الزوال اذا ضاق وقتها الى قوله وان علم بوجود الماء في الوقت لانا نقول انه في صورة العلم بوجود الماء لا يكون امتناع اتيانه بالفريضة من جهة العلم بوجود
الماء وهو خارج عن محل البحث واما في صورة عدم العلم بوجود الماء فهو عين المبحوث عنه فلتلتزم فيها بجواز الاتيان بالفريضة اذ لا مانع من ذلك
واما ما ادعاه من انه مقطوع بعدمه ففيه ان مجرد دعوى القطع لا يجدي شيئا في المسئلة الخلافية فهو مطالب بإقامة الدليل كما ان مجرده ايضا كلام
الاصحاب عن التنزيل لا يكفي من اقامة القرينة عليه فهو مطالب بها واما قوله والا لثبت مشروعية التيمم في الجملة بغيره هو غير فهو محجوج بتغيير التعبير عن انه ثبت
مسوغ للتيمم فاوجد من جهة وجوده لا يكفي للغاية الاخرى الغير الثابت مسوغها بالفعل وهو عين المتنازع فيه وان شئت قلت انا نمنع بطلان التالي في
القضية الشرطية المذكورة وبما ذكرنا كله يعلم انه يجوز مس كتابة القرآن لمن تيمم للصلوة المضيق وقتها بل لنا ان نزيد على هذه الجملة ونقول انه مما يجوز ذلك على مقتضى
كلام مقتضى التيمم ومسوغه وجود المبيح للمس ككتابة القرآن في حال الصلوة وقبل الشروع كما هو محل البحث لانه في حال التيمم بعد وقبل الشروع وفي اثنائها
لا يمكن استعمال الماء المس ككتابة القرآن فالمسوغ للتيمم موجود بالنسبة اليه وليس مس كتابة القرآن من قبيل الواجبات الموقتة حتى يعنى الى القول بالمضايقة
في امر التيمم بجب تأخيره الى ما بعد الصلوة بل الى آخر زمنه امكانه فتدبر قوله السادس اذا اجتمع ميت ومحدث وجنب ومعهم من الماء ما يكفي احدهم
فان كان ملكا لاحدهم اختص به وان كان ملكا لهم جميعا او لا مالك له او مع مالك يسمح ففي الافضل تخصيص الجنب به وقيل بل يختص به الميت وفي ذلك
اعلم ان صور اجتماع الثلاثة في حال يكون معهم من الماء ما يكفي طهارة احدهم يقع في موارد احدها ان يكون ذلك الماء بتمامه ملكا لواحد منهم مختصا به
سواء كان هو الميت ام غيره وثانيها ان يكون مشتركا بينهم على وجه الاشاعة سواء تساوت الحصص في القدر ام تفاوتت وثالثها ان يكون من المباحات الاصلية بان
يوجد نحو غدير ونحوه وفي معناه ما هو المتعارف بين المسافرين من انه اذا اتفق جماعة في السفر بعضهم واحد منهم الى الماء فيجمع منه ما يقضي به حاجة الجميع من
دون حصة كل واحد منهم فيجعل ملكا لهم مخصوصا لا شخصا فيستعملونه فيما يحتاجون اليه من دون ملاحظة بعضهم مع بعض في كثرة الاستعمال والاحتياج وذلك فيما لو
جمع خدمة بل لعله موقوف على المسافرين كالحاج والزوار بل لعله مشترك بينهم او مختص بمن حاز الماء ونظر الحاكم يعتبر في التملك بالحيازة القصد اليه
وفي معنا ما يشبه لو كان الماء منذورا او موصى به لعنوان صادق على كل منهم على الشك وكذا لو اباحه مالكه لذلك العنوان رابعها ان يكون مختصا
بمالك خارج عن الثلاثة كما لو كان متطهرا او هذا على قسمين لانه قد يسمح بالبذل وقد لا يسمح به اما الاول فمقتضى القاعدة فيه فالحكم فيه مبنيا
من ان الناس مسلطون على اموالهم محجور على غيره تناوله ولو زاد عن قدر ما في التطهير كما يحرم على غير الميت تناوله وامكانه وان لم يوص به حتى لو كان ذلك
الغير هو وارث الميت وذلك لخروج ماء الغسل من اصل المال فلا ينتقل الى الوارث بل نزيد على هذه الجملة ونقول انه يحرم على مالك الماء بذله لغيره او توجه
الخطاب اليه باستعماله عند ضيق الوقت بل عند سعته مع عدم رجاء الوصول الى غيره او مع عدم العلم بالتمكن من الماء قبل خروج الوقت على القولين في ذلك
ثم انه ان خالف المالك فبذله مع عدم رجاء ماء غيره فهل يملكه المبذول له ام لا من جهة تعلق النهي بالبذل الوجه هو الاول لان النهي قد تعلق بامر خارج وهو
اتلاف الماء وتفويت التطهير به ولم يتعلق بنفس البذل من حيث هو فذلك من قبيل البيع في وقت النداء فيعصي الباذل ويصح طهارة الاخذ وقد علم من
ذلك انه لا يجب على كل من المحدث والجنب بذل ماله لتغسيل الميت في حال توجه الخطاب اليه باستعماله في التطهير به بل قال في الجواهر انه لا يجب على كل منهما
بذله لا للمحدث ان يتحقق الخطاب عليهما باستعماله بناء على ما تقدم سابقا من وجوب التيمم عند فقد الماء وانه لا يجب بذلهما على احد مطلقا نعم لو بذله في حال
توجه الخطاب اليه باستعماله في التطهير لم يكن قد ارتكب الحرام واما الثاني فالذي يقتضيه القواعد الشرعية فيه انما هو اختصاص كل بحصته فلا يجب عليه بذلها كما لا يجب على
مالك الجميع لكن هنا يجوز البذل من كل واحد في جميع الاحوال حتى عند ضيق وقت الصلوة لعدم تنجز الخطاب باستعمال الماء في حق واحد منهم من جهة
عدم وفاء حصته بطهارته نعم ان فرض وفاء حصة واحد منهم بطهارته كالمحدث بحدث الاصغر اذا اتفق كون حصته وافية بالوضوء من جهة تفاوت
الحصص لم يجز له البذل في حال تنجز الخطاب بالصلوة في حقه واما الثالث فمقتضى القاعدة فيه انه يجب على كل من المحدث والجنب المبادرة الى حيازته فان سبق
اليه احدهما وحازه اختص به ولم يكن له بذله لغيره عند كونه مخاطبا باستعماله او بوجوب صرفه في طهارته ولو توافقا ودفعاه اشتراكا فيه وقد عرفت الحال في الاشتراك

ولو تطلب احدهما فمنع الآخر كان الحيازة وكان هو آثماً في المنع من المباح وملك ما حازه ويجري جميع ما ذكرنا في هذا المورد فيما لو كان الميت في لحد متطهر وطلب
تغسيله من يجوز له المبادرة وغيره كما يجري جميع ما ذكرناه من احكام المباح فيما هو نحوها من امثاله كما في جمع احد الجماعة المسافرين الماء على الوجه المذكور فيه كما
انه لو فرض ان احدهم حاز الماء بقصد الملك لنفسه يجري عليه حكم الماء المختص بواحد وانه لو حازه بقصد كونه ملكاً للجميع وكان وكيلاً عنهم اشتركوا
فيه جميعاً واما الرابع فالحكم فيه انه لا يجب على المبذل للجميع ولا لواحد منهم بل يجوز له ذلك لكن ان بذله للجميع صار مشتركاً بينهم وان بذله لواحد
منهم اختص به وقد عرفت حكم القسمين جميعاً هذا كله بحسب القواعد وقد ورد في المسألة نصوص منها ما رواه الصدوق في الصحيح عن عبد
الرحمن بن ابي نجران انه سأل ابا الحسن موسى عليه السلام عن ثلاثة نفر كانوا في سفر احدهم ميت والثاني جنب والثالث على غير وضوء وحضرت الصلاة ومعهم من
الماء قدر ما يكفي احدهم من يأخذ الماء وكيف يصنعون قال يغتسل الجنب ويدفن الميت بتيمم ويتيمم الذي على غير وضوء لان الغسل من الجنابة فريضة
وهذا سنة ورواه في التهذيب عن عبد الرحمن بن ابي نجران عن رجل حدثه انه قال سألت الرضا عليه السلام وذكر نحوه الا ان الذي فيه ويدفن الميت من غير قوله
بتيمم وما رواه في التهذيب عن الحسن التفليسي قال سألت ابا الحسن ع عن ميت وجنب اجتمعا ومعهما ما يكفي احدهما ايهما يغتسل قال اذا اجتمعت سنة و
فريضة بدأ بالفرض وعن الحسين بن النضر قال سألت ابا الحسن الرضا ع عن القوم يكونون في السفر فيموت منهم ميت ومنهم جنب ومعهم ماء قليل قدر
ما يكفي احدهما ايهما يبدأ به قال يغتسل الجنب ويترك الميت لان هذا فريضة وهذا سنة هذه طائفة دالة على تقديم الجنب وهناك رواية اخرى مضمونها
خلافه وهي ما رواه علي بن محمد عن محمد بن علي عن بعض اصحابنا عن الصادق ع قلت له الميت والجنب يتفقان في مكان لا يكون فيه الماء الا بقدر ما
يكتفي به احدهما ايهما اولى ان يجعل الماء له قال يتيمم الجنب ويغسل الميت بالماء وهناك رواية ثالثة دلت على تقديم المحدث بالحدث الاصغر على الجنب
وهي رواية ابي بصير قال سألت الصادق ع عن قوم كانوا في سفر فاصاب بعضهم جنابة وليس معهم من الماء الا ما يكفي الجنب لغسله يتوضئون هم هو افضل
او يعطون الجنب فيغتسل وهم لا يتوضئون فقال يتوضئون هم ويتيمم الجنب اما الرواية الاخيرة فلم نعثر على من عمل بها بل قيل ان ظاهرهم الاتفاق على
تقديم الجنب عليه ولو كان على المحدث بالحدث الاصغر بل حكي الاجماع عن التنقيح على تقديم سائر انواع الحدث الاكبر عليه واما ما قبلها فقد حكي العمل
بمضمونها عن قائل ولكن صرح في الحدائق بعدم معرفة قائله فالرواية مرسلة واما ما عداها من الاخبار المتقدمة عليها فقد افتى بمضمونها الاكثر كما قيل
فالذي افاده كلام المصنف تبعاً لما قاله اصحابنا في المسألة قولان وهنا قول ثالث ذهب اليه الشيخ ره في الخلاف حيث قال ان الجمع جنب وحائض وميت ومعهم
من الماء ما يكفي واحداً وليس ملكاً لواحد بعينه كانوا مخيرين في ان يستعمله واحد منهم وان كان ملكاً لاحدهم فهو اولى به وقال الشافعي الميت احق به دليلنا
هو ان هذه فروض اجتمعت وليس بعضها اولى من بعض ولا دليل على التخصيص فوجب ان يكون على التخيير وايضاً الروايات اختلفت في ذلك على وجه
لا ترجيح فيها حملناها على التخيير انتهى وبهذا الحكم صرح من دون تعرض للتعليل ولكن لا يخفى ان رواية تقديم الميت مرسلة فهي لا تقاوم الخبر الصحيح
المعتضد بغيره من الاخبار المشهور بحسب الرواية المفتى به عند الاكثر ومعلوم ان الروايات المتعددة الموصوفة بما عرفت المشتملة على التعليل ترجح
على رواية واحدة مرسلة لا يعرف المفتي بمضمونها بعينه وبهذا البيان يسقط الوجهان اللذان استند اليهما الشيخ ره كما يسقط ترديد المصنف ره ولكن يبقى
الكلام بعد ذلك في شيء وهو ان الصحيح المذكور وما في معناه ظاهره مطلق بالنسبة الى الموارد المذكورة باسرها ومع ذلك ظاهر في الوجوب فلازمه
العمل بذلك الظاهر وهو وجوب صرف الماء في اغتسال الجنب في جميع الموارد المذكورة وقد فصل المصنف بين الموارد وحكم بالافضلية في بعضها دون بعض
من دون حكم بالوجوب في شيء منها اما عدم الافضلية في البعض وهو ما لو كان الماء لاحدهم فالوجه فيه كونه مخاطباً باستعمال الماء مع عدم وجوب بذله
الماء المتطهر على من يملكه وعدم وجوب بذل ما يتجهز به الميت من الماء والكفن والسدر ونحو ذلك وان كان نفس التجهيز الذي هو التغسيل والتكفين و
الدفن وغير ذلك واجباً ولا يستلزم رجحان البذل مع وجوب الاستعمال عليه فلا اشكال من هذه الجهة وانما الاشكال من جهة حمل ما ظاهره الوجوب
على الافضلية خصوصاً مع تصريح الشيخ ره في عبارة الخلاف المتقدمة بانها فروض اجتمعت وليس بعضها اولى من بعض ولا دليل على التخصيص فوجب
ان يكون على التخيير فان تفريع وجوب التخيير على نفي اولوية بعض الفروض من بعض نص في التخيير اذ لا معنى للتخيير بينها مع رجحان احدها واولويته
فان رجحان بعض الطرفين وان صح في التخيير الشرعي الا انه اذا كان التخيير من باب الاضطرار كما هو مفروض كلام الشيخ ره لم يكن له معنى مع رجحان احدها
ضرورة انه رفع الاضطرار وبهذا يسقط ما في الجواهر من حمل كلام الشيخ ره على نفي الاولوية الالزامية لا الندبية ويمكن دفع الاشكال بما ذكره
المصنف في المعتبر فانه بعد ان ذكر كلام الشيخ ره في الخلاف وحكى رواية الحسن التفليسي ورواية محمد بن علي عن بعض اصحابنا قال وعندي ان رواية التفليسي
ارجح من وجهين احدهما ان محمد بن علي لم يلق الصادق ع فهي مرسلة والثاني ان التفليسي متصلة والاخرى مقطوعة ثم قال والذي ذكره الشيخ ره ليس موضع البحث فانا
لا نخالف ان لهم الخيرة ولكن البحث في الاولوية وهو لا يستلزم اللزوم ولا ينافي التخيير ولو قيل المحدث اجدر لذكرنا ان تخصيص الجنب بالماء دليل على ان المحدث

بتيمم انتهى فانه يعطي ان محل النزاع انما هي الافضلية وانهم متسالمون على التخيير وانه قد قام الاجماع على عدم الوجوب فيصير التخيير شرعيا ثابتا بالاجماع و
يرجع النزاع الى ان احد طرفي التخيير او اطرافه هل هو راجح ام لا ويصير الاجماع حينئذ قرينة على ان الامر بتقديم الجنب انما هو للندب وللمسالك بيانات
الاول انه قال في ك انه لو امكن الجمع بان يتوضأ المحدث ثم يجمع الماء ويغتسل به الجنب الخالي بدنه من النجاسة ثم يجمع ماؤه ويغسل به الميت وجب
انتهى وهو مبني على القول بان الماء المستعمل في الحدث الاكبر يكون مطهرا وقال في الذكرى بعد الاشارة الى خبر عبد الرحمن بن ابي نجران وفيه
اشارة الى عدم طهورية الماء والا لامر بجمعه واورد عليه بان حجية لا يلزم منه ان يجمع منه ما يكفي لاحدهما فانه اعم من ذلك ولا دلالة
للعام على الخاص وجاز ان يعلم منه عدم اجتماع ما يرفع حدثا آخر واجاب عنه في ق بانه يمكن ان يكون مبنى كلام شيخنا المشار اليه على عدم
الاستفصال المفيد للعموم في المقال لانهم صرحوا في غير مقام بان ترك الاستفصال يفيد العموم في المقال ثم قال نعم يمكن ان يقال ان الرواية محمولة
على ما هو الغالب من عدم امكان هذا الجمع من مثل هذا الماء القليل الذي لا يكفي الا لاحدهم كما هو مفروض المسئلة انتهى وهو وجيه الثاني
انه قال المصنف في المعتبر هل يجوز لمالك الماء ان يبذله لغيره مع وجوب الصلوة عليه الوجه لا لان الطهارة تعينت عليه وهو متمكن من الماء
والعدول الى التيمم مشروط بالتعذر والتقدير عدمه ويؤيد ذلك رواية وهيب بن حفص عن ابي عبد الله ع في قوم كانوا في سفر واصاب احدهم جنابة
وليس معهم الا ما يكفي الجنب ايتوضؤن ام يعطونه الجنب فقال يتوضؤن ويتيمم الجنب وذكر النجاشي ان وهيب بن حفص كان واقفيا لكنه ثقة انتهى
وعن الذكرى انه اعترضه بان ليس في الخبر تصريح باختصاصهم بملكه ولعلهم مشتركون ولكن الجنب لا يكفيه نصيبه واجاب عنه في الحدائق بان الظاهر
ان استناد المحقق الى الرواية لا يتوقف على اختصاصهم بملكه بل يكفيه تحقق اشتراكهم فيه فان ظاهر سياق الخبر هو ان الماء مشترك بين القوم كملا الا
ان حصة الجنب لا تكفيه لغسله وحصة كل منهم تكفيه لوضوئه وسال انه هل يجوز ان يدفعوا حصصهم من الماء الى الجنب ليغتسل كملا ويتيممون او يتوضا
كل واحد منهم بنصيبه ويتيمم الجنب فاجاب ع بما يدل على ما ذكره المحقق من ان مالك الماء الذي يجزيه للطهارة لا يجوز له ان يعطيه غيره بل يتوضأ و
الجنب لعدم وفاء حصته بالغسل ينتقل الى التيمم وهذا معنى صحيح لا غبار عليه انتهى الثالث انه قال المصنف في المعتبر لو كان مع غيرهم والتمس الاولى
او اوصى موص بتسليمه الى الاولى فقد قلنا ان الجنب اولى لانه يريد استباحة الصلوة وطهارة بدنه والميت لاحد القسمين ولانه متعبد بالغسل
والميت سقط تعبده ويؤيد ذلك رواية الحسن التفليسي المذكورة وعلى قول الشيخ ره الاولوية ولو قيل الجنب يستدرك طهارته والميت لا استدراك
لطهارته قلنا المراد بطهارة الميت تنظيفه لا غير والتيمم مطهر مع العدم انتهى ومثل الوصية النذر والعهد واليمين ومثل الاولى الاحق و
الارجح ان اراد به الرجحان من جانب الشارع بالنسبة الى صنف من الاصناف الثلثة في كون الماء له وظاهر كلامه ان هذا الفرض داخل في محل النزاع
المتقدم ذكره فيكون على وجه الندب وحكى التصريح به عن المهذب البارع وعن غاية المرام وقد صرح بخلاف ذلك في جامع المقاصد فقال ولو
بذل للاحوج بنذر او وصية ونحوهما تعين صرفه في الجنب فانه اولى لما قلناه انتهى وعن التنقيح انه قال فيه لو بذل للاولى به فالافضل تخصيص الاحوج
فيقدم من يخاف التلف وخائف المرض ثم خائف الشين ثم العطش الشديد ثم مزيل النجاسة ثم الاقوى حدثا فيقدم ذو الحدث الكبير على المحدث
بالاصغر ثم تردد في الجنب والميت انتهى واقول لا مجال للاشكال في انه ان اراد الموصي والناذر ومن في حكمهما بالاولى من هو اولى بالماء شرعا وكذا
الارجح والاحوج وجب دفع الماء الى الجنب لثبوت الاولوية له في الاخبار المذكورة التي منها صحيحة عبد الرحمن بن ابي نجران والوصية والنذر
وما في معناه تقتضي وجوب الوفاء بمتعلقها قطعا الرابع انه قال في ك انه لو كفى المحدث خاصة اختص به ثم قال ويمكن صرفه الى بعض
اعضاء الجنب توقعا للباقي اما لو قصر عنهما تعين الجنب لاشتراط الموالاة في الوضوء دون الغسل فلو استعمله وتعذر الاكمال تيمم انتهى قلت ما
ذكره اولا في الصورة الاولى هو الوجه واما احتمال الصرف الى بعض اعضاء الجنب فهو مما لا وجه له لخروج هذه الصورة عن تحت مدلول النصوص
قطعا واما ما ذكره في الصورة الثانية من تعين الجنب فهو ايضا لا وجه له لخروجها عن مورد النص ولا دليل على وجوب استعمال الجنب ما يكفي بعض اعضائه
اذا لم يكن واجبا للوضوء الى ما يحصل به الغسل بل اشكال في الغسل حينئذ الخامس انه قال في ك ولو كان معهم ذات دم او ماس ميت او مزيل طيب الاحرام
فاشكال والتخيير حسن واستعمال القرعة اولى اما العطشان فانه اولى من الجميع قطعا انتهى واعترضه المحقق البهبهاني ره في حاشية المدارك في استحسان التخيير وقال
الحكم بالتخيير بالنسبة الى الكل لا يخلو عن الاشكال بعد ملاحظة العلة الواردة في الحديث الصحيح من ان الغسل من الجنابة فريضة فتامل انتهى
وتوضيح المقام على وجه يندفع الاشكال عما ذكره من الفرض وغيره ان المنصوص عليه انما هو اجتماع جنب ومحدث وميت وتغير الفرض
عن اجتماع هؤلاء الثلثة قد يكون بسقوط واحد منهم واجتماع اثنين كما لو كان جنب وميت وقد يكون بزيادة رابع كما لو اجتمع جنب ومحدث و
حائض وميت وقد يكون بتبديل واحد منهم بغيره كما لو ابدل الفرض المنصوص على اجتماع جنب وحائض وميت وقد يكون بتبديل الجميع كما



كتاب الطهارة

لو اجتمع ماس ميت في ذات دم ومريد لطيب للاحرام فهذه اقسام اربعة اما القسم الاول فلا اشكال في تقديم النسبة بين الجنب والميت المنصوص عليهما
وجه واضح واما القسم الثاني فلا اشكال في تقديم النسبة المنصوص عليها بين الثلاثة ايضا نعم لو ما هنا لك اربع نسب الرابع الى كل واحد غير منصوص
ومثله القسم الثالث واما القسم الرابع فلا يجرى فيه حكم النص لخروجه عنه فلا بد من الرجوع الى القواعد المتقدمة في صدر المسألة ومثله
الحال في الواحد الذي صار بدلا عن احد الثلاثة المنصوص عليهم في القسم الثالث القياس لحمه اجتمع معه في الزائد بالقياس اليه في القسم الثاني
نعم لو اعتبرنا التعليل بتقديم الفريضة على السنة كان اللازم في مثل ما لو اجتمع المحدث بالحدث الاصغر مع الحائض وماس الميت تقديم
الاول لامر في الكتاب بالوضوء الا انه ربما يتجه الاشكال على التعليل في الحديث المذكور بانه كما ان غسل الجنابة فريضة فكذلك وضوء
المحدث بالحدث الاصغر وقد علل تقديم الجنب على وضوء المحدث بالحدث الاصغر وغسل الميت بذلك فقد يشعر ذلك بان هناك مقدمة مطوية
وهي ان الحدث الاصغر لا يقاوم الحدث الاكبر قوله السابع الجنب اذا تيمم بدلا من الغسل ثم احدث اعاد التيمم بدلا من الغسل سواء كان حدثه
اصغر او اكبر هذا هو المعروف المدعى عليه الشهرة في كلام جماعة وفي المسألة قول اخر حكي عن السيد في شرح الرسالة من ان المجنب اذا تيمم ثم احدث
حدثا اصغر ووجد ما يكفيه للوضوء توضأ به بحجة القول الاول امور احدها ان التيمم ليس رافعا للجنابة ولا غيرها من الاحداث وانما هو
سبب للاستباحة فاذا انتقض بالحدث وجب اعادته للجنابة السابقة وان تمكن من ماء للوضوء لانه لا يصح الوضوء مع وجود الجنابة ويدل على
عدم كون التيمم رافعا للحدث الاجماعات المحكية في حد الاستفاضة ان لم تكن متواترة من اصحابنا بل من غيرهم ايضا منها ما في ف حيث قال فيه
التيمم لا يرفع الحدث وانما يستباح به الدخول في الصلوة وبه قال كافة الفقهاء الا داود وبعض اصحاب مالك فانهم قالوا يرفع الحدث ومنها ما
في المعتبر فانه قال فيه التيمم لا يرفع الحدث وهو مذهب العلماء كافة الى ان قال لنا الاجماع الى ان قال ولان المتيمم يجب عليه الطهارة عند وجود
الماء بحسب الحدث السابق فلو لم يكن الحدث السابق باقيا لكان وجوب الطهارة بوجود الماء اذ لا وجه غيره ووجود الماء ليس حدثا بالاجماع ولانه
لو كان حدثا لوجب استواء المتيممين في موجبه ضرورة استوائهم فيه لكن هذا باطل لان المحدث لا يغتسل والجنب لا يتوضأ ولان النبي ص قال
لعمرو بن العاص صليت باصحابك وانت جنب فقال خشيت ان اهلك فلو ارتفع بالتيمم لما سماه جنبا كما لا يسمى بذلك بعد الغسل انتهى وسبقه
الى الاستدلال بالدليلين الاخيرين في ف ثانيهما مفهوم قول ابي جعفر ع في صحيح زرارة ومتى اصبت الماء فعليك الغسل ان كنت جنبا
والوضوء ان لم تكن جنبا وجه الدلالة انه علق الوضوء على الجنابة ولكن لا يخفى عليك ان الاستدلال بهذا الدليل موقوف على المقدمة الاولى
من الدليل الاول وهي كون التيمم غير رافع للجنابة واذا لم يكن جنبا وكذا الدليل الاتي ثالثها الاخبار المعتبرة المتضمنة لامر الجنب بالتيمم وان
كان عنده من الماء ما يكفيه للوضوء منها رواية الحلبي سأل ابا عبد الله ع عن الرجل يجنب ومعه قدر ما يكفيه من الماء لوضوء الصلوة ايتوضأ
بالماء او يتيمم قال لا بل يتيمم الحديث ومثله غيره واورد على الاول بوجهين احدهما انه انما يتم اذا لم نقل بان مراد المجمعين هو نفي كون التيمم
من قبيل الرافع المطلق ومع الشك لا يكون القدر المتيقن منه الا هذا وهو لا ينافي كونه رافعا الى غاية وهي التمكن من الماء ولعل مراد السيد
رضه انما هو هذا المعنى فلا يكون منافيا للاجماع وللفرض حصول الرفع بوجدان الماء الكافي للغسل ومعلوم ان الرفع بهذا المعنى لم يكن على الاستباحة
فلا اقل من كونه منافيا لها وثانيهما انه لو سلم ان التيمم انما يفيد الاباحة بمعنى رفع المنع دون المانع امكن ان نمنع زوالها ايضا بالحدث
للاستصحاب ولما دل على تنزيل التراب منزلة الماء وانه احد الطهورين من الاخبار الكثيرة وبطلان اثر التيمم بالنسبة الى رفع منع الاصغر بالحدث
المفروض لا يستلزم بطلانه بالنسبة الى الجنابة من دون تجدد ما يوجبها وان كان التيمم واحدا فهو كالغسل بالنسبة الى الاباحة نعم انما
يبطل بالنسبة اليها بالتمكن من الماء خاصة وبناؤه على ذلك ليس من مذهبنا وعلى الثاني مظهوره في غير المتنازع فيه انه لم يكن جنبا حين تيمما
بعد صحيح ... او لا بالمفهوم وكذا الثالث ايضا لظهور تلك الاخبار في تقدم ذلك الماء على التيمم للجنابة هذا ولكن لا يخفى عليك ان ما اورد
على الحجتين الاخيرتين في محله وسيجيء الكلام على الحجة الاولى فنقول ان المقدمة الاولى منها مسلمة لما عرفت من الاجماع وغيره وكفاية ما هنالك
انتهى واورد عليها بان القدر المتيقن انما هو نفي الرفع المطلق وهو الرفع من اصله فلا ينافيه ثبوت الرفع الى غاية وهي وجدان الماء ضعيف فنقول
في الجواب عنه اولا ان الاطلاق معقد الاجماع والاخبار موجود ومع الشك في انصرافه الى الرفع المطلق يجب الاخذ بالاطلاق
الشامل له ولغيره بناء على قاعدتنا المقررة في الاصول من انه اذا تحقق اطلاق اللفظ بالوضع وشك في طرو الانصراف الى البعض لافراد او
الاصناف عليه لزم الاخذ بمقتضى الوضع والحاصل ان ما شك في طروه ومعلوم ان معقد الاجماع انما هو نفي الرفع وهو مطلق بل عام
بملاحظة توجه النفي اليه وليس بها لاحظ مصلح للاخذ بالقدر المتيقن وثانيا ان الرفع الى غاية غير معقول لانه اذا ارتفع الشيء الى غاية لزم ان يكون

[illegible]

عوده بعد الغاية وان ابيت الا عن بقاء حكم الجنابة دون الاستعمال بعد هذا الا تحقق الرفع حقيقة واما الالزام بتحقق ارتفاعها مع الفرض فهو باطل قطعا اما اولا فمن
التوقف بين الارتفاع والزوال في الخارج كما في بعض الامراض بعد ارتفاعها بشيء من الادوية فليس تنقاها حقيقيا بل ذلك من جهة ان ذلك الدواء
مكسر سورة المرض مع بقاء شيء من مادته فيقوى شيئا فشيئا فليس اثر التيمم الا الاباحة ونحن نقول قد عرفت الامر على هذا التقدير بوجهين احدهما
استصحاب بقائها عند الشك فيه واجاب عنه صاحب الجواهر بان الاستصحاب المذكور معارض باستصحاب عدم مشروعية الوضوء قبل التيمم وبقاء احكام
الجنابة واثارها وابقى في محله اما استصحاب عدم مشروعية الوضوء فانه يرتفع بعد استصحاب بقاء اباحة التيمم بمقدار ما ثبت وهي على منع الحدث
الاكبر باطلاقات نصوص الوضوء لمن اراد الصلوة واما استصحاب بقاء احكام الجنابة فيرتفع باستصحاب اباحة التيمم انه ليس معناه الا رفع احكام الجنابة
فمع تسليم جريانه لا وجه لما ذكره من معارضته بالاستصحاب المذكور وثانيهما عموم المنزلة واجاب عنه صاحب الجواهر بمنع اقتضاء المنزلة ذلك
او انصرافها الى المثل وهو في محله ولا يرد عليه نظيرها او نقيناه على الاطلاق معقد الاجماع لوضوح الفرق بينهما من جهة قيام المقتضي هناك اعم
الوضع ووقوع الشك في طرو الرافع بخلاف هذا فان المقتضي هنا مشكوك لانه انما يجيء من باب الحكمة وهي لا تجري الا بعد احراز التساوي
وقد حصل مما حررنا ان استصحاب الاباحة مما لا يجري وهو مانع من المقدمة الثانية من الحجة المذكورة اعني ان التيمم انتقض بالحدث ولا نسلم بطلان
تلك الحجة لكن نقول انه يمنع من جريان حكم الاستصحاب قيام الدليل على انتقاضه وهو اطلاق ما دل من الكتاب والسنة ومعاقد الاجماعات
ونفي الخلاف على بطلان التيمم بالحدث والتمكن من استعمال الماء بدلا كما كان التيمم بدلا عند اصحابنا ولو كل حدث اصغر او اكبر وكل تيمم بدلا عن غسل او
وضوء وزاد في الجواهر التمسك بالاجماع المدعى في كلام العلامة ره على بطلان التيمم بحصول الحدث الاصغر ولا يخلو عن مناقشة لانه قال في المختلف
لو احدث المتيمم من الجنابة حدثا اصغر انتقض تيممه فان وجد من الماء ما لا يكفيه للغسل وكفى للوضوء وجب عليه اعادة التيمم بدلا عن الغسل وهو اختيار
الشيخ ره وابن ادريس ره واكثر علمائنا وقال السيد المرتضى ره يتوضأ بذلك الماء ولا يجوز له التيمم انتهى فانه تعرض للتفصيل ونسبة القول
الاول الى الاكثر بعد دعوى الاجماع على الانتقاض يكشف عن ان مراده الانتقاض في الجملة الصالح لتوارد القولين عليه وبعبارة اخرى اراد
بالانتقاض عدم كفاية ذلك التيمم السابق للدخول به في الصلوة فالاولى التمسك بالانتقاض باطلاق السنة ومعاقد الاجماعات ونفي الخلاف
وان لم نقل بسريان الاشكال المذكور الى معاقدها وصحيحة زرارة عن الباقر ع ورواية السكوني عن جعفر بن محمد عن ابيه عن علي ع انه قال لا باس بان يصلي
الرجل صلوة الليل والنهار كلها ما لم يحدث او يصب ماء الحديث اذ لا معنى لانتقاضه خصوصا بعد جعله كاصابة الماء الا بطلان ما اثره ولا يحتج
لو قلنا بالرفع المتقدم في كلام الخصم بصيرورة الحدث غايته كالتمكن من الماء ولاحتمال القول بان المؤثر في رفع منع الجنابة ابتداء التيمم لا استمراره
والمنتقض انما هو الثاني دون الاول فاضح الفساد فظهر من ذلك ان التحقيق ما عليه الاصحاب كما انه يظهر منه ايضا ان كل تيمم بدل عن الوضوء والغسل
ينتقض بكل ما ينتقض به احدهما من غير فرق بين الجنابة وغيرها كالحيض والمس ونحوهما ولو تيممت الحائض مثلا بعد النقاء تيمما عن الغسل و
اخر عن الوضوء ثم احدثت بالاصغر او الاكبر ولو غير الحيض بطل التيممان معا وفي المقام احتمالات يندفع جميعها بملاحظة ما ذكر احدها القول
بان ناقض كل تيمم انما هو ما ينقض المبدل عنه كما عسى ان يتوهمه بعض الناس ثانيها احتمال الفرق بين التيمم للجنابة والتيمم لغيرها من اسباب الغسل التي
لا يسوغ مجرد الغسل لها الدخول في العبادة الا ان يضم اليها الوضوء كالحيض ومس الميت وغيرهما نظرا الى اتحاد التيمم في الاول وكونه جامعا بين رفع
الحدث الاكبر ورفع الحدث الاصغر فينتقض بكل من ناقض الحدثين الاكبر والاصغر بخلاف الثاني فان هناك تيممين يلحق كلا منهما حكمه فيختص ان ينتقض
كل منهما انما ينتقض بما هو بدل عنه ثالثها احتمال الفرق بين اصناف التيمم بالنسبة الى غاياتها فكل صنف منها يبطل بما ينافي الغاية التي اوجدها
دون غيره فلا ينتقض تيمم الصوم للجنب والحائض بالنوم وغيره من اقسام الحدث الاصغر وكذا لا ينتقض بالوطي تيمم الحائض لاباحة وطي زوجها اياها
بناء على وجوبه بدل الغسل نظرا الى اشتراطها بالطهارة بعد النقاء وعدم كفايته في جواز مقاربته اياها وذلك لعدم منافاة النوم للصوم
ولا منافاة حدث الجنابة للوطي قوله التاسع اذا تمكن من استعمال الماء انتقض تيممه ولو فقده بعد ذلك افتقر الى تجديد التيمم لا يخفى ان الجملة الشرطية
الثانية متفرعة على الاولى فاللازم تقديم الكلام عليها فنقول ان اصل الحكم فيها مما قام عليه الاجماع فلا اشكال فيه لكن الوصول الى حقيقة المراد
يتوقف على بيان امرين الاول ان ليس المراد بانتقاض التيمم بالتمكن من الماء ليس هو ما يراد بانتقاض الغسل او الوضوء او التيمم بالحدث بان يكون
التمكن من الماء ناقضا رافعا لاثره بعد ثبوت المقتضي بل المراد به انتهاء امد المقتضي وذلك لان المقتضي انما كان هو الضرورة المسوغة له فاذا زالت
ظهر ان الحدث السابق لم يكن ارتفاعه بالتيمم والا فليس التمكن من الماء من قبيل الناقض والرافع وقد اشار الى هذا البيان صحيحة زرارة عن
الصادق ع في رجل تيمم قال يجزيه ذلك الى ان يجد الماء حيث جعل وجدان الماء غاية الجواز مستلزمة لانتهاء امده وجعل الناقض غايته وان كان صحيحا



ايضا

كتاب الطهارة

أيضاً الآتي من أن هذا الفرض مبني على أنه يجب بالطهورية ولذلك جعلنا الفوت للفظ إياه من قبيل الإشارة دون الدلالة ثم على ما ذكرنا من المبنى نقول إنه لو كان المكلف قد تيمم تيممين أحدهما بدلاً عن الغسل والآخر عن الوضوء كما في غير الجنابة من موجبات الغسل واتفق أنه تمكن من مقدار من الماء يكفي بالغسل من دون زيادة ولا نقصان كان اللازم هو الالتزام بانتقاض أحدهما ما هو بدل عن الغسل دون ما هو بدل عن الوضوء فينتقض الأول دون الثاني ولو اتفق أنه تمكن من مقدار من الماء يكفي للوضوء ولا يزيد عليه كان الواجب البناء على انتقاض ما هو بدل عن الوضوء فينتقض دون ما هو بدل عن الغسل الثاني أن المراد بالتمكن هو التمكن من استعمال الماء لما هو بدل عنه عقلاً و شرعاً ممكناً كان الشرع مسوغاً لابتداء التيمم بأن لا يكون مانع حسي ولا شرعي يمنعه من الاستعمال فلا يختص بما كان التمكن فيه بعد فقد الماء خاصة بل يعم سائر الأسباب المسوغة للتيمم حتى ضيق الوقت لئلا يلزم كون الوجدان مع التعذر الحسي أو الشرعي بحكم العدم بل لا يكاد يصدق معه الوجدان المذكور في الكتاب العزيز ولا يسوغ مشروعية التيمم فلا يمكن جعله ناقضاً لاستلزامه وقد تقدم في الحكم الرابع تفصيل المقال وهل يكفي في الانتقاض بالتمكن من الاستعمال ظاهراً فلا يعتبر مضي زمان يسع الطهارة المائية أو المدار على التمكن في نفس الأمر حتى لو انكشف له عدم التمكن لفقد الماء قبل مضي ما يسع الطهارة من الزمان لم ينتقض تيممه وجهان أقواهما الثاني لانكشاف انتفاء الخطاب بالمائية رأساً وأقوى لبطلان التيمم سوى اشتغال الفرض الذي قد ظهر خلافه وليس لاحتمال الانتقاض وجه سوى البناء على جواز الأمر بالمشروط مع علم الآمر بانتفاء شرطه وهو واضح البطلان ومن ذلك يظهر ضعف الاستناد في بطلان التيمم بدلالة أصالة الشغل والاحتياط وإطلاق النص والفتوى ومنافاة الخطاب بالمائية ظاهر إبقاء الترابية مع تعذر الجزم بالنية لو اعتبر في الانتقاض مضي ما يسع المائية واقعاً وذلك لأن أصالة الشغل لو سلم جريانها في المقام معارضة باستصحاب حكم التيمم والاحتياط بعد تسليم عوضه بوجوب تجديد التيمم معارض بمثله فيما لو تعذر استعمال الماء فإن انتقاض تيممه موجب لدخوله تحت عنوان فاقد الطهورين وإطلاق النص والفتوى مع تقييدهما بالقدرة والتمكن من الاستعمال في نفس الأمر بحكم العقل المستقل لا اشتباه في جريانها مجرى الغالب من كون الإصابة على وجه الطهارة المائية كما يرشد إليه القطع بعدم الانتقاض لو علم عدم التمكن من الإكمال في أول الأمر وتوجه الخطاب إليه بالمائية ظاهراً إنما يوجب بطلان التيمم ظاهراً فلا بطلان مع تبين الخلاف والجزم بالنية مما لا يتعذر في امتثال الأمر الظاهري وإلا لتعذر الامتثال بجميع العبادات وقد ظهر مما ذكرنا أنه لو وجد الماء وقد تضيق وقت الفريضة عن فعلها مع الطهارة المائية فلا ينتقض لما أسلفناه من كون التضيق من المسوغات لانتفاء التمكن معه من استعمال الماء ومما ذكرناه يعلم الوجه فيما ذكره العلامة في المنتهى من أنه لو رأى سراباً فظنه ماء فانصرف ليتوضأ به ثم ظهر فساد ظنه لم يبطل تيممه انتهى بل علم الفساد فيما ذكره من الفرض أولى بالإذعان وقد تبين من جميع ما تقدم ما أراده المصنف من الجملة الشرطية الثانية أعني قوله ولو فقده بعد ذلك فقد انتقض التيمم ولم يجب تجديد التيمم وإن الأصح أنه مقيد بمضي زمان يسع الطهارة فرع على الأول أنه قال في الجواهر لو تمكن من ماء صالح للوضوء أو الغسل لا لهما فعلى انتقاضهما معاً بذلك أو ما يختار المكلف منهما أو القرعة أوجه أقواها الأول لصدق الوجدان في كل منهما وعدم الترجيح ولأولوية مما انتقض معه من المنتهى وإن كان الفرق بينهما واضحاً انتهى ولقول لا يخفى بعد الفرض من حيث كفاية ماء واحد لأحدهما إلا على وجه يجب بعينه التخيير بين الغسل والوضوء فإن كان نظره إلى ما لو كان الماء كافياً للغسل وحده بحيث لا يزيد عليه فيقال إنه يكفي بالوضوء أيضاً غاية ما هنالك أنه يفضل منه شيء أشكل من جهة أنه ذكر في ذيل الحكم السابق ما نصه ثم لا ينتقض تيمم الغسل في مثل الحيض بالتمكن من ماء الوضوء خاصة وإن انتقض به ما كان بدلاً عنه كالعكس انتهى فإن تصويره ذلك على وجه التعاكس يقتضي انفكاك انتقاض التيمم الذي هو بدل عن الوضوء عن انتقاض التيمم الذي هو بدل عن الغسل ثم يمكن تصويره بأن يكون الماء الكافي للغسل يفي بالوضوء ويكون عزمه يبذل له الثاني معلقاً على إرادة الغسل بحيث يفي المجموع بالغسل ثم إنه لا بد وأن يكون المراد ببطلان ما يختار المكلف هو البطلان المراعى ببناء المكلف على التطهر من شيء من الحدثين اللذين تيمم بدلاً عن طهارتها المائية ويكون المراد بصدق الوجدان في كل منهما مع فرض صلاحية الماء لأحدهما لا لكليهما هو أنه إن شاء استعمله في ذا أو ذاك وإلا فإن كلاهما ممتنع فيكون قد وجد ما لو أراد استعماله في الوضوء كان متمكناً عن الغسل وكذا بالقياس إلى مقابله فيقال قد وجد ما لو ترك استعماله في الغسل كان متمكناً من الوضوء ويقال أن وجود ماء لكل من الأمرين اللذين أمر بهما على وجه التخيير بينهما أولا ينافي صدق وجدان الماء المتمكن من استعماله حينئذ كما أنه يجوز من الأمور العادية في مقابل التطهر بذلك الماء كشربه واستعماله في طبخ شيء أو رش داره به لا ينافي صدق وجدان الماء بالنسبة إلى الطهارة هذا غاية ما أمكن من توجيه مطلوبه بحسب النظر القاصر وهو بعد ذلك محل نظر لأن انتقاض التيمم بوجدان الماء إنما هو من جهة تبدل الفرض لزوال الاضطرار ومن المعلوم أن الاضطرار لم يرتفع إلا بالنسبة إلى الواحد منهما لأن المفروض عدم كفاية الماء

الأول

الا انه ممكن بتبدل بالنسبة اليهما وقد صرح هو ره في عنوان المسئلة بمعيار التمكن المعتبر في الانتقاض فقال اذا تمكن المتيمم من استعمال الماء لما
هو بدل عنه عقلا او شرعا تمكنا لا يشرع معه ابتداء التيمم انتقض تيممه انتهى ثم نقول ان الحائض اذا ارادت ان تصلي بعد النقاء وليس معها الا
ماء صالح لواحد من الوضوء والغسل فهل يسعك ان تقول انها مأمورة بهما او لا بد لك من الالتزام بانها مكلفة باحدهما ولتعين الشرع
ابتداء التيمم لاحدهما ام لا وانه يتفرع التخيير لها فيهما ام في احدهما ومن المعلوم انه لا مناص من الالتزام بان المأمور به انما هو احدهما
على سبيل التخيير ان لم نقل بان الطهارة من الحدث الاكبر اتم واولى من جهة غلظته وقد علمنا من مذاق الشرع انه لا بد من مراعاة التخفيف في
مواقع الصلوة والعبادات كما يشهد بذلك تخفيف النجاسة للصلوة لمن لم يمكنه ازالتها اساسا والا قدم الغسل كما هو الاقوى او لا اقل
من كونه احوط والحاصل انه فيما نحن فيه لم يحصل التمكن الذي لا يشرع معه التيمم الا بالنسبة الى واحد وهو الذي جعله هو ره معيارا للانتقاض
فلا يتبع الحكم الا بانتقاض واحد فاما ان يقال بالتخيير او القرعة او يقال بانتقاض التيمم بدل الغسل لكون الطهارة الكبرى اتم فيقدم على الصغرى
شرعا فيلحق حكم الانتقاض ما هو بدل عن الغسل دون ما هو بدل عن الوضوء ثم ان استعمال القرعة هنا بناء على جعلها من قبيل المعادل للتخيير
يبتني على عدم اختصاصها بما اذا كان المقرع له معينا في الواقع مشتبها في الظاهر الثاني انه قال العلامة ره في المنتهى لو وجد خمسة متيممون
ماء يكفي احدهم في المباح انتقض تيممهم جميعا لوجود الدليل الدال على انتقاض التيمم بوجود الماء وهو صادق في حق كل واحد منهم ولو كان
ملكا لواحد فقال ليستعمله من شاء منكم ايضا فكذلك اما لو وهبهم او اباحهم على الجميع لم ينتقض تيمم واحد منهم ولو اذن لواحد منهم انتقض
تيممه انتهى وقال في كشف اللثام بعد حكايته عنه الى قوله فهو صادق في حق كل واحد منهم ما صورته ينبغي تقييده بما اذا حصل التمكن من استعماله للجميع
اما لو تبادروا الى الحيازة فسبق احدهم انتقض تيممه خاصة ولم ينتقض تيمم الباقين الا اذا بذله لهم انتهى وحكاه في الجواهر فقال ينبغي تقييده
بما اذا حصل التمكن من استعمال الجميع اما لو تبادروا الى الحيازة فسبق احدهم انتقض تيممه خاصة وان لم يسبق بل تساووا والجميع لم ينتقض تيمم واحد
منهم الا مع بذل الشركاء نصيبهم لواحد نعم لو كان معهم جنب وقلنا باختصاصه شرعا بحيث ليس لغيره المزاحمة له اختص النقض به ايضا فاطلاقه
لا يخلو من تأمل انتهى واقول ذكر هذا الفرع في المنتهى لعله مبني على ما ذكره قبل ذلك من قوله ويبطل التيمم كل نواقض الطهارة المائية ويزيد عليه
رؤية الماء المقدور استعماله انتهى بناء على ان مراده مجرد القدرة الشأنية بمعنى انه لا يعتبر الفعلية وعلى هذا يستقيم الفرع وان كان اصل المبنى غير
مسلم عندنا ولا يتوهم انه ينافيه قوله اما لو وهبهم او اباحهم على الجميع لم ينتقض تيمم واحد منهم لان الاباحة لهم او هبتهم على ذلك الوجه ليس الا
كالورود على المباح لانا نقول انه قبل الاباحة والهبة غير مقدور الاستعمال لحرمة التصرف في ملك الغير وبعدهما مشترك بينهما على وجه لا يكفي
حصة كل واحد منهم لطهارته فهو فاقد وجدا بالنسبة اليهم مشتركا من اول الحال بحيث الوجدان هذا ولكن التفريع المذكور لا يستقيم بناء على اعتبار
القدرة الفعلية كما هو مقتضى كلام صاحب الكشف حيث يحتج انه اذا تلف الماء قبل مضي زمان يمكن فيه من فعل الطهارة المائية تبين عدم التكليف فيه باستعمال
الماء فيلزم بقاء التيمم لان النقض انما يتحقق بالتمكن من البدل وكذا كلام صاحب الجواهر ره حيث قال فلو فقد على التمكن او الماء بعد ذلك
وقد مضى زمان يسع الطهارة على الاصح افتقر الى تجديد التيمم لانتقاض السابق به هذا كلامه ره وهو الحق كما عرفت فيما تقدم وانما قلنا انه لا
يستقيم على هذا التقدير لان مجرد رؤية الجماعة الماء المباح لا ينجز التكليف في حق كل منهم لامكان ان يسبق الاخر او يحوزه لنفسه فيتركوا
وح يتبين انه لم يكن مخاطبا باستعمال الماء في الواقع لامتناع امر الامر عند انتفاء شرطه كما تقدم هنا الا انه مكلف في الظاهر بالمبادرة الى الماء
فاذا لم يتمكن من تحصيله على وجه يصرفه في طهارته ظهر انه لم يكن مكلفا بالمائية فبقي في التيمم على حاله ثم ان ما ذكره صاحب الكشف من انه ينبغي تقييده
بما اذا حصل التمكن من استعمال الجميع يتجه عليه ان حصول التمكن للجميع بالمعنى الذي يتجه موره غير ممكن لانهم اذا تبادروا فاما ان يسبق احد
او يتساووا في الوصول اليه فيحوزوه دفعة وعلى كل تقدير لا يحصل التمكن للجميع بذلك المعنى فما ذكره من التقييد بغير الممكن لانه على الاول يختص نقض
تيممه خاصة دون غيره وعلى الثاني يشتركون فلا يفي حصة كل واحد منهم بطهارته فلا يبقى الا ما قبل المبادرة فيلزم ان يقال انه ينتقض تيمم الجميع
بمجرد رؤية الماء وح لا يجتمع هذا المقال مع التصريح بانه ان سبق واحد منهم انتقض تيممه خاصة وبهذا الايراد على صاحب الجواهر ره على وجه اقوى
لانه صرح بانه ان لم يسبق احدهم بل تساووا والجميع لم ينتقض تيمم واحد منهم الثالث انه قال العلامة ره في المنتهى ولو وجد الماء الا في المسجد وكان
جنبا فالاقرب انه يجوز له الدخول للاخذ من الماء والاغتسال خارجا ولو لم يكن معه ما يغترف به فالاقرب جواز الاغتسال فيه ولو وقف فيه على
الاصحاب انتهى واقول ما في الحكم الاول او الحسن اشار فقال بعد نقله عنه وهو حسن ان لم يتحقق معه الجلوس للاصل واختصاص النهي بالجلوس في المسجد كما
بيناه فيما سبق انتهى والحق انه ان استلزم اللبث في المسجد لم يجز سواء حصل ذلك بعنوان الجلوس او بغيره وان لم يستلزم ذلك بل حصل في الاجتياز بان

كتاب الطهارة

كلامه قدس سره الرابع انه هل يجوز ان يتيمم مرة بدلا عن اغسال متعددة كالجنابة والحيض ومس الميت ام لا الظاهر انه يبنى على ان الاصل هو التداخل ام لا
قوله وينقض التيمم بخروج الوقت ما لم يحدث او يجد الماء قال في المنتهى هذا الحكم مجمع عليه بين الاصحاب واحتجوا عليه بما رواه حماد بن عثمان في الصحيح
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل لا يجد الماء أيتيمم لكل صلوة فقال لا هو بمنزلة الماء وروى زرارة في الصحيح قال قلت لابي جعفر عليه السلام
الرجل يتيمم واحد صلوة الليل والنهار كلها فقال نعم ما لم يحدث او يصب ماء قلت فان اصاب الماء ورجى ان يقدر على ماء اخر وظن انه يقدر عليه فلما
اراده تعسر ذلك عليه قال ينقض ذلك تيممه وعليه ان يعيد التيمم بخروج الوقت لان الطهارة ضرورية فيتقدر بالوقت كالمستحاضة ولا ريب في
بطلانه انتهى واما في رواية ابي همام عن الرضا عليه السلام يتيمم لكل صلوة حتى يوجد الماء ورواية السكوني عن جعفر بن محمد عن ابيه عن ابائه عليهم السلام لا يتمتع بالتيمم
الا صلوة واحدة ونافلتها فمحمولة على الاستحباب لكونهما مخالفتين للاخبار المعتبرة المعمول بها المعتضدة بالاجماع بل الاجماع من جماعة من اعيان الاصحاب

قوله التاسع من كان بعض اعضائه مريضا لا يقدر على غسله بالماء ولا مسحه جاز له التيمم ولا يتبعض الطهارة اقول يحتمل تبعيض الطهارة على وجهين
احدهما ان يقتصر على غسل الصحيح دون ضم شيء اخر اليه من مسح غير الصحيح او التيمم وهذا الوجه قد نفى صاحب الجواهر وجدان الخلاف
في عدم جوازه بل قال ان ظاهر المتن ذكره كاشعار غيره الاجماع عليه ثم تمسك بالاصل وقاعدة انتفاء المركب بانتفاء احد اجزائه وقول الصادق
في صحيحة ابي بصير ان الوضوء لا يبعض وظاهر الاخبار الواردة في تيمم الكسير والمجدور ومن به القرح والجرح وثانيهما ان يلفقها بالتيمم عن العضو
المريض بعد غسل الصحيح الى هذا اشار في آخره حيث قال ردا على بعض العامة وبذلك على الشافعي حيث قال انه من هذا انه يغسل الاعضاء التي يقدر على
غسلها ويتيمم عن العضو المريض فتلفق طهارة من المائية والترابية وهو باطل لان تنصيص الطهارة الى الوضوء والغسل والتيمم يقطع الشركة بينها
وزاد في الجواهر التمسك بالاصل والاخبار المشار اليها في تيمم الكسير والمجدور ومن به القرح والجرح في دعوى الاجماع عليه ونفي الخلاف فيه
بين اصحابنا قال ره اذا كان معه في السفر من الماء ما يكفيه لغسله من الجنابة تيمم وصلى وليس عليه اعادة وكذا القول في الوضوء وقال الشافعي واصحابه
انه يستعمل ما وجد من الماء فيما يكفيه ويتيمم وبه قال مالك وعطا والحسن بن صالح بن حي وقال في الاملاء والقديم يتيمم ولا يستعمل الماء ولا يجب عليه وهو
قول الزهري والثوري وابي حنيفة واصحابه والمزني دليلنا اجماع الفرقة فانهم لا يختلفون فيه وروى الحسين بن ابي العلاء قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل
يجنب ومعه من الماء ما يكفيه لوضوئه للصلوة ايتوضأ بالماء او يتيمم قال لا بل يتيمم الا ترى انه جعل عليه نصف الطهور انتهى ثم ان ما نقلناه كلامه ره برمته لوقوع الاشتباه
لبعضهم في الحكاية عنه لكن قال في ط ومن كان في بعض جسده او بعض اعضاء طهارته ما لا ضرر عليه والباقي عليه جراح او عليه ضرر في ايصال الماء
اليه جاز له التيمم ولا يجب عليه غسل الاعضاء الصحيحة وان غسلها وتيمم كان احوط سواء كان الاكثر صحيحا او عليلا فاذا حصل على بعض اعضاء
طهارته نجاسة ولا يقدر على غسلها لالم فيه او جراح او قرح تيمم وصلى ولا اعادة عليه انتهى فحمل الجمع بين غسل الاعضاء الصحيحة من دون مسح
جميع الاعضاء التي عليها الجراح ونحوه احوط وان كان لم يذكر ذلك الاحتياط في صورة حصول النجاسة على بعض اعضائه وربما يقال ان ذلك احتياط
لاحتمال وجود القول بين اصحابنا ويبعده تصريحه في نفي الخلاف بين اصحابنا ثم ان صاحب الحدائق حاول تفسير عبارة المصنف فقال ره قول المصنف ره
لا يقدر على غسله ولا مسحه يمكن ان يريد به انتفاء القدرة على غسل العضو ان كان مغسولا ومسحه ان كان ممسوحا ولا ينافي ذلك ما ذكروه من المسح على
الجبيرة من انها لو عمت عضوا كاملا مسح عليه ولا ينتقل الى التيمم لاختلاف موضوع المسألتين واختصاص النص المتضمن لذلك الحكم بالجبيرة ولا يتعدى
الى غيرها ويمكن ان يريد تعذر مسح العضو المريض ولو على الخرقة وان كان مغسولا وعلى هذا فلا تنافي بين المسألتين لان المتجه الانتقال الى التيمم في
هذه الصورة لتعذر الطهارة المائية المحققة بتعذر جزئها وعموم قوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر فلم تجدوا ماء فتيمموا انتهى وقد تقدم شطر من الكلام
في مسألة الجبائر

قوله العاشر يجوز التيمم لصلوة الجنازة مع وجود الماء بنية الندب ولا يجوز له الدخول في غير ذلك من انواع الصلوة هذه العبارة تضمنت
مسألتين الاولى انه يجوز التيمم لصلوة الجنازة والثانية انه لا يجوز الدخول به في غير تلك الصلوة من الانواع الاخر اما المسألة الاولى فتوضيح القول فيها
يبتني على مقدمة وهي انه لا يشترط الطهارة في صلوة الجنازة قال المصنف في المعتبر وهو مذهب فقهائنا اجمع وبه قال ابن جرير الطبري واشترط ذلك
الباقون لقوله ع لا صلوة الا بطهور ثم لنا انها دعاء وتمجيد وتكبير فلا يشترط فيها الطهارة كسائر الادعية واطلاق الصلوة عليها انما هو بحسب
الوضع اللغوي ويتبين انها لا تتضمن قراءة ولا تسليما ويؤيد ذلك ما رواه يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الجنازة اصلي
عليها على غير وضوء فقال نعم انما هو تسبيح وتحميد كما تكبر في بيتك بغير وضوء ثم قال وجواب ما استدلوا به انا لا نسلم تناوله لموضع النزاع وهذا
لان الصلوة لفظ مشترك بين الركوع والسجود والدعاء المحض ومنه قوله تعالى وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم وقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون
على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه ولم يرجح هذه للوارد الا الدعاء واللفظ المشترك لا يحمل على معنييه وتعين ارادة احدهما انما هو الركوع والسجود

حرانه من هذا اللفظ فلا يراد الدعا وثانياً ان الاجماع واقع على ان الدعاء لجنس لا يشترط فيه الطهارة ولكن يجب ان يجعل ارادة الامرين لا يقال لم لا يكون
اللفظ واقعاً عليهما بالتواطي لانا نقول المتواطي هو الواقع على شيء مشترك فيه متساوياً والصلوة ليست كذلك فانها تقع على ذات الركوع باعتبار الدعاء قابل هو اسم
لجملتها حتى لو خلت عن سائر الصلاة لكانت صلوة لكن الافضل عندنا الطهارة انتهى ويؤيده ان اسم الصلوة لما خلت عن الركوع والسجود كان ثابتاً قبل شرعها
كما يكشف عن ذلك قوله تعالى وكان يامر اهله بالصلوة والزكوة وكان نبيا وعلى القول بثبوت الحقيقة الشرعية في صدر الاسلام حيث لا مراد من ضم
نظر الى الاثر لا بد من حمل كلام النبي ص على الحقيقة المختصة به الا ان يخبر عنه صارف وسبقه الى دعوى الاجماع ونفي الخلاف بين اصحابنا والتمسك بخبر
يونس بن يعقوب الشيخ ره في ف وفاق في المنتهى لو تعين لصلوة الجنازة بان لا يكون غيره جاز له ان يصلي بغير طهارة عندنا انتهى والظاهر ان ذكر
التعين انما هو من باب ذكر الفرد الاولى وهذا الاطلاق في موضع آخر من المنتهى فقال ويجوز ان يصلي عليها من غير تيمم انتهى فلا اشكال في المسئلة
جهة كون حكمها مسلما عند اصحابنا واذ قد عرفت ذلك فلنرجع الى جواز التيمم لها فنقول انه اما ان يكون الماء موجوداً ام لا وعلى الثاني لا خلاف
ولا اشكال في جوازه وعلى الاول اما ان يكون شيء من مسوغات التيمم موجوداً ام لا اما القسم الاول فلا خلاف ولا اشكال ايضاً في جواز
التيمم فيه ومن جملة المسوغات خوف فوات ما يتيمم له ان اراد ان يدخل فيه بالطهارة المائية بل هو القدر المتيقن هنا من جهة تصريح ابن
الجنيد ره بجواز التيمم لصلوة الجنازة على ما اذا خاف فواتها وهو ما حكاه المصنف ره في المعتبر وسيأتي حكاية حسنة الحلبي الآتية وذلك لانهم بين كلام
الوكواعترفوا باستحباب الطهارة المائية لها لاجل حصولها على وجه الكمال كما ادعى عليه الاجماع في كلام جماعة وحينئذ نقول ان الجواز حينئذ
مما يقتضيه القاعدة لما عرفت سابقاً من ان كل غاية يشترط فيها الطهارة ولو لاجل تحصيلها على وجه الكمال يقوم التيمم هناك مقام
الطهارة المائية واما القسم الثالث وهو ما لو لم يكن شيء من مسوغات التيمم التي من جملتها خوف فوات الصلوة موجوداً فمقتضى اطلاق كلام
الشيخ ره الجواز مع وجود الماء هو الجواز عند انتفاء المسوغات بامرها وقال في كشف اللثام قد تقدم ان صحة التيمم مشروط بعدم تيسر استعمال
الماء ويستثنى عن ذلك امران احدهما صلوة الجنازة فانه يجوز لها التيمم وجد الماء ام لم يجد خاف فوتها مع استعماله ام لم يخف الثاني التيمم للنوم لا لرفع
الحدث بل لاوتها او على اي حال كان محدثاً بالاصغر او بالاكبر ناسياً للطهارة المائية او عامداً لتركها وان كان الثاني لا يستفاد من ظاهر الرواية
ومقتضى ما حكاه المصنف ره في المعتبر عن ابن جنيد ره من انه لا بأس بالتيمم في الصلوة الجنازة اذا خاف فوتها هو عدم جواز التيمم لها اذا وجد الماء ولم يخف
فوات صلوتها وحكي عن المرتضى ره في الجمل والشيخ ره في يب وط ويه والاقتصاد وسلار والقاضي والراوندي والشهيد في الدروس والبيان واستحسنه المصنف
هنا فاستبعد ان حكى اطلاق كلام الشيخ ره وتقييد ابن الجنيد ره احتج الشيخ ره باجماع الفرقة وبما رواه زرعة عن سماعة قال سألته عن رجل مرت به جنازة وهو
على غير طهر قال يضرب بيديه على حائط لبن فيتيمم ثم قال وفيما ذكره الشيخ ره اشكال اما الاجماع فلا نعلمه كما علمه واما الرواية فضعيفة من وجهين احدهما ان
زرعة وسماعة واقفيان والثاني ان المسئول في الرواية مجهول فاذن التمسك باشتراط عدم الماء في جواز التيمم اصل ولان الرواية ليست صريحة في الجواز مع وجود
الماء كما لو قيل اذا جاءت الجنازة وخشي فوتها مع الطهارة تيمم لها كان حسنا لان الطهارة لما لم تكن شرطا وكان التيمم احد الطهورين فمع خوف الفوت لا بأس بالتيمم
لان حال المتيمم اقرب الى شبه المتطهر من المتخلي منه انتهى وفي ك بعد حكاية هذا الكلام ملخصا ويدل على استحباب التيمم في هذه الحالة ايضا ما رواه الحلبي في
الحسن قال سئل ابو عبد الله ع عن الرجل تدركه الجنازة وهو على غير وضوء فان ذهب يتوضأ فاتته الصلوة قال يتيمم ويصلي انتهى وهو مشعر بالميل الى ما
مال اليه المصنف ره ولكن قال الشهيد ره في الذكرى بعد ضعف القول باستحباب التيمم لصلوة الجنازة من دون تقييد بالشهرة وبعد حكاية دعوى الشيخ ره
عليه الاجماع وذكر رواية سماعة المضمرة ولم ار لها راداً غير ابن الجنيد حيث قيده بخوف الفوت ثم حكى محصل ما حكينا عن المعتبر ثم قال والعمل
ويرده بحجية الاجماع المنقول بخبر الواحد والحجة بعمل الاصحاب بالرواية فلا يضر ضعفها وهي ظاهرة في المراد انتهى والحق هو الجواز مطلقا لان رواية سماعة
موثقة مؤيدة بعمل الاكثر وقد وقع السؤال فيها عن المطلق ولم يستفصل الامام ع عن وجود الماء وعدمه فيتم دلالتها واضحة ولا يلزم التخصيص
على كون التيمم في خصوص حال وجود الماء والتمكن من استعماله واما حسنة الحلبي فالقيد المذكور فيها انما هو في السؤال وصدر الجواب بالجواز على
طبقه لا يدل على انتفائه في غير هذه الصورة والاضمار في الاخبار خصوصا فيما يجري ذكره في الكتب الموضوعة لضبطها خصوصا من مثل سماعة غير
قادح واما المسئلة الثانية وهي عدم جواز الدخول بذلك التيمم في غير تلك الصلوة من سائر الصلوات فتوضيح القول فيها ان كلماتهم فيها ليست
على نسق واحد فان منهم من صرح بالتعميم كما في كشف اللثام فانه قال وعنه ويجوز ان يتيمم من يصلي على الجنازة من الحدث الاصغر والاكبر مع وجود
الماء ندبا كما عرفت مع الخلاف فيه ولا يدخل به في غيرها من المشروط بالطهارة وجوبا او ندبا وجد الماء ام لا لانه ليس تيمما يرفع الحدث او حكمه ولا اشتراط
التيمم المبيح للصلوة في الاخبار بعدم وجدان الماء انتهى ومنهم من يظهر منه التوقف في جواز الدخول في غيرها انما هو في صورة التيمم مع وجود الماء فعليه لا

يكون التيمم للصلوة الجنازة في حال فقد الماء من هذا القبيل فيجوز الدخول به في غيرها من الصلوات فانه مباح للفاسق مع انه لم يدخل به في غيرها لان شرعية التيمم مع وجود الماء مقصورة على مواضع مخصوصة انتهى والاظهر هو عدم جواز الدخول في الغير مطلقا لاصالة عدم المشروعية الا ان يقوم دليل عليها ولا يتوهم انهم ذكروا قاعدة بين اسديهما ان كل غاية يتوقف صحتها او كمالها على الطهارة يجوز التيمم لها والثانية انه اذا تيمم لغاية جاز له ان يأتي بالغاية الاخرى ويلزم من اجتماعهما جواز الدخول بالتيمم لصلوة الجنازة في غيرها من الغايات ضرورة توقف كمالها عليه لانا نقول ان المسلم من القاعدة الثانية هو ما لو كان التيمم للغاية الاولى مبيحا وليس كذلك فيما نحن فيه على هذا التقدير لكون صلوة الجنازة مباحة بدون التيمم ايضا وقد صرح بما ذكرناه من التقييد بعضهم وما ذكره في كشف اللثام من التعليل بقوله لانه ليس تيمما يرفع الحدث لو سلم اشارة الى ما بيناه واما تعليل الثاني فيختص بما اذا كان التيمم المذكور قد وقع في حال وجود الماء

الركن الرابع في النجاسات واحكامها القول في النجاسات

وهي عشرة انواع قوله الاول والثاني البول والغائط مما لا يؤكل لحمه اذا كان الحيوان ذا نفس سائلة سواء كان جنسه حراما كالاسد او عرض له التحريم كالجلال قال في المعتبر البول والغائط مما لا يؤكل لحمه نجس وهو اجماع اهل الاسلام سواء كان ذلك من الانسان او غيره اذا كان ذا نفس سائلة انتهى ومثله في دعوى اجماع جماعة قال في الذكرى المراد بالنفس السائلة الدم الذي يجتمع في العروق ويخرج اذا قطع شيء منها بقوة ودفع ويقابله ما لا نفس له وهو الذي يخرج دمه رشحا كالسمك وربما يحكى عن بعضهم بدل القوة الدفع السيلان والظاهر ان المراد واحد ثم انه استدل على نجاسة خصوص البول من غير المأكول مطلقا بما رواه الشيخ في الحسن عن عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله عليه السلام اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه ثم قال وجه الدلالة ان الامر حقيقة في الوجوب واطلاقه الجميع يفيد العموم وحيث ثبت وجوب الغسل في الثوب ثبت في غيره اذ لا قائل بالفصل ولا معنى للنجس شرعا الا ما وجب غسل الملاقي له بل سائر الاعيان النجسة انما استفيد نجاستها من امر الشارع بغسل الثوب او البدن من ملاقاتها منضما الى الاجماع المنقول في اكثر الموارد كما ستقف عليه في تضاعيف هذه المباحث انتهى والتحقيق ان الاستدلال بالحديث المذكور يتوقف على مقدمات الاولى كون الامر حقيقة في الوجوب كما ذكره الثانية انه ليس وجوب الغسل اذ لو كان واجبا لنفسه لم يكن بينه وبين النجاسة مناسبة وبعد ثبوت كون وجوبه للغير يحتاج الى تعيين حذف المتعلق المفيد للعموم وذلك لان عدم التقييد بكون الغسل لاجل غيره وان كان ظاهرا في الوجوب النفسي لكن بعد تحقق كون وجوبه للغير من خارج يكون حذف المتعلق مفيدا للعموم بالنسبة الى كل مشروط بالطهارة الثالثة عدم الفرق بين الثوب والبدن وزاد المحقق البهبهاني في الحاشية مقدمات اخر الاولى ان ان الغسل لاجل الصلوة من حيث النجاسة لان المنع عن الصلوة وغيرها لا ينحصر وجهه في النجاسة لاحتمال كونه تعبدا وسيصرح الشارح بان المنع عن الصلوة لا ينحصر وجهه في النجاسة في مسألة فارة المسك وفي مسألة نجاسة البئر الثانية ان النجاسة الشرعية عبارة عن تكليفات متعددة كثيرة مثل المنع عن الصلوة والاكل والشرب وادخال المساجد وكونه مع المصحف وامثالها مما يعظم شرعا الى غير ذلك وكذا الاقاء وطلب بجميع التفصيل المذكور وكذا ما لاقى ما لاقاه بجميع التفصيل المذكور وهكذا دائما وبالجملة النجاسة الشرعية مجموعة تكاليف لا تعد ولا تحصى بل لا نهاية لها وانه لم يرد اثر ولا حديث يدل على هذا المجموع حتى يكون الدليل على تحقق واحد من تلك الاحكام دليلا على تحقق المجموع من حيث المجموع ويحكم بتحقق المجموع شرعا الثالثة ثبوت التلازم شرعا بين كل واحد من تلك الاحكام وبين المجموع بحيث لا ينفك عنه شرعا حتى يتأتى الاستدلال به عليها الرابعة ثبوت التلازم بين حكم البول والروث مع انه على القول بحجية مثل هذا المفهوم يكون الظاهر من الحديث عدم نجاسة الروث وقال بعد ذكر المقدمات ما سرها ان الاستناد الى فهم المطلوب من هذا الحديث انما يكون بانضمام كثيرة فلا يكون الحديث دالا على المطلوب بنفسه انتهى وانت خبير بسقوط ذلك كله اما الاخير فسقوطها في غاية الوضوح لانه لم يحاول صاحب المدارك الاستدلال على حكم الروث بهذا الحديث كما ينادي بذلك اطراف كلامه واما المتوسطتان فلانهما انما الاساس لهما بالاستدلال بالحديث المذكور خصوصا بعد ما عرفت من بياننا في المقدمة الثانية واما الاولى فلانه لا ينبغي عن انه يحتمل ان لفظ الحديث متضمن لتعبد الامر بالغسل بكونه لاجل الصلوة وليس كذلك بل قد رواه في الوسائل بطرق متعددة كلها خالية عن التقييد وكيف كان فظاهر الاجماعات في كلام جماعة من الاساطين كفاية فانها تورث القطع بالحكم منضما الى انه من ضروريات المذهب لكن يجب ان يعلم ان قيام الاجماع والضرورة انما هو في الجملة والا فقد وقع الخلاف في جملة من اصنافهما وقد اجاد صاحب الحدائق حيث قال المفهوم من كلام الاكثر هو البناء على قاعدتين كليتين الاولى ان كل ما يؤكل لحمه فبوله وروثه طاهر والثانية ان كل ما لا يؤكل لحمه فبوله وروثه نجس واشار بالنسبة الى الاكثر الى ما وقع من بعضهم من الخلاف في شيء من الاصناف وينبغي تتبع المقالة في تلك الموارد فنقول الاول بول الرضيع فان المشهور فيه وان كان هي النجاسة الا انه حكي الخلاف فيه عن ابن الجنيد ففي المختلف انه قال ابن الجنيد بول البالغ وغير البالغ من الناس نجس الا ان يكون غير البالغ صبيا ذكرا فان بوله ولبنه ما لم يأكل اللحم ليس بنجس انتهى ومثله ما حكاه في الذكرى عنه لكنه في ك مع نقله عن ابن الجنيد انه ذهب بعين العبارة التي حكيناها عن المختلف جعل

عنوان هذه المسئلة مع اشارة الى موضع الخلاف فيها بول الرضيع قبل ان يأكل الطعام وكانه حكي على ان اكل اللحم لحجة نجاسة ولابن الجنيد كناية عن اكل الطعام
حجة القول الاول وهو نجاسته وجوه منها كلام علم الهدى ره في الناصريات قال ره لا خلاف بين العلماء في نجاسة ابوال بني آدم صغيرهم و
كبيرهم وانما اختلفوا في بول الصبي قبل ان يطعم فاوجب قوم فيه الغسل كبول الكبير وذهب آخرون الى ان الغسل لا يجب وانما يجب الرش والنضح ثم
تعرض لنقل اقوال العامة ثم قال فاما الذي يدل على نجاسة بول الصبي فما روي عنه ص من قوله استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه ولم يفصل
بين بول الصغير والكبير وقوله ع لعمار انما يغسل الثوب من البول والدم والمني ولم يفصل واما الذي يدل على خفة بول الرضيع وجواز الاقتصار
على صب الماء والنضح فهو اجماع الفرقة المحقة وما رواه امير المؤمنين ع عن النبي ص قال يغسل من بول الجارية وينضح على بول الصبي ما لم ياكل
الطعام وروت زينب بنت الجون ان النبي ص اخذ الحسين بن علي ع فاجلسه في حجره فبال عليه فقلت له ص لو اخذت ثوبا واعطيتني ازارك
لاغسله فقال انما يغسل من بول الانثى وينضح على بول الذكر انتهى وقال العلامة ره في التذكرة بول الصبي الذي لم يتغذ بالطعام نجس
باجماع العلماء انتهى وكانه لم يعتد بخلاف ابن الجنيد ره وقد يستدل ايضا بجعل مطلق البول كالمني في اعادة الصلوة منه كما في صحيحة محمد وبما
دل على وجوب الصب وبالاخبار الدالة على غسل مطلق البول ومنها ما وقع الاشارة اليه في كلام السيد ره من قوله ع لعمار واستضعف هذه
الوجوه الثلثة في المستند اما اولها فبجواز كون الاعادة من جهة فضلة غير الماكول واما ثانيها فبعدم الملازمة بين وجوب الصب والنجاسة بل الظاهر
ايجاب المخالف ايضا اياه ولهذا جعل بعضهم نزاعه لفظيا وان لم يكن كك واما ثالثها فبعدم وجوب الغسل هنا اجماعا ودعوى صدقه على الصب
مردودة بمخالفة العرف وصحة السلب وتبادر الغير ونقضا بالهما في الاخبار مع ان غالب موجبة الغسل بين موجب المرتين المنتفيين هنا اجماعا
وبين مصرح ببول الرجل ومؤولة يظهر عدم صحة الاستدلال بموثقة سماعة الآمرة بغسل الثوب عن بول الصبي ثم قال واضعف منها الاحتجاج
بالمروي عن كتاب اللهوف عن ام الفضل انها جاءت بالحسين ع الى رسول الله ص فبال على ثوبه فقرصته فبكى فقال مهلا يا ام الفضل فهذا ثوبي
يغسل وقد اوجعت ابني فانه مع عدم دلالته على وجوب الغسل غير دال على انه كان قبل ان يطعم واستدل في الحدائق وغيرها مضافا الى
العمومات بخصوص صحيحة الحلبي وحسنته قال سألت الصادق ع عن بول الرضيع قال تصب عليه الماء فان كان قد اكل فاغسله واحتج
في المختلف لابن الجنيد ره بانه لو كان نجسا لوجب غسله كبول البالغ ولم يكتف بالصب كغيره من الابوال وبما رواه السكوني عن جعفر
عن ابيه عن علي ع انه قال لبن الجارية وبولها يغسل منه الثوب لان لبنها يخرج من مثانة امها ولبن الغلام لا يغسل منه الثوب ولا
من بوله قبل ان يطعم لان لبن الغلام يخرج من المنكبين والعضدين وبانه لو كان نجسا لوجب غسله كبول البالغ ولم يكتف بالصب كغيره من
الابوال واجاب فيه عن الاول بالمنع من المشاركة في كيفية الازالة فان النجاسات متفاوتة وتقبل الشدة والضعف فجاز ان يكون بول
الرضيع ضعيف النجاسة فاكتفى فيه بالصب دون بول البالغ وعن الثاني بالطعن في السند اولا وبالقول بالموجب ثانيا فان انتفاء الغسل
لا يستلزم انتفاء الصب ونحن لم نوجب الغسل وانما اوجبنا الصب واعترضه في الحدائق بان هذه الرواية قد نقلها مولينا الرضا ع في الفقه
الرضوي بعد ان افتى فيه بمضمون صحيحة الحلبي حيث قال ع وان اصاب ثوبك بول فاغسله من ماء جار مرة ومن الماء الراكد مرتين ثم اعصره وان كان بول
الغلام الرضيع فصب عليه الماء صبا وان كان قد اكل الطعام فاغسله والغلام والجارية سواء وقد روي عن امير المؤمنين ع انه قال لبن الجارية يغسل
منه الثوب قبل ان تطعم وبولها لان لبن الجارية يخرج من مثانة امها ولبن الغلام لا يغسل منه الثوب ولا من بوله قبل ان يطعم لان لبن الغلام
يخرج من المنكبين والعضدين انتهى وبهذه العبارة من اولها الى آخرها عبر الصدوق ره في الهداية بتغيير ما وانت خبير بان كلامه في الكتاب
المذكور وفتواه بما ذكر ما هو الا ظاهر في خلاف الرواية المذكورة ولم يتعرض لبيان الوجه فيها ولعل الوجه فيه هو كون هذه الرواية من روايات العامة
فاقتصر على نقلها وعدم تسمها تقية وانها ما لجواز القول بها وانها اكثر ما يروى في هذا الكتاب امثال ذلك كما نبه عليه ايضا شيخنا المولى
محمد تقي المجلسي ره انتهى كلام صاحب الحدائق ره وقد ذكرنا غير مرة انه لم يتم الحجة علينا في حجية كتاب الفقه الرضوي ولكن مع ذلك نقول انه يجوز
عن التمسك برواية السكوني انها مع ضعف سندها مشتملة على ما لا نقول به من الفرق بين ابن الغلام وابن الجارية واقوى من ذلك في التوهين تعليل
الفرق بينهما بخروج لبن الجارية من مثانة امها ولحوقها هو المشهور والعمدة هو الاجماع المنقول المعتضد بعدم الخلاف فيمن عدا ابن الجنيد ره
بل نقول ان الاجماع محصل بل نقول ان صحيحة الحلبي ظاهرة في النجاسة من جهة وقوع الامر فيها بالغسل لان المتعارف في الاخبار بالنسبة الى
فضلات غير ماكول اللحم هو النهي عن الصلوة فيها او عن استصحابها في الصلوة دون الامر بالغسل واما في النجاسات فالمتعارف هو الامر
بالغسل الثاني رجيع الطير وهذا من الكلية الثانية وقد اختلفوا فيه على اقوال احدها انه نجاسة رجيع ما لا يؤكل لحمه من الطيور وبوله وطهارة

ق
الظاهر ان المراد [illegible]
والجارية [illegible]

كتاب الطهارة

مما يؤكل لحمه منها او غيرها وهو المشهور بالشهرة ويحصل عدم الالتزام باستثناء الطير البين للكلي من الكلية الثانية ثانيها الطهارة مطلقا وهو المحكي
عن الصدوق حيث قال في الهداية ولا بأس بخرء ما طار وبوله وهو ظاهر في اطلاق القول بالطهارة وحكي ايضا عن ابن ابي عقيل والجعفي
ثالثها القول بالطهارة في مطلق الطائر الا الخشاف قال الشيخ ره في ط وبول الخشاف نجس وبول الطيور كلها وذرقها طاهر سواء اكل
لحمها او لم يؤكل سوى انها الحكم بطهارة الذرق مع التردد في حكم البول من غير فرق بين سائر الطيور وهو مذهب صاحب [illegible] وحكي عن
البحار والذخيرة والكفاية حجة القول الاول امور الاول الاطلاق دعوى المعتبر والمنتهى اجماع علماء الاسلام على نجاسة البول والغائط
مما لا يؤكل لحمه وما في الغنية من قوله والنجاسات هي بول ما لا يؤكل لحمه وخرؤه بلا خلاف وما يؤكل لحمه اذا كان جلالا بدليل الاجماع انتهى
واما ما في كشف اللثام من كون اجماع الغنية ظاهرا في غير جميع الطير ممنوع الثاني الاجماعات المنقولة على نجاسة رجيع ما لا يؤكل من
الطيور وبوله فعن الجامعية في شرح الالفية انه اجمع الكل على نجاسة البول والغائط من كل حيوان محرم اكله انسانا كان او طيرا او غيرهما
من الحيوانات وعن ابن ادريس ره في السرائر في باب البئر قد اتفقنا على نجاسة ذرق غير المأكول من سائر الطيور وقد رويت رواية شاذة
لا يعول عليها ان ذرق الطائر طاهر سواء كان مأكول اللحم او غير مأكوله والمعول عند محققي اصحابنا والمحصلين منهم خلاف هذه الرواية لانه
هو الذي يقتضيه اخبارهم المجمع عليها وعن التذكرة انه بعد دعوى الاجماع على نجاسة البول والغائط قال وقول الشيخ ره بطهارة ذرق ما
لا يؤكل لحمه من الطيور لرواية ابي بصير ضعيف لانه لم يعمل بها احد انتهى الثالث الاخبار المعتبرة منها ما تمسك به في المعتبر بما دل على نجاسة
العذرة مما لا يؤكل لحمه قال فانه يتناول موضع النزاع لان الخرء العذرة وقال في ك وهو غير جيد لما بيناه انفا من انتفاء ما يدل على العموم
ولان العذرة ليست مرادفة للخرء بل الظاهر اختصاصها بفضلة الانسان كما دل عليه العرف ونص اهل اللغة قال الهروي العذرة اصلها
فناء الدار وسميت عذرة الناس بها لانها كانت تلقى في الافنية فكني عنها باسم الفناء واعترضه في الحدائق بقوله وفيه اولا انه يمكن ان يكون
صاحب المعتبر اشار بما دل على نجاسة العذرة مما لا يؤكل لحمه الى ما ورد عنهم ع من النهي عن الوضوء والشرب من الماء الذي تدخله الحمامة
الدجاجة وفي رجلها العذرة فامرهم ع بغسل الثوب الذي وطائر الدجاجة وفي رجلها العذرة والامر بغسل الرجل التي وطأ بها العذرة وقد
تقدمت الاخبار الدالة على ذلك وامثال ذلك مما دل على نجاسة العذرة بقول مطلق فانه باطلاقه شامل لعذرة الانسان وغيره وثانيا انه
قد ورد في الروايات اطلاق العذرة على فضلة غير الانسان صريحا كما تقدم في رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله وروى الشيخ ره بسنده
الى محمد بن مضارب عن الصادق ع قال لا بأس ببيع العذرة وعن سماعة بن مهران قال سأل رجل الصادق ع وانا حاضر فقال اني رجل ابيع العذرة
فما تقول قال حرام بيعها وثمنها وقال لا بأس ببيع العذرة ولا ريب ان المراد بالعذرة في الحديث الاول والثاني منهما انما هو عذرة غير
الانسان لتحريم بيع عذرة الانسان اتفاقا وثالثا ان صاحب القاموس وصاحب الصحاح فسر الخرء بالعذرة وهو يؤذن بالمرادفة ومنها ما احتج به
في المختلف على هذا القول من حسنة عبد الله بن سنان او صحيحته عن الصادق ع اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه قال وهي عامة تتناول صورة النزاع
انتهى ومثلها غيرها كخبره الاخر عنه ع اغسل ثوبك من كل ما لا يؤكل لحمه ومفهوم صحيحة زرارة او حسنته انهما قالا لا تغسل ثوبك من بول
شيء يؤكل لحمه وموثقة عمار عن الصادق ع ان كل ما اكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه ونحوها غيرها واطلاق الامر بغسل الجسد والثوب من
البول في المعتبرة المستفيضة ولكن استشكل صاحب ك في الروايات التي استدل بها العلامة بعد ذكرها بانها انما تضمنت نجاسة البول وهو خلاف
الذرق واجاب صاحب الجواهر ره بعد التمسك بها او بما بعدها من الاخبار المذكورة باتمامها باجماع المركب المحكي في الروض وغيره كما عن صريح
الناصريات ايضا او المحصل على عدم الفرق بين البول وغيره ثم قال والمناقشة فيه بمنع البول للطير فلا يتم الاجماع او بعدم انصراف الادلة
اليه او بعدم عموم المفهوم مدفوعة بظهور عبارة المخالف ومستنده من الخبر الاتي كخبر المفضل بن عمر الطويل المشهور الوارد في المعرفة في وجود
بول الطير وبامكان منع تحقق الاجماع المركب على حصول البول من كل فرد مما لا يؤكل لحمه وبناء الاولين من العموم اللغوي الذي تتساوى فيه الافراد
النادر وهو بما حقق في محله من عموم المفهوم [illegible] الحال فحسنة ابي بصير الاتية المتضمنة لنفي البأس عن خرء الطير وبوله فان في ذلك فرع
وجوده واما المفهوم الذي ادعى عمومه فهو وان كان من قبيل مفهوم الوصف لكن الكلام لما ورد في مقام اعطاء القاعدة افاد المفهوم
حكما كليا للعام واما عموم المفهوم فيقول مطلق فانه وان لم يكن مما نلتزم به نظرا الى اختلاف المقامات كما فصلنا القول فيه في الاصول لكن في مثل
القضية المذكورة في الحديث المذكور مما جعل موضوعها كل فرد بعد اثبات الحكم له نلتزم به حجة القول الثاني وجوه الاول الاصل وكان المراد به
اصالة البراءة من وجوب الاجتناب الثاني قوله ع كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر وهو مبني على جريان حكم هذا الحديث في الشبهة الحكمية الثالث ما

رواه الشيخ ره في الصحيح عن علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام انه سئل عن الرجل يرى في ثوبه خرء الطير وغيره هل يحكه وهو في صلوته قال لا باس وترك الاستفصال مع قيام الاحتمال يفيد العموم وفي الحسن عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال كل شيء يطير لا باس بخرئه وبوله وهي متناولة لما اكل وغيره واجاب العلامة ره في المخ عن هذه الرواية بانها مخصوصة بالخشاف اجماعا فيختص بما شاركه في العلة وهو عدم كونه ماكولا وقال في المعتبر بعد نقله وفساده واضح اما اولا فلمنع الاجماع على تخصيص الخشاف فانه ره قد حكى في صدر المسئلة عن ابن بابويه وابن ابي عقيل ره القول بالطهارة مطلقا ونقل عن الشيخ استثناء الخشاف عن الشيخ ره في ط خاصة واما ثانيا فلان تخريج الخشاف من هذا العموم بدليل لا يقتضي كون العلة فيه انه غير ماكول اللحم بل هذه هي العلة المستنبطة التي قد علم من مذهب الامامية انكار العمل بها والتشنيع على من اعتبرها واجيب عنها ايضا بالحمل على الماكول خاصة جمعا بينها وبين رواية ابن سنان المتقدمة ورد في ك بان الجمع بين الخبرين كما يمكن بذلك كذلك يمكن بتخصيص رواية ابن سنان بهذه الرواية وحملها على غير الطير مما لا يؤكل لحمه فتقديم احدهما يتوقف على المرجح ويمكن ترجيح الثاني بمطابقته لمقتضى الاصل والعموم الدال على الطهارة وبان قوله كل شيء يطير يتناول لما لا يؤكل لحمه من الطير من رواية ابن سنان وذلك مناط التخصيص حجة القول الثالث اما على الطهارة في غير الخشاف فهي ما تقدم الاستناد اليه لاهل القول الثاني واما على استثناء الخشاف فهي ما تمسك به الشيخ ره على استثنائه من رواية داود الرقي قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن بول الخشاف يصيب ثوبي فاطلبه فلا اجده قال اغسل ثوبك واجاب عنه في ك بانها ضعيفة سندها معارضة بما رواه غياث عن جعفر عن ابيه قال لا باس بدم البراغيث وبول الخشاشيف ثم قال وهذه الرواية اوضح سندا واظهر دلالة من السابقة ثم قال واجاب عنها الشيخ ره بالشذوذ والحمل على التقية وهو مشكل انتهى حجة القول الرابع اما على طهارة الذرق وهي الاصل السالم من المعارض المعتضد بالروايتين المتقدمتين اللتين عمل بهما جمع من الاصحاب يعني صحيحة علي بن جعفر و حسنة ابي بصير واما على الرد في البول فهي تصادم حسنة ابي بصير الدالة على الطهارة وحسنة عبد الله بن سنان الدالة على نجاسته واجاب بعض المحققين عن الاجماعات التي تمسك بها ارباب القول الاول اما عن المنقول منها في عبارة المعتبر والمنتهى فبانه لا يشمل الطير قطعا لان ترجيح الطير معنون في كلامهما يشهد لك فلاحظ الكتابين يتضح لك ما ذكرناه واما عما عن شرح الالفية فلوهنه في المقام لوجود المخالف ولم يتبع الاجماع المصطلح حتى يقال انه لا يقدح فيه مخالفة معلوم النسب للفرق بين دعوى الاجماع المصطلح المتضمن للاخبار بقول الامام عليه السلام او رضاه ليصير نظير الاخبار عن السنة نظير اخبار الرواة ولا يناقضه وجود المخالف واحدا او اكثر وبين دعوى اتفاق العلماء الذي يعلم ان المراد منه اتفاق اهل الفتوى وان علمنا بان مثل هذا الاتفاق كاشف لمدعيه عن قول الامام او رضاه الا انه لم يخبر عنه بهذا الكلام فلا يكون اخبارا عن السنة ويناقضه وجود المخالف فيعتبر وهن من وجهين ومنه يظهر ما في دعوى ابن ادريس ره الاتفاق مضافا الى ان الظاهر من ذيل كلامه انه انما استنبط هذا الاتفاق من دلالة الاخبار ومعلوم انه ليس في الاخبار الا بعض الاطلاقات القابلة لدعوى الاختصاص وضعا او انصرافا بغير محل النزاع ونحوها في الوهن عبارة التذكرة ويكفي في وهنه تصريح المصنف في المعتبر بعد ايراد رواية ابي بصير بان هذه الرواية حسنة لكن العامل بها قليل بل يكفي في وهنه ميله في المنتهى الى العمل بهذه الرواية ولعل المراد بما في التذكرة بيان وهن الرواية بانه لم يعمل احد بظاهرها بناء على ما عرفت من الاجماع على نجاسة بول الخفاش والحاصل ان دعوى الزائد عن الشهرة في المسئلة لا يخلو عن شائبة الجزاف هذا وقد يورد على التمسك بما دل على نجاسة العذرة بانها منصرفة الى فضلة الانسان او غير الطير ودعوى انه ينجبر ضعف دلالته على العموم بالشهرة والاجماع المنقول مندفعة بانهما لا يصلحان لجبر الدلالة الا ان يدعى كشفهما عن القرينة واما ما نقلناه عن صاحب الحدائق ره فيرد عليه ما ذكره من وقوع اطلاق العذرة في بعض الاخبار على فضلة غير الانسان ان جواز اطلاق اللفظ على معنى في شيء من الموارد لا يجدي في حمل اطلاقه عليه الا ان يثبت وضعه له وانى لنا ذلك الا ان يقال انه اذا دار امر اللفظ بين كونه حقيقة في احدى الخصوصيتين مجازا في الاخرى كان الواجب هو الالتزام بالاول لكن اثبات الوضع بذلك وحمل اخبار الائمة عليه لا يخلو عن اشكال هذا واما باقي الاخبار التي استند اليها القول الاول فكفى مع موثقة عمار المتقدمة فقد يورد عليها بان عمومها وان كان معتضدا بالشهرة الا انه يعارضه عموم آخر معتضد بالاصل وهي حسنة ابي بصير بل صحيحة كل شيء يطير لا باس بخرئه وبوله و صحيحة علي بن جعفر عن اخيه عن الرجل يرى في ثوبه خرء الطير هل يحكه وهو في الصلوة قال لا باس والنسبة بينهما وبين المفهوم المذكور عموم من وجه ولا مجال لان يقال ان ذلك المفهوم يرجح بالشهرة لان شهرة الفتوى لا يمكن ان تصير قرينة على ترجيح احد العامين وتخصيص الاخر به فلا بد من الحكم باجمال العامين بالنسبة الى محل التعارض فلا بد من الرجوع الى ما دل على نجاسة الخرء والبول بقول مطلق لكن لما كان الاقوى نصرا

مطلقا

مطلقاً البول والعذرة الى غير محل الكلام مما يوم كان مقتضى القاعدة هو الرجوع الى الاصل ومقتضاه انما هو الطهارة بل الاولى ان يقال ان
ظاهر صحيحة ابي بصير هو كون الطيران عنواناً للتخصيص من حرمة اللحم فيكون الاولى لما اكثر على ما دل على نجاسة خرء ما لا يؤكل لحمه وبوله فان نفي الباس
عن خرء الطائر وبوله لا محالة ناظر الى الدليل الدال على ثبوت الباس في الخرء في الجملة كما نقول في الادلة الدالة على عدم العبرة بشك كثير
الشك وبلى لا ما دل على نجاستهما مما لا يؤكل لحمه وغاية ما هناك انه يوى ان الصحيحة من مقتضيات بموثقة عمار في الخطاف لا باس وهو
مما يؤكل حيث علل الطهارة بكونه مما يؤكل فيعلم من ذلك انه مناط الطهارة دون الطيران فنقول في الجواب انا نمنع من كون قوله وهو
مما يؤكل علة لنفي الباس وانما هو ابتداء كلام لافادة حكم آخر وهو حل لحمه لا انه قال بعد قوله وهو مما يؤكل وانما كره اكله لانه استجار
بك وآوى الى منزلك فكل طير يستجير بك فاجره ولو سلم صلاحيتها للمعارضة قلنا لا اقل من الرجوع الى الاصل الطهارة واما ما استدل
به صاحب الجواهر قده من نصوص ابوال ما لا يؤكل بضميمة الاجماع المركب ففيه ان هذا وان كانت عموماً الا ان بعد بول الطير عن حيز دلالة تلك
العمومات عليه انه من بعد الافراد النادرة عن مرتبة دلالة المطلقات عليها وذلك لانه لم ير احد بول الطير ولم يظهر من وجوده اثر ولا يحسه
احد من جملة الموجودات حتى انه لو فرض لوجوده كان خروجه مع خرئه وتحل اجتماعه الى باطن الطير نظير مني الانثى فيخرج مع ذرقه الى الخارج
ومثل هذا الموجود الذي وضعناه لا يتاتى له الخطاب ولا يستفاد من اللفظ حتى انا لو انكرنا على الفاضل القمي ره ما صار اليه من عدم انصراف
العمومات الى ما المؤنة الا فراد حتم لنا ان نلتزم بما ذكرناه لما عرفت فغاية ما يمكن الاستدلال من الاصل لا يدل عليه تلك النصوص فكيف يسعه
الحاق الفرق به بضميمة الاجماع المركب وصحيحة ابي بصير ان كانت نصاً في طهارة البول للطائر الا انه لا يلزم من مجرد الوجود اشفاء انصراف الدليل
بنياه واما حجة القول الثالث فهي وان كانت صحيحة الا انه يجب استثناء الخشاف منها لرواية داود الرقي المتقدمة ولا يعارضها رواية غياث
المتقدمة ايضا لتائيد الاولى بانه رويها ابن ادريس ره ايضا عن كتاب محمد بن علي بن محبوب وهو من جملة الكتب المعتبرة بالشهرة والاجماع المحكي و
وهن الثانية بتصريح الشيخ ره بانها رواية شاذة وعلى ان الروايتان اللتان اشرنا اليهما وان كانتا في بوله ولا تعرض فيهما لخرئه الا انه يتم
الحكم بنجاسته ايضا بالملازمة بين الخرء والبول مطلقا كما عن المناصريات وروض الجنان والذخيرة ومن هنا يعلم اندفاع ما ربما صاحب ك
في بول الطير مطلقا فتحصل مما ذكرناه ان الحق هو القول الثالث اعني طهارة خرء الطير وبوله باستثناء الخشاف واما بول الخطاف وخرؤه فليسا
بنجسين فلا يصح استثنائهما خصوصا بعد ما في الخطاف ما رواه في الفقه عن كتاب عمار عن ابي عبد الله ع قال خرء الخطاف لا باس به الثالث والرابع ذرق
الدجاج الغير الجلال وابوال البغال والحمير والدواب وسنتعرض لكل منهما عند تعرض المصنف لها انشاء الله تعالى ثم انه بقي الكلام في شيء وهو ان المصنف ره عمم
بكون حرمة اكل اعم من حرمته بالاصالة او من جهة العرض كالموطوء والجلال وهو المنسك جماعة الا انسان كما صرح بتعميمه جماعة فلا يدخل
فيه المتغذي بغيرهما من النجاسات والمتنجسات ولو بملاقات العذرة برطوبة فلا يجري عليه حكم الجلال قيل وربما يؤيده قول الباقر ع في مرسل
النميري في شاة شربت بولا ثم ذبحت يغسل ما في جوفها ثم لا باس به وفيه ما لا يخفى لان الرواية انما تدل على حكم الشاة الشاربة للبول
اتفاقا وقد يكون الحكم في حيوان الذي اكل العذرة اتفاقا فذلك مع عدم صدق الجلال عليه الجلال نعم يلحق بالمتغذي بلبن الخنزيرة
حتى اشتد بناء على حرمته وان كان ليس جلالا ثم انه يدل على التعميم بالنسبة الى المحرم ما تعارض الاجماعات المستفيضة وقد يتوهم التعارض
بين ما دل على نجاسة بول ما لا يؤكل الشامل لبول الجلال والموطوء وما دل على طهارة بول الابل والغنم والبقر ونحو ذلك من العنوانات
الواردة في النصوص بالخصوص وفيه ما لا يخفى لان الدليل الدال على طهارة ابوالها ناظر الى تلك العنوانات في حد ذواتها فلا ينافيه طرو
الحكم بالنجاسة لامر عارض وعنوان خارجي وهو واضح هذا ويبقى الاشكال بعد ذلك في شيء وهو انه لو حلل في حيوان محلل كالشاة
ما يوجب ميتة لحمه بحيث هلك من اكله او مضرته ضررا فاحشا صار مما يحرم اكله قطعا فلا يحكم عليها بنجاسة بولها وروثها قطعا فلا يخرج عن
الضابط المذكور وقوله ره في رجيع ما لا نفس له وبوله تردد اطلاق كلام المصنف هنا يقتضي عدم الفرق بين ما يشق التحرز عنه كالذباب وغيره
في الاطلاق الشامل للقسمين كلام الشهيد ره في الذكرى حيث قال فضلة الماكول طاهرة وامر النبي ص العرنيين بشرب ابوال الابل وكذا فضلات
غير ذي النفس لطهارة دمه انتهى والظاهر فيهما عبارة قده في المعتبر حيث قال واما رجيع ما لا نفس له كالذباب والخنافس ففيه تردد اشبهه انه
طاهر لان ميتته ودمه ولعابه طاهر فصارت فضلاته كعصارة النبات انتهى ومثله عبارة المذكرة لانه قال فيها رجيع ما لا نفس له سائلة كا
الذباب والخنافس طاهر لان دمه طاهر وكذا ميتته وروث السمك وللشافعي في الجميع قولان انتهى ولذلك استدل في المستند على الطهارة
بنفي الحرج في كثير من اقسامه وانه يتمسك الى الجميع بعد القول بالفصل وهو في محله ومن هنا يظهر سقوط ما اصله صاحب الجواهر ره من تخصيص

والترد

والتردد بما لا يتوقى التحرز عنه والظهور في نفسه السند الدال على السقوط كلام العلامة في المنتهى حيث قال فيه لو كان مما لا يؤكل لحمه غير ذي نفس
سائلة كان بوله طاهرا وقال الشافعي وابو حنيفة وابو يوسف انه نجس لنا ان الاصل الطهارة ولان التحرز عنه متعذر والحرج منفي فيكون منفيا
وحكم روثه حكم بوله انتهى وذلك لانه لو كان ما لا يتوقى الاحتراز عنه خارجا عن عنوان البحث كان التعليل بالتعذر والحرج اجنبيا
عن المقام فلعل المتحقق بالقبول هو ان يقال ان الطهارة في بول ما لا يتوقى التحرز عنه مما لا نفس له وجيه لوجوه احدها الاصل
بعد عدم دليل لزم ما دل على القاعدة التي هي ان كل ما لا يؤكل لحمه فبوله ورجيعه نجسان او يقال بعموم انصراف العذرة والخرء
وما بمعناهما بل البول الى ما يخرج منه كما وقع في بعض الكلمات وثانيها انه لا يدخل تحت عنوان ما لا يؤكل لحمه اما لان المراد به هو ما كان
ذا لحم محرم دون ما لا لحم له ولهذا لا تبطل الصلوة بشيء من فضلاته كما افاده بعضهم واما لان المتعارف من المأكول وغيره ما كان ذا
نفس سائلة فينصرف اليه الاطلاق وكما في الكفاية ومعلوم انه عند عدم قيام الدليل الاجتهادي يكون للاصل مجرى ثالثها الرفع الحرج
بالتحرز عنه رابعها قيام السيرة المستمرة القطعية من العوام والخواص حتى في زمان وجود اهل العصمة سلام الله عليهم على عدم الاحتراز
عن ذلك وهذا اقوى الادلة واتقنها بل عدم وجوب الاجتناب عنه من جملة ضروريات المذهب فاذا اثبت الطهارة في هذا القسم
الذي هو ما لا يتوقى الاحتراز عنه يثبت في غيره بعدم القول بالفصل واما ما وقع فيما نقله من كلام الشهيد من تعليل طهارته بطهارة
دمه فهو قياس لا نقول به وكذا ما عرفت في عبارة المعتبر والمنتهى ولعله يشير الى ما اقول بما في ذيل كلام المصنف من حيث ان فضلاته
كعصارة النبات كانه يتجه المنع عن انصراف غير مأكول اللحم الى ما كان ذا نفس سائلة لعدم غلبة استعماله فيه فليس كونه ذا نفس من الخصائص
المعهودة للمعنى ولا الصرف اللفظ اليه ولا اقل من الشك فيه وقد حققنا في الاصول انه اذا شك في الانصراف بعد تحقق وضع المطلق
لمعناه كان اللازم هو الاخذ بالاطلاق لكونه حقيقة التي لا يعدل عنها الا بقيام قرينة صارفة وما شك في صلاحيته لصيرورته قرينة
لا يكون صالحا للصرف وقد تحصل مما ذكرنا ان الحق هو اختصاص النجاسة بذي النفس والعمدة في مستند الحكم هو قيام السيرة المستمرة القطعية
فيما لا يتوقى الاحتراز عنه والحاق غيره به بعدم القول بالفصل حتى انا لو قلنا بان المراد بما لا يؤكل لحمه في القاعدة هو ما يعم ما لا لحم له
وما لحمه محرم كان ما استندنا اليه مخصصا للقاعدة ويؤيد ما ذكرنا نفي الخلاف في كلام بعضهم وان لم يبلغ الى حد تطمئن النفس منه
بقيام الاجماع وقد حكي الاجماع في المستند عن الدروس في المعتمد هذا ويبقى الكلام على وجه تردد المصنف وقد يقرره صاحب المدارك بقوله وربما كان
منشأ التردد في البول عموم الامر بغسله من غير المأكول لحمه الا ان ما لا نفس له لطهارة ميتته والدم فضلات فضلاته كعصارة النبات الى ان قال اما
الترجيح فلا اعرف للتردد في طهارته وجها لان الطهارة مقتضى الاصل ولا معارض له انتهى وقد تبين مما ذكرنا ضعفه لان مع فرض
تسليم العموم على وجه يشمل ما نحن فيه لا يكون الوجه الذي ذكره في الطرف الآخر معارضا له ولا مخصصا ثم ان قوله والاظهر الطهارة
يمكن ان يكون متعلقا بهذه المسألة كما انه متعلق بما يليه قوله وكذا في ذرق الدجاج غير الجلال والاظهر الطهارة في المسألة اقوال احدها
انه طاهر وهو مذهب الاكثر وثانيها انه نجس والمحكي الشيخان فقال المفيد في المقنعة ويغسل الثوب من ذرق الدجاج خاصة ولا يجب غسله
من ذرق الحمام وغيره من الطير التي يحل اكلها انتهى وقال الشيخ ره في النهاية لا بأس بذرق كل شيء من الطيور مما اكل لحمه وكذا ابوالها سوى ذرق
الدجاج خاصة فانه يجب ازالته على كل حال انتهى وقال في ط وما اكل لحمه فلا بأس ببوله وروثه وذرقه الا ذرق الدجاج خاصة انتهى وثالثها ما
يعطيه كلام المصنف في المعتبر حيث قال بعد ذكر الروايتين الآتيتين والطعن في سندهما ما لفظه وبتقدير سقوط الروايتين يكون المرجع هو الاصل
وهو الطهارة ما لم يكن جلالا ولو قيل الجلال يؤثر في النجاسة في رجيعه فيستحيل عنها فيكون نجسا قلنا بتقدير ان يكون ذلك مقتضيا يكون التنجيس
ثابتا اما اذا كان يمزج علفه فانه يستحيل لما عنها او عن احدهما فلا يتحقق الاستحالة عن النجاسة انه لو حكم بغلبة النجاسة لزم التحريم الى لحمها ولما
حصل الاجماع على حلها مع الارسال فبطل الحكم بغلبة النجاسة على رجيعها انتهى فقد افاد انه ان استحال رجيعها عن محض النجاسة كان نجسا
والا فلا وتردد المصنف هنا في اول كلامه وقال في الذكرى منشأ التردد هنا اختلاف الاخبار فروى وهب عن جعفر عن ابيه قال لا بأس بخرء
الدجاج والحمام يصيب الثوب وروى فارس قال كتب اليه رجل يسأله عن ذرق الدجاج يجوز الصلوة فيه فكتب لا والروايتان ضعيفتا السند
جدا فان وهب عامي مطعون بالكذب وفارس هذا هو ابن حاتم القزويني كما يظهر من كتب الرجال وقال الشيخ ره انه غال ملعون
وقال العلامة ره في الخلاصة انه فسد مذهبه وبرئ منه وقتله بعض اصحاب ابي محمد العسكري ع لا يلتفت الى حديثه وله كتب كلها تخليط ونقل
عن الفضل بن شاذان انه ذكر في بعض كتبه ان من الكذابين المشهورين الفاجر فارس بن حاتم القزويني ومع سقوط الروايتين يكون



كتاب الطهارة

الرجوع الى الاصل وهو الطهارة كما اختاره ابن بابويه والشيخ في كتابي الحديث واكثر الاصحاب اما الجلال وهو ما اغتذى بعذرة الانسان
محضا الى ان ينبت في العرف جلالا فقد قطع بنجاسة بولها على ما قاله في لك لانه غير ماكول اللحم انتهى ما في الذخيرة اقول انما هنا مسلكا اخر في الاحتجاج او منع
وافتى وهو ان الروايتين المذكورتين وان كانتا ضعيفتين الا ان رواية وهب معتضدة بالشهرة لا لاخلاف الا من المفيد والشيخ في المبسوط
كثيرة لان المحكي عنه هو الفتوى بما هو المشهور في الاستبصار وبعض حواشي ادرجية الاجماع وتواتر الاخبار على ان روث وذرق كل ما يؤكل من
الحيوان طاهر بل حكي عن كتاب الصيد من المبسوط ظهور كلام الشيخ ره في دعوى الاجماع على القاعدة المذكورة وقد استظهر بعضهم دعواه من العلامة
ره في المنتهى ومع الاغماض عن التواتر المدعى في كلام ابن ادريس منقول لا اشكال في استفاضة الاخبار بذلك منطوقا ومفهوما فمن جهة الاعتضاد
بالامور المذكورة تكون رواية وهب لنا من الاعتبار فيجب العمل عليها بخلاف رواية فارس فيجب الاعراض عنها فتحصل من جميع ما ذكرناه ان المختار
هو الطهارة فروع الاول انه لو اشتبه امر بول او رجيع بين كونه من حيوان يحكم بنجاسة بوله ورجيعه وبين كونه من حيوان لا يحكم بنجاسته كان
الحكم هو الطهارة للاصل الثاني انه لو اشتبه حال الحيوان غير الماكول بين كونه مما له نفس سائلة وبين كونه من غيره فالظاهر هو الحكم بطهارة رجيعه
للاصل ايضا قال في المستند ثم احتمل نجاسة بوله لعموم حسنة عبد الله بن سنان اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه وطهارة رجيعه للاجماع المركب ولا
يخفى ما فيه اما اولا فلان الاستدلال بعموم الحسنة على النجاسة مبني على صلاحية العموم لرفع الشبهة عن المصاديق وقد ابطلناه في الاصول
واما ثانيا فلان الاجماع المركب ان ثبت يقوى لاحتمال الطهارة مع بعد صلاحية العموم لرفع الشبهة عن المصداق انما هو مبني حكم بالنجاسة ومعلوم
انه كما يمكن الحاق البول بالرجيع المحكوم بطهارته بحكم الاصل كذلك يمكن الحاق الرجيع الغير المنصوص بالبول المنصوص ومن المقرر في محله ان مستند احد
طرفي الاجماع المركب ان كان هو الاصل وجب الحاقه بالطرف الاخر الذي مستنده هو الدليل الاجتهادي وذكر في الجواهر في حكم فضلة
مطلق الحيوان المجهول حاله عن الجهة المذكورة وجوها احدها الطهارة حتى يعلم انه من ذي النفس للاصل واستصحاب طهارة الملاقي ونحوه
ثانيها توقف الحكم بالطهارة على الاختبار بالذبح ونحوه لتوقف الامر بالاجتناب عليه وكان كسائر الموضوعات التي علق الشارع عليها احكاما
كالوقت والقبلة ونحوهما للصلوة ثالثها انه يفرق بين الحكم بطهارته وعدم تنجيسه للغير فلا يحكم بالاول الا بعد الاختبار بخلاف الثاني للاستصحاب
فيه من غير معارضة ولا حرج كما لو اصاب رطوبة مترددة بين البول والماء ثم قال لم اعثر على تنقيح لشيء منها في كلمات الاصحاب انتهى واقول الوجه
الذي يجب الاذعان به انما هو الاول لقيام الاصل الشرعي الذي هو الطهارة فيما لم يعلم ولا يجب الفحص في الموضوعات وما ذكره من الوقت و
القبلة انما لا يقاس عليه ما نحن فيه لكونهما من قبيل الشرايط التي يجب احرازها مع كونهما مسبوقا بالعدم فيقتضي عدم الحصول فيجب الخروج عن استصحاب
عدم حصولها او وجود طريق قاطع للعذر ولهذا لو كان وجوبها متيقنا فشك في زوالها جرى هناك استصحاب الوجوب ومع الاكتفاء بروائح في
بين الحكم بالطهارة وعدم تنجيسه للغير فهو اضعف من سابقه اذ ليس معنى عدم تنجيسه للغير الا عدم ترتيب اثارها والشك في التنجيس انما نشاء
من الشك في طهارته فمع جريان اصل الطهارة فيه يرتفع التنجيس الثالث انه قال العلامة ره في المنتهى لو تناول ما يؤكل لحمه الحب وخرج من بطنه
صحيحا فان كانت الصلابة باقية بحيث لو زرع نبت لم يكن نجسا بل يجب غسل ظاهره لعدم تغيره الى فساد فصار كما لو ابتلع نواة وان كانت قد
زالت صلابته فهو نجس انتهى والحق ان المدار على صدق الغائط الذي هو الموضوع في الادلة فانه لا يثبت له بانه لو زرع ومع هذا لا يصدق
عليه اسم الغائط فلا ملازمة بين سلب اسم الغائط وبين نباته اذا زرع وقد يحصل لبعض الالتفات الى ما بيناه في التذكرة حيث قال ولو خرج
غير مستحيل صار بحيث لو زرع لم ينبت فعندا ستحال عذرة على اشكال انتهى بل يمكن ان يقال انه لا يجب غسل ظاهره ان خرج يابسا لان غاية ما
هنالك انه كان رطبا في الباطن ولم يكن الرطوبة نجسة ما دامت في الباطن الا ان يقال انه لم يكن يجري عليها حكم النجاسة في الباطن مثل من شرب ماء
نجسا ثم غسل ثقبيه فانه لا يجري عليه حكم من استصحب النجاسة فيجوز له ان يصلي في تلك الحالة وفيها نحو منه قد لا في الحب رطوبة الى ان خرج الى
الخارج حكم عليها باحكام النجاسة حتى بعد جفافها في الخارج ثم ان الحب قد خرج فيجري عليه حكم الرطوبة التي تجف في الخارج لكن المنع في ذلك
مجال واسع بل قد صرح في التذكرة رطوبة فرج المرأة والدبر طاهرة بالاصل ومقتضاه انه لو خرج الحب رطبا لم يجب الحكم بالنجاسة ما لم يكن
متلطخا بالعذرة مثلا وهو مقتضى اطلاق قوله في التذكرة ولا يجب غسل بيض الحب الا ان يستصحب نجاسة انتهى وقال في الحدائق قد صرح جملة
من الاصحاب ان كل رطوبة تخرج من القبل والدبر فهي طاهرة عدا البول والغائط والدم والمني تمسكا بالاصل السالم عن المعارض ويدل
عليه ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن ابراهيم ابن ابي محمود قال سألت ابا الحسن الرضا ع عن المرأة وليها قميصها او ازارها يصيبهما من بلل الفرج وهي
جنب اتصلي فيه قال اذا اغتسلت صلت فيهما قوله وليها اي على جسدها مع رطوبة بلل الفرج ولا اعلم خلافا في الحكم المذكور انتهى وفيه لحجفت

الخروج الى الظاهر فلا دليل على نجاسته مثل ذلك الرابع انه قال في المنتهى الحب اذا نبت في النجاسة كان طاهرا لانه فرع الحب لكن يجب غسل ظاهره من
النجاسة لملاقاته وكذا الشجر اذا سقيت ماء نجسا فالثمرة والاغصان والاوراق طاهرة لانا لا نعلم فيه خلافا الخامس انه قال في المنتهى دود
السمك طاهر لانه مأكول اللحم ولانه لا نفس له سائلة ولو كان في البحر حيوان له نفس سائلة كان حراما وكان دمه نجسا انتهى وكل من التعليلين
في الفصل الخامس في الحكم بطهارته فمنهم من اعتمد على التعليل الاول كاف في الحكم بطهارته دون ما يحل اكله منه والتعليل الثاني واف بالحكم بنجاسته دون
ما يحرم اكله منه قوله الثالث المني وهو نجس من كل حيوان حل اكله او حرم وفي مني ما لا نفس له تردد والطهارة اشبه قال العلامة ره في التذكرة
المني من كل حيوان ذي نفس سائلة نجس آدميا كان او غيره عند علمائنا اجمع انتهى وزاد في التعميم في معقد الاجماع بالنسبة الى الذكر والانثى
وهو في محله والاخبار في حكم المني مستفيضة منها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال ذكر المني فشدده وجعله اشد من البول ثم قال ان
رأيت المني قبل او بعد ما تدخل في الصلوة فعليك اعادة الصلوة وان انت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيته بعد فلا اعادة عليك
وكذلك البول قال في الحدائق بعد ذكر جملة من الاخبار التي منها الصحيحة المذكورة لكن ليس في هذه الروايات ولا في غيرها مما وقفت عليه دلالة على
ما ذكره الاصحاب من التعميم وانما الموجود فيها اطلاق لفظ المني والمتبادر منه مني الانسان الا ان الحكم مقطوع به في كلام الاصحاب مدعى عليه
الاجماع فلا مجال للتوقف فيه انتهى وتوضيح المقام على وجه يحصل استيفاء احكام الاقسام في المسئلة ان المني اما ان يكون من الانسان
او من غيره من الحيوان الذي هو ذو نفس سائلة او من الحيوان الذي ليس له نفس وهو الذي ذكره المصنف في ذيل العبارة اما الاول فلا اشكال
في نجاسته انه هو القدر المتيقن من الاخبار والادلة واما الثاني فقد استفاض نقل الاجماع على نجاسته على وجه يمكن تحصيل الاجماع بملاحظة
ما وقع نقله في كلماتهم وانما الكلام في دلالة الاخبار على ذلك فقد عرفت الانكار في كلام صاحب الحدائق والمتبادر منها مني
الانسان نظرا الى اشتمالها على اصابة الثوب ونحوه مما يندرج حصوله من غير الانسان في غاية الندرة وتمسك المصنف في المعتبر بالاخبار
الموجودة في المسئلة مع تصريحه بتعميم النجاسة بالنسبة الى مني الآدمي وغيره والى مني الذكر والانثى ومثله العلامة ره في المنتهى حيث انه اطلق
نجاسة المني في عنوان المسئلة واستدل عليها بالاخبار ثم قال في الفرع الاول من فروعها مني الحيوان ذي النفس السائلة نجس كمني الآدمي
سواء كان مأكولا او لم يكن واستدل له بالعموم الدال على نجاسة المني وحكى عن المعالم انه قال فيه بعد نقل ذلك عنهما اما نحن فعندنا في تحقق العموم
بحيث يتناول غير الآدمي نظر ويمكن ان يحتج له بجعله اشد من البول في صحيح محمد بن مسلم فانه وان شهدت القرينة الحالية في مثله بارادة مني الانسان
الا ان فيه اشعارا بكونه اولى بالتنجيس من البول فكل ما حكم بنجاسة بوله ينبغي ان يكون لمنيه هذه الحالة وربما كان هذا القدر كافيا مع الاجماع المنقول
مع عدم ظهور مخالف فيه انتهى وانت خبير بان ما ذكره لم يفد الا ان الصحيح يدل على نجاسة مني الانسان والاجماع المنقول على نجاسة مطلق
المني فلم يكن استدلالا بالرواية منضما الى ان ما ذكره من دلالة الرواية على ان كل ما حكم بنجاسة بوله ينبغي ان يكون لمنيه هذه الحالة غير سديد لان
صدر الرواية ناطق بكون المني بقول مطلق اشد من البول بقول مطلق ولكن فقراتها المتأخرة صريحة الدلالة على خصوص مني
الانسان واما ان الحكم بذلك ورد او اضافة المني الى ما اضيف اليه البول فلا اشعار فيها بهذا ولكن يختلج ههنا شيء وهو الوجه في كون المني اشد
من البول فقال في الحدائق المحتمل بل الظاهر ان المراد من الخبر التشديد انما هو بالنسبة الى الازالة لا الى النجاسة اذ النجاسة لا تقبل
الشدة والضعف الا بنوع من الاعتبار الذي لا يصلح لبناء حكم شرعي عليه واما الازالة فالامر فيها ظاهر فان المني لمكان لزوجته
يحتاج الى مزيد كلفة بخلاف البول الذي هو كالماء انتهى ولا يخفى ضعفه لان كلفة الازالة بسبب اللزوجة ليست مما له شأنية تعرض المعصوم
لكونه من الامور الخارجية العادية اللهم الا ان يكون المقصود به الاشعار الى عدم حصول الطهارة بمجرد اصابة الماء بل لا بد من حصولها
من زوال العين وقد يتوقف في توجيه الاشدية انه يستفاد منها نجاسة المني من كل ما نجس بوله وما لم ينجس وكيف كان فيمكن ان يقال ان الصحيحة
المذكورة تدل على نجاسة مطلق المني نظرا الى دلالة صدرها على ان حقيقة المني اشد من حقيقة البول ومن الواضح لا يختص حكم النجاسة بصنف منه
دون صنف آخر واستفادة كون المني الذي يصيب الثوب المذكور في ذيلها من قبيل مني الآدمي بحكم الغلبة لا يقتضي تخصيصا لصدر الكلام
او تقييدا لكن ربما يرد الاشكال من جهة اخرى وهي ان دلالة الصحيحة المذكورة على ان حقيقة المني اشد من حقيقة البول تتم بمجرى انما
كان لفظ المني حقيقة في مطلق ماء الحيوان ذي النفس واعم منه ايضا والذي يستفاد من كتب اللغة كونه مختصا بالانسان بل بخصوص
الرجل قال في الصحاح والمني ماء الرجل وهو مشدد انتهى وقال ابن الاثير في النهاية تكرر في الحديث ذكر المني بالتشديد وهو ماء الرجل منه مني
الرجل وامنى واستمنى اذا استدعى خروج المني انتهى وفي القاموس زيادة المرأة بعد عطفها على الرجل ومعلوم ان الرجل عبارة عن ذكر الانسان

والمرأة عبارة عن مؤنثه لا يطلقان على الذكر والانثى من سائر انواع الحيوان لكن يمكن ان يقال ان ذكرهما من باب المثال لمذكر الحيوان ومؤنثه
ويؤيده ما في ترجمة القاموس من تفسيره بالماء الذي هو مادة التوليد ويقتضيه بانه اعم من ماء الذكر والانثى فانه يفيد ويقتضي من الحيوان وعلى
هذا يكون اعم ويؤيده ايضا العرف وتتبع مواقع الاستعمال فيتم الاستدلال بالصحيحة المذكورة مع التقريب الذي عرفت ولو اغمضنا عن ذلك
كان في الاجماعات المستفيضة المؤيدة بنفي وجود المخالف من اصحابنا غنى وكفاية فيحكم بنجاسة المني من كل حيوان ذي نفس سائلة واما ما في
جملة من الاخبار من طهارته فهو مطروح لمخالفته الاجماعات المذكورة والنصوص المعتبرة المؤيدة بها التي اقل مرتبتها دلالتها على افادة
نجاسة مني الانسان بل قيل ان ذلك محمول على التقية لكون طهارته مذهب الشافعي واما الثالث وهو مني ما لا نفس له فقد تردد
فيه المصنف اولا ثم رجح الطهارة اما التردد فقد قال في ك لا اعرف له وجها يعتد به وذكر غيره انه ينشأ من اطلاق لفظ المني في النص
وكثير من الفتاوى كمعقد اجماع الانتصار والخلاف والغنية وغيرها مع ما في الثاني كما عن غيره التصريح بتعميمه لكل حيوان كبعض فتاوى
الاصحاب ايضا ومن الاصل والعمومات وطهارة ميتته ودمه واما الحكم بالطهارة فهو صريح المعتبر والمنتهى والتذكرة والذكرى وغيرها
وظاهر كل من قيد نجاسته بذي النفس بل في الرياض انه المشهور بل كاد يكون اجماعا كما انه في مجمع الفائدة بعد ذكرها دل على نجاسته
المني قال وكان تقييدها للاجماع وفي الجواهر انه لعله اجماعي اذ لا اعرف فيه مخالفا صريحا نعم ربما حكي عن ظاهر الاكثر توهما من اطلاق لفظ
المني في كثير من الفتاوى ومعقد الاجماعات ولكن اورد عليه بانه لا ينصرف اليه بل ولا الى بعض افراد ذي النفس لولا الاجماع عليه سيما اذا
كان الاطلاق من غير المعصوم ممن لا يحضر في ذهنه كثير من افراد المطلق الا بعد التنبيه مع ما في اطلاق معقد اجماع الانتصار والخلاف بل و
الغنية ايضا من انسياقها في مقابلة قول الشافعي وغيره من اقوال العامة واما الاخبار فقد تقدم انها ظاهرة في مني الانسان خاصة
فضلا عن ان تشمل مني غير ذي النفس كل ذلك مع امكان منع صدق اسم المني عليه سيما بعد ما عرفته من القاموس وان قلنا ان مرادهما
التمثيل الا انه ليس مثال ما ذكره هذا واقول اما الاخير اعني منع صدق اسم المني حتى بعد البناء على كون مرادهما التمثيل فلا يخفى
وهنه لانه ليس الرجل والمرأة في كلامهما مثالا من الحيوان ذي لحم وشحم وعروق وعصب وعظم وانهما مثالا لمذكر الحيوان ومؤنثه ومع
ذلك لا يبقى فرق بين ذي النفس من الحيوان وغيره واما منع الانصراف فهو في محله لانه يكفي في منعه كون اصل وجود المني لغير ذي النفس
مشكوكا غير معلوم الوجود عند عامة الناس فضلا عن فرد الذي لم يعلم وجوده عند عامة اهل التعارف والتحاور ولا ينصرف اليه اللفظ
قطعا فالحق هو الالتزام بطهارته على تقدير وجوده بحكم الاصل تنبيه قال في ك كل ما يخرج من القبل والدبر من رطوبة وغيرها طاهر
عدا البول والغائط والمني والدم تمسكا بالاصل الطهارة السالمة عن المعارض ثم حكى عن بعض العامة القول بنجاسة الجميع لخروجها من
مجرى النجاسة ثم اجاب بان النجاسة لا تتحقق الا بعد خروجها من المجرى فعلى هذا ليس شيء مما يخرج من القبل بنجس سوى البول والمني والدم
ويتفرع على ذلك ان المذي والودي والوذي والقيح الذي لم يخالطه دم ليست بنجسة وفسر الاول بانه الماء الرقيق الخارج عند الملاعبة و
التقبيل والنظر بلا دفق ولا فتور وهو في النساء اكثر وكذا في الحديث المذي ما يخرج قبل المني قيل وفيه لغات سكون الذال وكسرها مع التثقيل
والكسر مع التخفيف واشهر لغاته فتح فسكون ثم كسر ذال وشدة ياء انتهى واما الثاني فقد قال غيره الودي بسكون الدال وكسرها وتشديد
الياء وهو على ما قيل افصح وافصح من السكون البلل اللزج الذي يخرج من الذكر بعد البول انتهى واما الثالث فقد قال غيره الوذي بالذال المعجمة
الساكنة والياء المخففة وعن الاموي بتشديد الياء ما يخرج عقيب انزال المني وفي الحديث هو ما يخرج من الادواء وبالدال المهملة جمع داء
وهو المرض ثم قال والوذي مفقود في كثير من كتب اللغة انتهى ولا خلاف في طهارة شيء مما ذكر الا في الاول فقد حكي عن ابن الجنيد
خلافه وفي المختلف انه قال ابن الجنيد ما كان من المذي ناقضا للطهارة غسل منه الثوب والجسد ولو غسل من جميعه كان احوط وجعل
المذي الناقض ما خرج عقيب شهوة لا ما كان من الملاعبة حجة القول المشهور امور الاول الاصل الثاني الاجماع قال في المختلف الاجماع
من الامامية على طهارته وخلاف ابن الجنيد غير معتد به فان الشيخ ره لما ذكره في كتاب فهرست الرجال واثنى عليه قال ان اصحابنا تركوا خلافه
لانه كان يقول بالقياس انتهى وربما استفاد بعضهم الاجماع على طهارة المذي ونحوه من حصر الاصحاب النجاسات في غيرها الثالث الاخبار
المعتبرة المستفيضة منها ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن ابن ابي عمير عن غير واحد من اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال ليس في المذي من الشهوة ولا من
الانعاظ ولا من القبلة ولا من مس الفرج ولا من المضاجعة وضوء ولا يغسل منه الثوب ولا الجسد وقد تقدم في الفرع الثالث من فروع البول
والغائط الصحيح الدال على طهارة بلل الفرج حجة ابن الجنيد اما على ما صار اليه كما في المختلف انه خارج من احد السبيلين فكان نجسا كالبول والغائط

الحسين بن ابي العلاء قال سألت ابا عبد الله عن المذي يصيب الثوب قال ان عرفت مكانه فاغسله وان خفي مكانه عليك فاغسل الثوب كله
وعنه قال سألت ابا عبد الله عن المذي يصيب الثوب فيلزق به قال يغسله ولا يتوضأ واجيب عن الاول ببطلان القياس وعن الخبرين بضعف
السند واجاب الشيخ ره عنهما بالحمل على الاستحباب جمعا بينهما وبين الاخبار الدالة على الطهارة ثم قال ويزيد ذلك بيانا ما رواه هذا
الراوي بعينه وهو الحسين بن ابي العلاء قال سألت الصادق ع عن المذي يصيب الثوب قال لا بأس فلما رددنا عليه قال لا بأس يغسله بالماء وربما
يجاب بحملهما على التقية واما الرواية الثالثة للحسين فقد خرجت مخرج الروايات الناطقة بالطهارة ولكن حيث انه يفهم من السائل ثبوت
النفرة منه امره بالنضح ويؤيد ذلك ان العلامة ره حكى في التذكرة عن الشافعي وابي حنيفة على رواية واحمد ان المذي والودي نجسان الرابع
الميتة لا ينجس من الميتات الا ما له نفس سائلة توضيح القول في المسألة ان الميتة اما ان تكون ميتة ذي النفس او تكون ميتة غيره والاول
اما ان يكون من غير الادمي او منه فيقع البحث في مسائل الاولى حكم ميتة ذي النفس السائلة من غير الادمي قال في المنتهى وميتة ذوات الانفس
السائلة نجسة بلا خلاف الا في الادمي وقيل على نجاسته بعد الموت اجماع الطائفة انتهى وقال في المعتبر الميتات مما له نفس سائلة نجسة وهو اجماع
الناس انتهى وقال في المنتهى الميتة من الحيوان ذي النفس السائلة نجسة سواء كان ادميا او غير ادمي وهو مذهب علمائنا اجمع وقد اجمع كل من
يحفظ العلم على نجاسة لحم غير الادمي منه انتهى وقال في التذكرة الميت ان كان ادميا نجس عند علمائنا وبه قال ابو حنيفة والشافعي في اضعف
القولين كغيره من الحيوانات وللامر بالغسل والاخر انه طاهر اكراما له وليس بنقض وان كان غيره فان كان ذا نفس سائلة اي دم يخرج بقوة
فهو نجس اجماعا انتهى وقال في الذكرى عند تعداد النجاسات الخامس الميتة من ذي النفس مطلقا اجماعا انتهى وفي كشف اللثام الميتة منه اي من ذي
النفس السائلة مطلقا بالاجماع انتهى وحكى دعوى الاجماع عن نهاية الاحكام وروض الجنان وكشف الالتباس وفي هذه الاجماعات غنى و
كفاية حتى انه يمكن بعد ملاحظتها تحصيل الاجماع ثم انه وقع الاستدلال على ذلك في كلماتهم مضافا الى الاجماعات بامور الاول ما
تمسك به العلامة ره حيث قال بعد العبارة التي حكيناها عنه لان تحريم ما ليس بمحرم ولا فيه ضرر كالسم يدل على نجاسته ولا يخفى ما فيه
لانه ان اراد ما ليس بمحرم بالفعل لم ينطبق الدليل على المدعى لان حرمة الميتة مما نص عليه في الكتاب العزيز وان اراد ما ليس بمحرم بالاصل لكنه
طرء عليه حال اخرى توجب فيها النهي عنه فذلك النهي يدل على نجاسته فهو واضح السقوط لان شيئا من اللحوم والمطعومات اذا طرء عليه ايام صحة
انتن وفسد ولحق بالخبائث ولم يكن في اكله ضرر حرم اكله وليس بنجس قطعا ولعل الى هذا اشار صاحب الحدائق حيث قال بعد نقله وفيه منع
ظاهر وثانيهما الاخبار ومنها الروايات المتضمنة للنهي عن اكل الزيت ونحوه اذا ماتت فيه الفارة والامر بالاستصباح به لكن ناقش في ذلك
صاحب ك بانه غير صريح في النجاسة واعترضه المحقق البهبهاني في حاشيته بانها وان لم تكن صريحة لكنها ظاهرة سيما مع ملاحظة اختصاص المنع
بالمائع دون الجامد وظهور الاستفصال فيها ثم قال وكذا يدل الاخبار الواردة في المنع عن استعمال الماء الذي وقعت فيه نصا واذا
انتنت وتغيرت الماء بسببه سيما بعد ملاحظة الاجماع والاخبار الدالة على ان الماء اذا تغير بالنجاسة احد اوصافه الثلثة ينجس مع ان
نجاسة اكثر الاشياء لم يثبت الا من الامر بالغسل والنزح انتهى وكان نفي الصراحة في ك مبني على احتمال التعبد ولا يخفى بعده والاشكال في ظهور
النهي عن الاكل في النجاسة لكن الاستدلال بالروايات المذكورة مع ذلك يتوقف على ضميمة عدم القول بالفصل بين الفارة وغيرها من
الحيوان الذي له نفس سائلة ولا اشكال في تحققه ومنها ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن حريز قال قال ابو عبد الله ع لزرارة ومحمد بن مسلم
اللبن واللباء والبيضة والشعر والصوف والقرن والناب والحافر وكل شيء ينفصل من الشاة والدابة فهو ذكي وان اخذته منه بعد ان
يموت فاغسله وصل فيه قال في ك وجه الدلالة ان الظاهر من الامر بالغسل فيما يؤخذ من الدابة بعد الموت انما هو لنجاسة الاجزاء المصاحبة له
ثم اورد عليه بان الامر بالغسل لا يتعين كونه للنجاسة بل يحتمل ان يكون لازالة الاجزاء المتعلقة به من الجلد المانعة من الصلوة فيه كالشعر
بقوله ع اغسله وصل فيه واجاب المحقق البهبهاني في الحاشية بقوله لا يخفى ان الظاهر انه للنجاسة اذ لا يفهم من مجرد الغسل ازالة الاجزاء
العالقة مع انه لو علم تعلقها به فرفع الظاهر من مجرد الغسل لعله غير ممكن لانها لو انقلعت من الجلد بقلع الاشياء المذكورة لانقلعت متصلة
بها منضمة معها وان لم يتعلق فلا علوق مع ان منها ما لا علوق لها بالجلد اصلا مع ان طريق الازالة غير منحصر في الغسل بل غيره اولى
بها منه مع ان المناسب على ما ذكره ان يقول ع لا تاخذها بالقلع والنتف بل اخذها بالجز ومثله مع ان نتف مثل الصوف لا يتحقق
معه العلم بالعلوق بل ولا الظن فايجاب الغسل لمجرد الاحتمال غير ما لا يخفى وكذا حمل ايجابه على صورة تحقق العلم او الظن لاعم الا
او حمله على الاستحباب واما قطع مثل القرن فغير خفي ان الغسل لا يزيل ما يتعلق به بسبب القلع قطعا مع ان تقييد المفهوم بخصوص

كتاب الطهارة

عدم جواز الصلوة لا يخلو عن خروج عن الظاهر ومنها ما تمسك به بعض من ورود الروايات بالتعليق في البئر والامر بالنزح مع التغير وعدمه وتقدير
تلك الامر فايات على ميتة الانسان والدابة والفار والطير والحمار والبقرة والجمل والسنور والحمامة والدجاجة ونحو ذلك ثم قال ولا يبنى في ذلك
القول بطهارة البئر فان ذلك ليس من حيث كون هذه الاشياء غير نجسة بل انما هو من حيث عدم انفعالها بالنجاسة ولهذا لو تغير الماء بها فلا
خلاف في النجاسة انتهى وزاد في الجواهر دعوى تواتر الاخبار المذكورة معنى وانه قد يقال ان الامر بالنزح دال على نجاسته سيما ان قلنا بالنجاسة
باعتبار استقراء اكثر موارده فالامر به او عدم ثبوت مشروعيته حتى من القائلين بنجاسة البئر لشيء من المستقذرات الطاهرة كالصديد
ونحوه مما لم يرد فيه نص بالنزح له ولا ينافيه وروده بالامر به لاغتسال الجنب وموت بعض ما لا نفس له سائلة ونحوهما مما علم طهارته اذ هو
بعد تسليم الجملة لا ينافي حصول الظن الناشئ من تلك الغلبة الا ان يمنع حجية مثل هذا الظن انتهى ولكنا نمنع اصل الحصول مضافا الى عدم
حجيته ثم ان صاحب ك قال بعد كلامه الذي قدمنا حكايته بلا فصل وبالجملة فالروايات متظافرة بتحريم الصلوة في جلد الميتة بل الانتفاع
به مطلقا اما نجاسته فلم اقف فيها على نص يعتد به مع ان ابن بابويه ره روى في اوائل كتابه من لا يحضره الفقيه مرسلا عن الصادق ع انه سئل
عن جلود الميتة يجعل فيها اللبن والسمن والماء ما ترى فيه فقال لا باس ان يجعل فيها ما شئت من ماء او لبن او سمن وتتوضأ منه وتشرب
ولكن لا تصل فيها وذكر قبل ذلك من غير فصل يعتد به انه لم يقصد فيه قصد المصنفين من ايراد جميع ما رووه قال بل انما قصدت
الى ايراد ما افتي به واحكم بصحته واعتقد فيه انه حجة فيما بيني وبين ربي تقدس ذكره وتعالت قدرته ثم قال صاحب ك والمسئلة قوية الاشكال و
كيف كان فينبغي القطع بعدم تعدي نجاسة الميتة مع اليبوسة الى الشيء اقول وغرضه من التعرض للجلد ليس هو كونه مستثنى من بين اجزاء الميتة و
مخصوصا بما ذكره فيه من الحكم كما يحكى عن ابن الجنيد ره بل انما هو للاستشكال في الجلد من حيث كونه جزءا من اجزاء الميتة يجري فيها ما يجري فيه تنبيه
حكي عن ابن الجنيد القول بطهارة جلد الميتة لكن بشرط الدباغ وقال الصدوق ره في المقنع ولا باس ان تتوضأ من الماء اذا كان في زق
من جلد ميتة ولا باس بان تشربه انتهى وظاهر غرض الكلام في زق مدبوغ وشبههما المحاسن الكاشاني ره في المفاتيح وقد اختلف النصوص
فيما يدل على طهارته فما حكاه في ك عن الفقيه وقد تقدم ومنها ما رواه الشيخ ره في الصحيح الى الحسين بن زرارة وهو وان كان مهملا في كتب
الرجال الا انه يمكن استفادة مدحه من دعاء الصادق ع له عن الصادق ع في جلد ميتة يدبغ فيصب فيه اللبن والماء فاشرب منه واتوضأ قال
نعم وقال يدبغ فينتفع به ولا يصلى فيه وفي المسالك ان ابن الجنيد احتج بهذه الرواية وظاهر الرواية التي نقلها في ك عن الفقيه وان كان عاما الا انه ظ
انه يجب تقييدها بالدباغ ولعله انما اطلق الحكم فيها بناء على ما هو المتعارف فيها من الدباغ وانه لا يستعمل الا بعد ذلك وح يكون الجميع مستندا
لما ذهب اليه ابن الجنيد ره وعن الفقه الرضوي ما يشبه مثله وقال في المفاتيح بعد ذكر مذهب ابن الجنيد ره فانه ولاء الاخبار المستفيضة ومما يدل على
القول المشهور من النجاسة ما رواه في الكافي عن الفتح بن يزيد الجرجاني عن ابي الحسن قال كتبت اليه اسئله عن جلود الميتة التي يؤكل لحمها ان ذكي
فكتب لا ينتفع من الميتة بشيء من اهاب ولا عصب الحديث وما رواه في الكافي في الصحيح عن علي بن ابي المغيرة وهو ثقة قال قلت للصادق ع جعلت
فداك الميتة ينتفع منها بشيء قال لا قلت بلغنا ان رسول الله ص مر بشاة ميتة فقال ما كان على اهل هذه الشاة ان لم ينتفعوا باهابها قال
تلك شاة لسودة بنت زمعة زوجة النبي ص وكانت شاة مهزولة لا ينتفع بلحمها فتركوها حتى ماتت فقال رسول الله ص ما كان على اهلها ان لم ينتفعوا
بلحمها ان ينتفعوا باهابها اي تذكى دل بمنطوقه انه حكم اولا بان الميتة لا ينتفع منها بشيء وهو ظاهر الدلالة على نجاستها بجميع اجزائها
التي منها الجلد نظرا الى ان حكم النجس انه لا ينتفع به لا في الاكل ولا في الشرب ولا في الصلوة بل ربما جعل هذا معرفا له وقد دخل عدم الانتفاع
به في الاكل والشرب والصلوة في النفي المستفاد من قوله لا في قول السائل ينتفع منها بشيء ثم انه لما سئل ثانيا عن حديث الشاة الذي هو من مستندات
العامة فيما ذهبوا اليه من طهارة جلد الميتة حيث انهم رووا حديث النبي ص وحملوه على انه كان ينبغي ان يسلخوا اهابها بعد الموت وينتفعوا
به ان لم ينتفعوا بلحمها لكونه ميتة اجاب بان الوجه ليس ما توهموه وغلط السائل بناء على شهرة الحديث بينهم بل المعنى هو الذي اراده ص انما
هو ان يذكي قبل الموت باهابها وان لم ينتفعوا بلحمها وهو صريح في عدم الانتفاع بجلود الميتة المؤذن بنجاستها وينبغي تقييد الميتة المحكوم عليها
بعدم جواز الانتفاع بها في الحديث المذكور بما كان تحله الحيوة ثم عرض له الموت جمعا بينه وبين الاخبار الدالة على طهارة ما لا تحله
الحيوة من الميتة ومنها ما رواه الشيخ ره في الموثق عن ابي مريم قال قلت للصادق ع السخلة التي مر بها رسول الله ص وهي ميتة فقال ما ضر اهلها
لو انتفعوا باهابها قال فقال الصادق ع لم تكن ميتة يا ابا مريم ولكنها مهزولة فذبحها اهلها فرموا بها فقال رسول الله ص ما كان على اهلها
لو انتفعوا باهابها والظ ان مورد هذا الخبر غير ما تقدم كما يكشف عن المغايرة اختلافهما في الخصوصيات والتعريب في سؤال السائل هو نقل ما تقدم

خ ل ان ينتفعوا

من التقريب في الجزء السابق ولكن الجواب عن قصة بان السخلة انما رماها اهلها بعد الذبح مذكاة ومن اجل ذلك قال انها ميتة بعد التذكية فقال
النبي ص ان لم ينتفعوا بلحمها الا ان جلدها ينتفع به فلو لم ياخذوه ومنها ما رواه في التهذيب في الموثق عن سماعة قال سألته عن
جلود الميتة ينتفع بها قال اذا رميت وسميت فانتفع بجلده اما الميتة فلا ومنها المرسل عن دعائم الاسلام عن الصادق ع عن ابائه عن
النبي ص قال الميتة نجسة وان دبغت الى غير ذلك من الاخبار وهذا النوع يقدم على ما عارضه من النوع الاول بالكثرة وموافقة الشهرة
مضافا الى ان الاول يجب حمله على التقية لموافقته بعض العامة ويدل على ذلك ما رواه في التهذيب عن عبد الرحمن بن الحجاج قال قلت
للصادق ع اني ادخل سوق المسلمين اعني هذا الخلق الذين يدعون الاسلام فاشتري منهم الفراء للتجارة فاقول لصاحبها اليس هي ذكية
فيقول بلى فهل يصلح لنا ان نبيعها على انها ذكية فقال لا ولكن لا باس ان تبيعها وتقول قد شرط الذي اشتريتها منه انها ذكية قلت وما افسد
ذلك قال استحلال اهل العراق الميتة وزعموا ان دباغ الميتة ذكاتها ثم لم يرضوا ان يكذبوا في ذلك الا على رسول الله ص وفي التهذيب ايضا
باسناده عن ابي بصير قال سألت الصادق ع عن الصلوة في الفراء فقال كان علي بن الحسين ع رجلا صردا فلا يدفيه فراء الحجاز لان دباغها بالقرظ
فكان يبعث الى العراق فيؤتى مما قبلكم بالفرو فيلبسه فاذا حضرت الصلوة القاه والقى القميص الذي يليه فكان يسأل عن ذلك فيقول ان اهل العراق
يستحلون لباس جلود الميتة ويزعمون ان دباغه ذكاته ثم انه قد يستدل للقول المشهور بعد الاستدلال بالاخبار المذكورة بالاستصحاب
يعني استصحاب النجاسة قبل الدبغ وعدم ارتفاعه وبصدق الميتة بعد الدبغ وبظاهر الاية ولا يخفى ان الاستصحاب انما يجري لو فرض انتفاء
الدليل فلا باس بالتمسك به نظرا الى قطع النظر عنه واما التمسك بصدق الميتة بعد الاستدلال بالاخبار المذكورة فهو مما لا وجه له لانه
انما يصلح متمما للوجه الاول لا انه دليل على نجاسة الميتة ولا يصلح لصيرورته دليلا مستقلا واما التمسك بظاهر الاية فهو ايضا غير سديد لانها
لا تفيد الا تحريم الميتة ومجرد التحريم لا يستلزم النجاسة ثم ان المحدث الكاشاني ره بعد ما حكى قول ابن الجنيد ره واستدلاله بالاخبار المستفيضة
واختاره قال انما يكون نصا على مستند القول المشهور وذلك وجوه احدها ان عدم جواز الانتفاع لا يستلزم النجاسة وثانيها انه ورد في
جواز الانتفاع بها ايضا في غير الصلوة اخبار كثيرة فاخبار القول المشهور مبتلاة بالمعارض ومعلوم ان الدليل المبتلى بالمعارض لا اثر
له وثالثها ان المطلق يحمل على المقيد فالقاعدة تقتضي حمل ما دل على المنع من مطلق الانتفاع على الانتفاع بالصلوة فيه او ما لم يدبغ و
اورد على الاول بوضوح الاستلزام بحسب الدلالة العرفية خصوصا على ما قيل من انه لا معنى للطهارة الشرعية سوى عدم المنع عن الصلوة و
الاكل والشرب ونحوهما بالنسبة اليه والى ملاقيه وملاقي ملاقيه ولا للنجاسة الشرعية الا المنع كذلك على ان المانع هنا من نيابة الانتفاع ليس
الا النجاسة اجماعا منقولا ان لم يكن محصلا بل ضرورة مضافا الى قوة احتمال الفصل اذ ابن الجنيد لم يجوز جميع الانتفاعات بعد الدبغ حتى
الصلوة وعلى الثاني بان الاخبار المستدل بها لذلك معلومة محصورة احدها مرسل الفقيه المتقدم ذكره ويتجه على التمسك به اولا انه ليس بحجة
في نفسه فضلا عن صلاحيته لمعارضة غيره بل في الذكرى انه شاذ لا يعارض المتواتر وثانيا انه يحتمل التقية بارادة ما بعد الدبغ وثالثا
انه يحتمل ارادة جلد الميتة مما لا نفس له كالضب ونحوه بل قيل انه كان من عادة اعراب البوادي جعل جلد الضب عكة للسمن ولعل في
قوله في المرسل يجعل اه اشارة الى ذلك باعتبار ظهور ارادة الاستمرار ورابعا انه يحتمل لان يكون المراد بجلود الميتة ما يقال فيها انها
جلود الميتة لا انها كذلك قطعا نحو ما ورد في الكيمخت وجلود البغال والحمر الاهلية فيكون نفي الباس ح لمكان فعل المسلم وحمله المجهول
على الصحة وغير ذلك من الاحتمالات وثانيها رواية الحسين بن زرارة وهي قاصرة السند موافقة للعامة مخالفة للمشهور فتقصر عن معارضة
الاخبار الدالة على النجاسة وثالثها رواية الصيقل قال كتبت الى الرضا ع اني اعمل اغماد السيوف من جلود الحمر فيصيب ثيابي فاصلي فيها
فكتب الي اتخذ ثوبا لصلوتك فكتبت الى الجواد ع كنت كتبت الى ابيك بكذا وكذا فصعب علي ذلك فصرت اعملها من جلود الحمر الوحشية الذكية
فكتب كل اعمال البر بالصبر يرحمك الله فان كان ما تعمل وحشيا ذكيا فلا باس وهي مع الطعن في سندها محتملة لارادة غير معلوم التذكية بل
مظنونها الغلبة عدمها في الحمر الاهلية والا فلو اريد الميتة واقعا لكن مع الدبغ كما يقوله الخصم لم يكن وجه للامر باتخاذ الثوب ولا الاشتراط
على الباس بالذكاة ورابعها موثقة سماعة قال سألته عن جلد الميتة المملوح وهو الكيمخت فرخص فيه وقال ان لم تمسه فهو افضل وهي محتملة
لارادة غير معلوم التذكية مثل ما في ايدي المخالفين وفيما سبح افضلية عدم المس نظرا الى قيام الاحتمال في اخذ الجلد من يد المسلم و
لعله الى مثل ذلك ينظر رواية ابن حمزة ان رجلا سأل ابا عبد الله ع وانا عنده عن الرجل يتقلد السيف ويصلي فيه قال نعم فقال الرجل ان
فيه الكيمخت قال وما الكيمخت قال جلود دواب منه ما كان ذكيا ومنه ما كان ميتة فقال ما علمت انه ميتة فلا تصل فيه الحديث والوجه في ذلك



ان عدم العلم بالتذكية لا يسوغ الصلوة فيه عندنا وعند الاكثر لكن اذا اشتراه من يد المسلم لم يكن به باس وربما ينبه
بذلك ان من يقلد الشيخ لا يحل عنده وانما يحل عنده من المسلمين على ما هو المتعارف فهذا ولكن لا يخفى عليك ان الاحتمال المذكور
لا يزاحم الظهور ولا يكون الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية فالوجه في رد هذه الاخبار عدم صلاحيتها لمعارضة اخبار القول
الاول الذي يتواترها من جهة تأيدها بالشهرة العظيمة ومخالفتها للعامة مع ان من جملة الاخبار التي تمسك بها الخصم ما هو موافق
للعامة ومنها ما هو ضعيف السند **المسألة الثانية** في حكم الميت ذي النفس الذي هو الادمي فنقل في المعتبر والمنتهى وغيرهما
دعوى اتفاق علمائنا على نجاسته كغيره من ذوات الانفس واستدلوا عليه بصحيحة الحلبي عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت قال
يغسل ما اصاب الثوب منه وصحيحة ابراهيم بن ميمون قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يقع ثوبه على جسد الميت قال ان كان غسل
فلا تغسل ما اصاب ثوبك منه وان كان لم يغسل فاغسل ما اصاب ثوبك منه يعني بعد البرد والمروي عن الاحتجاج عن مولانا
القائم مما كتب اليه الحميري انه روي لنا عن العالم ع انه سئل عن امام قوم صلى بهم بعض صلوتهم وحدث عليه حادثة كيف يعمل من خلفه
قال يؤخر ويقدم بعضهم فيتم صلوتهم ويغتسل من مسه فكتب عجل الله فرجه ليس على من نحاه الا غسل اليد وعنه ايضا انه كتب اليه انه
روي عن العالم ع ان من مس ميتا بحرارته غسل يده ومن مسه وقد برد فعليه الغسل وهذا الميت في هذه الحالة لا يكون الا بحرارته
فالعمل في ذلك على ما هو ولعله ينحيه بثيابه ولا يمسه فكيف يجب عليه الغسل التوقيع اذا مسه على هذه الحالة لم يكن عليه الا غسل
يده قال بعض المحققين ره ويؤيدها ما ورد في وقوع الانسان في البئر وما تقدم من الاخبار الواردة في غسل الميت الدالة على ان
المغسل يغسل يديه اولا ثم يكفن الميت فتأمل انتهى ويمكن المناقشة في دلالة وقوع الانسان في البئر بان النزح من البئر انما هو للنظافة
ودفع النفرة ولهذا نقول باستحبابه وفي دلالة غسل المغسل يديه بان يديه لو فرض نجسهما لطهرتا بالتبعية فلا وجه للتأييد بالا
مرين المذكورين ولعل الامر بالتأمل في كلامه اشارة الى ما بيناه ثم انه قال في ك وانما يتعلق به الحكم المذكور بعد البرد وقبل الغسل
الطهارة بالغسل وعدم تحقق انفصال الروح منه بالكلية قبل البرد ويدل عليه صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال مس الميت عند موته
وبعد غسله والقبلة ليس بها باس انتهى فحصر كلامه ره اختصاص النجاسة بما بعد البرد وحكي عن ظاهر المعتبر وصريح العلامة في
النهاية والشهيد ره والمحقق الثاني وابن سعيد وكاشف الالتباس والميسي والفخري خلافا للجماعة حيث ذهبوا الى انه ينجس بمجرد الموت
فيجب تطهير ملاقيه حتى لو كان ملاقاته في حال الحرارة وحكي هذا القول عن ظاهر العلامة في المنتهى وعن التذكرة والشهيد الثاني ره
وكاشف اللثام وصاحب الرياض ونسبه في الرياض الى ظاهر الاصحاب وفي عزيب عنه في مفتاح الكرامة ونظر فيه بعض المحققين بان نظر الى
انه ليس في كلام الاصحاب ما يظهر منه الاطلاق لانه لو فرض ظهوره فاما ان يحصل من الفتاوى او من معاقد الاجماعات ومعلوم ان الفتاوى
مختلفة واما معاقد الاجماعات فهي وان كانت مطلقة الا ان مصير جماعة ممن يدعي الاجماع الى الاختصاص بما بعد البرد يدل على ان كلامهم
في معقد الاجماع ليس مسوقا لاعطاء الاطلاق الا ترى ان منهم المعتبر والعلامة ره والشهيد وقد عرفت ان ظاهرهم اختصاص النجاسة
بما بعد البرد ثم انك قد عرفت حجة القول الاول مما اشار اليه صاحب ك وحكي عن الشهيد ره في الذكرى غير ذلك وهو انه لا يحصل الجزم
بالموت مع الحرارة وقد يتوهم التمسك لذلك بما في ذيل رواية ابن ميمون من التفسير بقوله يعني بعد البرد ولكنك خبير بسقوط ذلك
كله اما ما ذكره صاحب ك ره من عدم انقطاع تعلق الروح بالكلية فلان الحكم منوط بالموت لا بانقطاع تعلق الروح بالكلية واما ما حكي
عن الشهيد ره فلان المفروض ليس هو ما لو بقي مشكوك الموت حتى يكون قد تحقق موته لغة وعرفا ولهذا لم يقل احد كما عن الروض بعدم
جواز دفنه قبل البرد ومن هنا يعلم ان لا اثر لما ذكره في الحدائق من التوجيه لكلام الشهيد حيث قال انا لا نمنع الموت حال الحرارة وانما
نمنع انفصال الروح كليتها في تلك الحال وذلك لان الروح بعد خروجها من البدن يبقى لها الاتصال كاتصال شعاع الشمس بعد
غروبها بما اشرقت عليه فتلك اثار ذلك الاتصال باقية ما دامت الحرارة موجودة وبعد البرد ينقطع ذلك ويقطع بخروجها بجميع
متعلقاتها واثارها ولا منافاة انتهى لانه بعد تسليم تحقق الموت الذي علق عليه الحكم لا يبقى اثر لبقاء العلاقة مع ان المانع ان يمنع
كون ما نحن فيه من قبيل تعلق اشراق الشمس بعد غروبها بل هو من قبيل الحرارة الحاصلة من ايقاد النار تحت القدر بعد اطفائها مع
بقاء الحرارة واما ذيل رواية ابن ميمون فلا يصلح للتقييد لكون التفسير من الراوي نعم ما تمسك به صاحب ك من صحيحة محمد بن مسلم لا يخلو
من قوة ومثلها غيرها من الاخبار المعتبرة النافية للباس من حيث كونه شاملا للنجاسة ولوجوب غسل المس لكن ينافيها التوقيع المصحح

ما بينه

بانه ليس عليه الا الغسل الذي هو بحكم الحال الاان نقول ان البوفيج حاشية تلك الاخبار النافية للباس عنه ثم التخصيص بحكم بنفي الغسل
بالضم واثباته الغسل بالفتح لكن يشكل الحال بان صحيحة اسمعيل بن جابر قد تضمنت تقبيل الصادق ع ابنه اسمعيل بعد موته وقبل برده و
نفى الباس عنه بعد سؤال الراوي فيمكن ان يقرر عنه بان الراوي قال له جعلت فداك اليس لا ينبغي ان يمس الميت بعد ما يموت ومن مسه
فعليه غسل فاجابه بقوله اما بحرارته فلا باس انما ذلك اذا برد فيكون السؤال قرينة على ان مراده ع بنفي الباس انما هو نفي وجوب
الغسل دون نفي النجاسة ويكون في الرواية ح ارشاد الى ان تنجيس المكلف بدنه في غير حال العبادة ليس بمحرم بل ومر على هذه الجملة و
نقول ان سراية نجاسته مختصة بصورة الرطوبة ولا تحقق في التقبيل واما حجة القول الثاني فهي اطلاق رواية الحلبي ورواية
الاحتجاج ولكنها تندفع بان تلك الروايات افادت تنجس الملاقي مط وفي صحيحة محمد بن مسلم نفي الباس عن المس والقبلة عند الموت
وبعد الغسل وليس الباس في المقام الا عبارة عن التنجس فيكون مقيدة لتلك الروايات هكذا قيل وربما استشكل فيه بان
الباس قد يكون عبارة عن الحدث الموجب للغسل لكن خبير بانه يمكن بتقريب الاستدلال لما لا يرد عليه الاشكال المذكور فنقول
ان الباس كلي يصدق على الامرين وليس مشتركا بينهما لفظا فاذا وقع في حيز النفي افاد العموم في ارتفاعهما جميعا فلذ تنبيهات
الاول انهم اختلفوا في ان نجاسة الميت غير سارية او سارية فقد حكي الاول عن ابن ادريس ره والقائلون بالثاني اختلفوا
في كونها عينية محضة وهذا القول حكاه في الحدائق عن روض الجنان وفرع عليه انه على هذا ينجس ما يلاقي الميت برطوبة كان او
بيبوسة وتتعدى نجاسة ذلك الملاقي الى ما لاقاه برطوبة ثانيها انها عينية مع الرطوبة وحكمية مع اليبوسة قال العلامة ره في
فصل غسل الاموات من المنتهى لو مسه رطبا تنجس بنجاسة عينية لما ياتي من ان الميت نجس ولو مسه يابسا فالوجه ان النجاسة حكمية
فلو لاقى ببدنه بعد ملاقاته للميت رطبا لم يؤثر في تنجيسه لعدم دليل التنجيس وثبوت الاصل الدال على الطهارة انتهى ومراده بالنجاسة
العينية هي ما تتعدى الى ملاقيها وبالحكمية خلافه كما يكشف عنه قوله ره في التذكرة نجاسة الميت نجاسة عينية لانها تتعدى الى ما
يلاقيها على ما تضمنه حديث الصادق ع وتطهر بالغسل باجماع العلماء انتهى واراد بحديث الصادق ع صحيحة ابرهيم بن ميمون ومورد محل
الطهارة في عبارة المنتهى هو الثالث الذي هو ملاقي الملاقي فيجب غسل الملاقي للنجاسة الحكمية دون ملاقيه ثالثها انها عينية محضة
مع الرطوبة خاصة واما مع اليبوسة فلا اثر لها كغيرها من النجاسات حكاه في الحدائق عن المحقق الثاني ره وهو كما نص عليه
في جامع المقاصد حجة القول الاول ما تضمنه كلام ابن ادريس ره في السرائر حيث قال اذا لاقى جسد الميت من قبل غسله اناء ثم افرغ في ذلك
الاناء قبل غسله مايع فانه لا ينجس ذلك المايع وان كان الاناء يجب غسله لانه لاقى جسد الميت وليس كذلك المايع الذي حصل فيه
لانه لم يلاق جسد الميت وحمله على ذلك قياس وتجاوز في الاحكام بغير دليل والاصل في الاشياء الطهارة الى ان يقوم دليل قاطع
للعذر وان كنا متعبدين بغسل ما لاقى جسد الميت لان هذه نجاسات حكميات وليست عينيات والاحكام الشرعية نثبتها بحسب الادلة
الشرعية ولا خلاف ايضا بين الامة كافة ان المساجد يجب ان تنزه وتجنب النجاسات العينيات وقد اجمعنا بلا خلاف في ذلك بيننا على ان لمن غسل
الميت ان يدخل المسجد ويجلس فيه فضلا عن مروره وجوازه ودخوله اليه فلو كان نجس العين لما جاز ذلك وادى الى تناقض الادلة و
ايضا فان الماء المستعمل في الطهارة على ضربين ما استعمل في الصغرى والاخرى في الكبرى فالماء المستعمل في الصغرى لا خلاف بيننا انه طاهر
مطهر والماء المستعمل في الكبرى الصحيح عند محققي اصحابنا انه ايضا طاهر مطهر ومن خالف فيه من اصحابنا قال هو طاهر يزيل النجاسات
العينيات ولا يرفع به الحكميات فقد اتفقوا جميعا على انه طاهر ومن جملة الاغسال والطهارات الكبار غسل من غسل ميتا فلو نجس ما
يلاقيه من المايعات لما كان الماء الذي قد استعمل في غسله وازال الحدث به طاهرا بالاتفاق والاجماع اللذين اشرنا اليهما انتهى ورده المحقق
ره في المعتبر حيث قال قوله لان الحكم بنجاسة المايع قياس على نجاسة ما لاقى الميت قلنا هذا الكلام ركيك لا يصلح دليلا على دعواه بل
يصلح جوابا لمن يستدل على نجاسة المايع الملاقي لليد بالقياس على نجاسة اليد الملاقية للميت لكن احدا لم يستدل بذلك بل نقول لما اجمع
الاصحاب على نجاسة اليد الملاقية للميت واجمعوا على نجاسة المايع اذا وقعت فيه نجاسة لزم من مجموع القولين نجاسة ذلك المايع لا بالقياس
على نجاسة اليد فاذن ما ذكره لا يصلح دليلا ولا جوابا قوله لا خلاف في ان المساجد يجب ان تجنب النجاسات ولا خلاف ان لمن مس الميت
ان يجلس في المسجد ويستوطنه قلنا هذه دعوى عرية عن البرهان ونحن نطالبك بتحقق الاجماع على هذه الدعوى ونطالبك اين وجدتها
فانا لا نوافقك على ذلك بل نمنع الاستيطان كما نمنع من على جسده نجاسة ولا يصح اثبات الدعوى بالمجازفات قوله الماء المستعمل في الطهارة الكبرى

كتاب الطهارة

ظاهر ما ادعى ... لم يعلم ... مما استقصيناه من ملاقاة الميت طاهراً قلنا هذا الاطلاق ممنوع وتحقيق هذا ان ملامس الميت ينجس بدنه
نجاسة عينية ويجب عليه الغسل وهو طهارة حكمية فان اغتسل قبل غسل يده ينجس ذلك الماء بملاقاة يده التي لامس بها الميت اما لو غسل
يده ثم اغتسل لم يحكم بنجاسة الماء وكذا نقول في جميع الاغسال الحكمية فان الغسل من الجنابة طاهر وان كان الغسل يجب لخروج المني
وينجس موضع خروجه ولو اغتسل قبل غسل موضع الجنابة كان ماء الغسل نجساً للملاقاة لخروج النجاسة اجماعاً وكذا غسل الحيض يجب
عند انقطاع دم الحيض ويكون المخرج نجساً فلو اغتسلت ولما تغسل المخرج كان ماء الغسل نجساً ولو ازالته ثم اغتسلت كان ماء الغسل
طاهراً وكذا جميع الاغسال فقد بان ضعف ما ذكره المتأخر اللهم الا ان يقول ان الميت ليس بنجس وانما يجب الغسل تعبداً كما هو مذهب الشافعي وفيه
لكن هذا مخالف لما ذكره الشيخ ابو جعفر فانه ذكر انه ينجس باجماع الفرقة وقد سلم هذا المتأخر نجاسته ونجاسة ما يلاقي بدنه ولو قال انا
اوجب غسل ما لاقى بدنه ولا احكم بنجاسة ذلك الملاقي قلنا فيجوز استصحابه في الصلوة والتطهير به لو كان ماء ثم يلزم ان يكون الماء
الذي يغسل به الميت طاهراً مطهراً او ح فيجب غسل الثوب الملاقي لم يجوز استعمال الماء الملاقي لم قلتم ان يكون ملاقاته مؤثرة في الثوب
منعاً وغسلاً غير مؤثرة في الماء القليل وهو باطل انتهى واقول ـــــ قد فهم صاحب ك من كلام ابن ادريس ره انه لا يقول بتنجس
ملاقي بدن الميت لكن يجب غسله تعبداً او بتعبد الحدائق وهو مقتضى ظاهر قوله لا ينجس ذلك المايع وان كان الاناء يجب غسله حيث لم
يقل وانكان الاناء قد نجس وقد كان مقتضى المقابلة ذلك وكذا ظاهر قوله وان كنا متعبدين بغسل ما لاقى جسد الميت ومقتضى ما تقدم لا
بان المساجد يجب ان تجنب آه وح يتجه عليه ما اورده المصنف لم ابقولوا ولو قال انا اوجب غسل ما لاقى بدنه ولا احكم بنجاسة ذلك الملاقي
معنا ان الاجماعات المستفيضة على النجاسة التي من حكمها التعدي مع الرطوبة الى ما لاقاه بوسائط بل ادعى في المعتبر اطباق الامامية على
نجاسته نجاسة عينية كغيرها من الميتات بل هو ره في باب ما يحل من المعتبر حكى عن نهاية الشيخ ره عدّ الانفحة واللبن والبيض اذا اكتسى
الجلد الفوقاني من جملة ما يحل اكله من الميتة ثم قال قال محمد بن ادريس اما اللبن فانه نجس بغير خلاف عند المحصلين من اصحابنا لانه
مايع في ميتة ملامس لها وما اورده شيخنا في نهايته رواية شاذة مخالفة لاصول المذهب لا يعضدها كتاب الله ولا سنة مقطوع بها
ولا اجماع ودليل الاحتياط يقتضي ما ذكرناه هذا كلامه ره وتعليله بانه مايع ملامس للميتة يجري في المقام الا ان يقال بانه يفرق بين
ميت الادمي وميتة الحيوان وكلامه هنا في الادمي وما ذكره بالنسبة الى اللبن انما هو في ميتة الحيوان بخلاف القول الثاني اطلاق معقد
الاتفاق في كلام المصنف في المعتبر حيث قال الميتات مما له نفس سائلة نجسة وهو اجماع الناس والخلاف في الادمي وعلماؤنا مطبقون على
نجاسته نجاسة عينية كغيره من ذوات الانفس السائلة انتهى فانه بعد ثبوت نجاسة العينية مط فيتعدى في صورة كون الملاقاة برطوبة او يبوسة
ولاطلاق صحيحة الحلبي وصحيحة ابراهيم بن ميمون المتقدمتين قال في ك بعد ذكرهما واطلاق الروايتين يقتضي تعدي نجاسته مع الرطوبة و
اليبوسة انتهى وكذا اطلاق روايتي الاحتجاج واجيب عن الاول بما تقدم الاشارة اليه من وقوع الخلاف العظيم بينهم مضافاً الى ما قيل
من ان الخلاف والحكم بالسراية مع اليبوسة انما حدث في زمان العلامة ره فما بعده واما المتقدمون فقد اطلقوا نجاسة الميت من الانسان
وغيره واما الحكم بسراية نجاسته انما هو المقرر عند الفقهاء ره وعند المتشرعة من عدم سراية النجاسة بقول مطلق الا بواسطة الرطوبة
وان ما ذكره المصنف ره من دعوى الاجماع على النجاسة العينية انما اراد به ما يقابل النجاسة المعنوية كالجنابة مثلاً كما هو محل البحث ويدل كلامه الذي
قدمنا حكايته وعن اطلاق الصحيحين بما ذكره المحقق البهبهاني ره معلقاً على قول صاحب ك واطلاق الروايتين آه بقوله ليس كذلك لان مقتضاهما
وجوب غسل الشيء الذي اصاب الثوب وازالته بالماء فيكونان ظاهرتين في الرطوبة وما يسري الى الثوب ويتصل به مما يدل على ذلك بالصراحة ما
في الرواية الاخرى ان كان غسل فلا تغسل ما اصاب منه ثوبك وان كان لم يغسل فاغسل ما اصاب ثوبك منه انتهى وحكى مثله عنه في شرح
المفاتيح والوجه في ذلك ان الضمير المجرور في قوله ع يغسل ما اصاب الثوب منه يعود الى الميت ومعلوم انه مع اليبوسة لا يصيب الثوب
من الميت شيء فينحصر الامر في صورة الرطوبة واما على روايتي الاحتجاج فبانهما قاصرتان سنداً بل ودلالة لضعف استفادة مثل
الحكم المذكور من مثل هذه الاطلاقات الواردة في كثير منها في كثير من النجاسات مع عدم عمل احد منهم شيئاً من ذلك فيها وما ذاك
الا لانهم فهموا انها مبنية على مقدمات مطوية معلومة لديهم من قاعدة كل يابس زكي ونحوه فيراد الامر بالغسل مع اجتماع شرايط
النجاسة خصوصاً مع عدم كون السؤال فيها عن شيء من امر الرطوبة واليبوسة بل المراد معرفة حكم ذلك الحيوان اسلاماً من جهة نفسه ولا استدلال
بهذه الاطلاقات ح على ذلك انما هو على ما لم تسق لبيانه وهذا البيان قد لخصه في الجواهر ويؤيد ما ذكرنا معلومية قاعدة كل

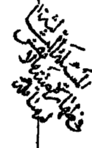
يا ابن بكير ما حققه الشهيد في الحكم الخامس عشر من احكام النجاسات في الذكرى بقوله لا يبعد الحاق الميت مع اليبوسة وهو منصوص في الكلب والخنزير
والكافر وفي المرسل عن ابي عبد الله عليه السلام اخشى ايبابه وهو المنكر وعلى ابن حمزة على الوجوب فانه قال يا ابن بكير اما الميت فقبل غسله بالتعدي
لعموم قوله الصحيح فاغسل ما اصاب ثوبك منه وزاد الانفصال دليل العموم وكذا الميتة لمرسل يونس عن ابي عبد الله عليه السلام في مس شيء من السباع
او الثعلب او الارنب حيا او ميتا يغسل يده والتسوية بين الحي والميت يشعر بالاستحباب لطهارة المذكورات في حال الحياة وحملها على اليبوسة
للفرق مع الموت والرطوبة قطعا وفي المبسوط في ط بعد اطلاقه نجاسة الثوب الملاقي للميت قال كل نجاسة اصابت الثوب او البدن وكانت
يابسة لا يجب غسلها وانما يستحب مسح اليد بالتراب او نضح الثوب وعن الكاظم عليه السلام في الثوب يقع على حمار ميت ايصلي فيه لا باس قال ثم
كل ميت يقع عليه الثوب ينظره ويصلي فيه وعلله في التهذيب بعد صيرورته عظما بعد سنة لقول الصادق عليه السلام في عظم الميتة اذا جاز عليه سنة
فلا باس وكل هذا يشعر بعدم النجاسة باليبوسة انتهى حجة القول الثالث على ما ذهب اليه العلامة ره في المنتهى من ان النجاسة الحاصلة من
ملاقي الميت عينية متعدية ان كانت الملاقاة برطوبة وحكمية غير متعدية مع اليبوسة ما اشار اليه طي ما قدمنا حكايته من ان الميت نجس
بالاجماع فيتعدى نجاسته الى ملاقيه ولقد امر الصادق عليه السلام بغسل ملاقيه في صحيحة ابراهيم بن ميمون لكن الملاقي برطوبة اذا لاقاه ثالث لزم الشنيع
من الحكم بوسط الرطوبة والملاقي بيبوسة اذا لاقاه ثالث فلو رطبا حصل الشك في سراية النجاسة اليه فيبقى هناك حكم اصالة
الطهارة في كل ما شك في نجاسته ويعلم ضعفها من بعض ما تقدم وما سيمر عليك انشاء الله تعالى حجة القول الرابع ان ظاهر صحيحتي الحلبي
وابراهيم بن ميمون وجوب غسل ما لاقى الثوب مع رطوبة متعدية من الميت اليه فلا يجب غسل ما لاقاه مع يبوسته ما الاصل السليم
عما يدل على التعدي من دون رطوبة في احد الملاقيين عند اطلاق هاتين الصحيحتين في اطلاق روايتي الاحتجاج ومرسل يونس المتقدم
في كلام الشهيد وقد عرفت ظهور الصحيحين في اصابة الثوب برطوبة من جسد الميت مع انه لو سلم الاطلاق فيهما فهو مقيد بما هو مركوز في
اذهان المتشرعة من اعتبار الرطوبة في التاثير ومن هنا يعلم ضعف التمسك باطلاق روايتي الاحتجاج مضافا الى ضعف السند
فيهما وضعف التمسك بمرسل يونس مضافا الى ان مقتضاه لو عمل به نجاسة السباع والثعلب والارنب في حال حياتها ولا نقول بها
وقد تبين من جميع ما ذكرناه ان المختار هو القول الاخير اكمال قال في جامع المقاصد في بيان معنى النجاسة الحكمية ان اقسامها
ثلثة الاول ما يكون المحل الذي قامت به معها طاهر الا انه ينجس الملاقي له ولو بالرطوبة ويحتاج زوال حكمها الى مقارنة النية لما لها الثاني
ما لا يكون له جرم ولا عين يشار اليها وينجس الملاقي له مع الرطوبة كالبول اليابس في الثوب الثالث ما يقبل التطهير وهو بدن الميت فيقابلها
العينية بالمعاني الثلثة انتهى وحكي في الجواهر عن غير واحد اطلاقها على اربعة معان ثلثة منها ما عرفت ورابعها انها قد تطلق ويراد
بها ما حكم الشارع بتطهيرها من غير ان يلحقها حكم غيرها من النجاسات ثم قال ويقابلها العينية في الاطلاقات الاربعة ويستفاد
من كلامه ان من جملة ما وقع فيه التعرض للاطلاقات المذكورة الايضاح وروض الجنان وفوائد القواعد ثم قال وقد عرفت ان
الاقوى عندنا انها حكمية بمعنى قبولها التطهير واحتياجها الى النية وعينية بمعنى تعدي النجاسة منها الى ما يلاقيها برطوبة وكذا ما لاقى ما يلاقيها
كذلك انتهى التنبيه الثاني ان المحدث الكاشاني ره اخرج نجاسة الميتة والميت عن معناها المتعارف والمقتضي بنجاسة الملاقي وجعلها
عبارة عن الخبث الباطني قال في المفاتيح واستدل للثالث يعني نجاسة الميت بالحسن عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت قال يغسل ما اصاب
الثوب ولا دلالة فيه لامكان ان يكون المراد منه ازالة ما اصاب الثوب مما على الميت من رطوبة او قذر بقرينة ما يدل على ذلك كما في الرواية
الاخرى ان كان غسل فلا تغسل ما اصاب ثوبك منه وان كان لم يغسل فاغسل ما اصاب ثوبك منه فانه لو كان نجس العين لم يطهر
بالتغسيل ثم ان لاصحابنا يفرقوا بين ميتة الادمي قبل غسله وغيره وهو كذلك والمستفاد من بعض الاخبار عدم نجاسة الميتة مطلقا
ولا بعد فيه لان معنى النجاسة لا ينحصر في وجوب غسل الملاقي كما ياتي بيانه في حكم نجاسة الكافر انتهى وقال هناك بعد دعوى الاجماع على نجاسة
الكافر غير اليهودي والنصراني والمجوسي والاستدلال عليها بقوله تعالى انما المشركون نجس وكذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون ما نصه
والاكثر على نجاسة الفرق الثلث ايضا لاشراكهم في الشرك وفيهم ورد تعالى الله عما يشركون وللصحاح المستفيضة خلافا للقديمين لقوله
تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وهو شامل لما باشروه وللصحاح المستفيضة وعكس جماعة الاولين وخص الادلة الصريحة بالجنب وحمل
الثاني على التقية لكن حمل الصحاح الاولى على الكراهة اولى لدلالة الحسان عليها بل المستفاد من اكثر النصوص ان الامر باجتنابهم انما هو لتلبسهم بالخمر
والخنزير ولحم الخنزير وفي الصحيح عن مواكلة المجوسي فقال اذا توضأ فلا باس والمراد غسل اليد وفي هذه الاخبار دلالة على ان معنى نجاستهم خبثهم الباطني

كتاب الطهارة

لا وجوب غسل الملاقي وفي كثير منها جواز استرضاع اليهودية والنصرانية مع شدة علمه ليكون في الطهارة فتأمل ولهذا ذهب اليه المحدث الكاشاني
من حمل اخبار النجاسة في الميت ونحوه مما ذكره على بحريها الخبث الباطني دون المحض الشرعي والموجب لغسل الملاقي لا برطوبة من جهة من تغير ما اتراقوا منه
وكيف كان فالاخبار المتقدمة ظاهرة في وجوب غسل الملاقي للميت وهو مقتضى النجاسة والظاهر منشأ الشبهة عنده هو انه لو كان نجسا لما قبل التطهير
بالغسل كما يدل عليه ما ذهب اليه من عدم نجاسة الانسان بالموت اذ لو كان نجسا لما قبل التطهير كسائر النجاسات ذاتا وعارضه جماعة من الاصحاب
منهم العلامة في المنتهى والشهيدان في الذكرى والروض بانه لو لم يكن نجسا لما امر بالغسل وعينه انه يمكن ان يكون الغسل للنجاسة الحكمية كنجاسة
بدن الجنب والحائض بالجنابة والحيض لا العينية بل هذا هو الظاهر من الاخبار المتقدمة في باب غسل الجنابة الدالة على ان العلة في غسل
الميت انما هي خروج النطفة التي خلق منها حال الموت فهو جنب ولذلك امر بتغسيله غسل الجنابة والجواب الحق انما هو المنع من كون النجاسة و
الطهارة منحصرة في قاعدة بل هي تابعة للدليل الشرعي وليس للعقل فيها من سرح فلا منافاة بين كون نجاسة الميت بعد البرد وقبل الغسل
كسائر النجاسات العينية وان كان تطهيرها يقع بالغسل وغيرها لا يقبل التطهير الا بالمطهرات الآتية الا ترى ان العصير انما يطهر بالبعض
دون غيره والآلات النزح وجوانب البئر تطهر عندهم بتمام النزح والاناء الخمر وانا انما بانقلابها ونحو ذلك فالاستبعاد المذكور مدفوع بما
ذكرناه وبالجملة الظاهر من الاخبار ان نجاسة الميت بعد برده وقبل التطهير بالغسل كغيره من ... انتهى وهو جيد التنبيه
الثالث انه قال جماعة ينبغي استثناء المعصوم والشهيد من الميت الادمي المحكوم بنجاسته وكذا من شرع له تقديم الغسل على موته كالمرجوم اذا
اغتسل ومثله من وجب عليه القتل قودا بل مثله ايضا مطلق المحدود وان لم يكن الحد خصوص الرجم على قول وهذا الاستثناء خيرة صاحب الجواهر
وحكاه عن كشف اللثام واستدل له في المعصوم بالاصل ... وبكلام الصيقل وابن عبيد هل اغتسل امير المؤمنين ع حين غسل رسول
الله ص عند موته فقال النبي ص طاهر مطهر ولكن امير المؤمنين ع فعل وجرت به السنة وحكى بعضهم مثل ذلك في الزهراء البتول و تيم
في غيرها من المعصومين بعيد القول بالفصل مع القطع بالاشتراك في علة ذلك وفي الشهيد لظهور ما دل على سقوط الغسل له في عدم نجاسته
بهذا الموت كما ابناه ويعطيه ... شانه بل لم يجعل عز وجل موته موتا فقال ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم
يرزقون وفيمن شرع له تقديم الغسل بوجهين احدهما لظهور ما دل على مشروعية تقديم الغسل في جريان احكام الغسل المتأخر عليه التي منها
عدم النجاسة ولا استبعاد في ذلك بعد ان تقدم مثله كما تقدم البحث عنه في احكام الاموات وثانيهما اختصاص ما دل على التنجيس ...
واطلاق بعض معاقد الاجماع عن تناول مثل هذه الافراد بل قد يدعى ظهور النصوص والفتاوى في غيرها سيما الاخيرين ممن شرع تغسيله بعد
موته او لم يشرع هو انا بر وقال في احكام الاموات من الجواهر عند قول المصنف وكل من وجب عليه القتل يؤمر بالاغتسال قبل قتله ثم لا يغسل
بعد ذلك ما نصه والاصل في هذا الحكم ما رواه الكليني بسند ضعيف جدا عن مسمع بن كردين عن ابي عبد الله ع قال المرجوم والمرجومة يغسلان
ويحنطان قبل ذلك ثم يرجمان ويصلى عليهما والمقتص منه بمنزلة ذلك يغسل ويحنط ويلبس الكفن ثم يقاد ويصلى عليه ورواه الصدوق ره مرسلا
عن امير المؤمنين ع والشيخ ره باسناده عن محمد بن يعقوب وباسناد ثان عن ارسال وغيره لكن في يب يغتسلان من الاغتسال بخلاف ما في الكافي فان
فيه يغسل بالتشديد مع البناء للمجهول وكيف كان فلا اشكال فيما تضمنه من الحكم بالغسل قبل الموت وان ضعف السند لانجباره بفتوى الاصحاب من غير
خلاف يعرف كما اعترف به في المعتبر ... الحاق مضافا الى الرواية المذكورة بما في الفقه الرضوي وان كان الميت مرجوما بدئ بغسله وتكفينه و
تحنيطه ثم يرجم بعد ذلك وكذلك القاتل اذا اريد قتله قودا بل زاد فيها دعوى الاتفاق من الاصحاب عليهما ... على مضمون الروايتين ثم انه قال فيها
الظاهر من الخبرين المتقدمين هو كون هذا الغسل الذي فيهما مشتملا على الاغسال الثلث وانه غسل الاموات قد امر بتقديمه وان كان حيا بدليل
التحنيط والتكفين بعده واحتمل في الروض الاكتفاء بغسل واحد لكونه حيا وذلك الغسل مخصوص بالاموات ولان الامر لا يقتضي التكرار و
اتمام الغسل ... لذلك للامتثال وقال في الجواهر ان ظاهر النص او صريحه كالفتوى بل صرح به جماعة ان هذا الغسل غسل ميت فتعتبر فيه جميع
ما يعتبر فيه من الاغسال الثلاثة مع مزج الخليطين في الاثنين منها ونحو ذلك من غير خلاف اجده فيه سوى العلامة في القواعد فتبعه من تاخر
عنه حيث استشكل في وجوب الثلاثة وعلله بعضهم باصالة البراءة وان المعهود الوحدة في غسل الاحياء وباطلاق الامر بالاغتسال في النص و
فيتحقق مع الوحدة وضعف الجميع واضح وكذا الاشكال في الاجتزاء به عن الغسل بعد الموت وانه يرتفع النجاسة الحاصلة بسبب الموت
في غيره وكذا سائر ما يترتب على غسل الميت من عدم وجوب الغسل بالمس ونحوه ولا وجه للاستبعاد لذلك من حيث تقديم الغسل على سبب النجاسة
بعد فرض ثبوته من النص ... في الاحكام الشرعية ... بعضهم بما يحكى في غيبة ... من خبر محمد بن مسلم

في النجاسات

النقه عن ابي جعفر ان رجلا اتى امير المؤمنين ع فقال ان ابني نبيت فطهره الان تكر لذ يجز لها ما حلول جميع ضيق عليه يفتر فقال الوامير
المؤمنين ع لم لا تغتسل قال قد اغتسل بما هو صنو طاهر الى يوم القيمة قال خلية المشائخ فيه بعيد ظهوره فيما نحن فيه من نقاء التغسيل مع كان
مكلف فيها فتامل لم اجده ولتحقيق المقام انما في الاول انه المعصوم فهو انه لا اشكال في طهارته وانه نقيه شار عن طرق الطهارة عليه وان
الدليل على ذلك من اخبارنا الا انه بعيد لا خلاف بل هو من مقتضيات المذهب وضروريانه وما استدل به بعض الجواهرية من كاشف الصيقل
وما ورد في خصوص الزهراء سلام الله عليها يقتضي به عدم القول بالفصل من جهة تلك الا ان ذلك فلا باس به الا ان تمسك به من الاصل المقرر
بوجوه ابين علم لا ان الوجوه اللاحقة بهو استصحاب الطهارة في حال الحيوة واصالة الطهارة في الاشياء واصالة البرائة وكيف واصالة البرائة
من غسل الملاقي ولا يعارض شئ منها اطلاق اخبار المستفيضة بل المتواترة الدالة على نجاسة الميت بالموت فانها المرجع لو فرض الشك بدون
الاصول واما في الثاني اعني الشهيد فهو انه لما ذكره من ظهور ما دل على سقوط الغسل له في عدم نجاسته به بالموت اكراما وتعظيما له من
الله تعالى ممنوع ولا دلالة له في سقوط تغسيله على طهارته بعد ان من لا يسمى بطهور به لا يجب عليه غسل يده اصلا واطلاق الاخبار الناطقة
بنجاسة الميت بالموت شامل للمورد واضعف من ذلك قول بانه يحيل عن وجل انه موت فقال ولا تحسبن الاية فيه ان ذلك الموت حالة
الحيوة ولا اساس لها ولا مناسبة به فهو والروح من هذا البدن العنصري الذي عليه مدار نجاسته وعدم نجاسته واما في الثالث اعني من
شرع له تقديم الغسل فهو انا لا نسلم ان هذا الغسل غسل ميت قدم والذي دل عليه الاتفاق مواتر المعتصر منه او المرجوم يجب ان
يغتسل ويتحنطوا ويكفن ثم اذا على ذلك الا انه على الكلام المتقدم في المعتبر حيث قال قال الشيخان من وجب عليه القود او الرجم امر بالاغتسال
والتحنط ثم يقام عليه الحد ولا افهما ابنا بابويه في ذلك وزادا تقديم الكفن على القتل ايضا ثم ذكرا سندا الى الشيخ ره في حياته بسم المتقدم
وضعفها ثم قال غير ان الخمس افتوا بذلك ولا اعلم لاصحابنا فيه خلافا انتهى واما كون الغسل ثابتا مع الخلطين فهو تفسير جماعة من المتاخرين
ومتاخريهم وليس امرا متفقا عليه كما عرفت فنقل الخلاف من العلامة ره والشهيد الثاني ره وجماعة وكذا كونه غسل ميت قدم فان اجتهاد
من بعضهم ويشعر ببعض الجهات ما صاحب الحدائق ره حيث قال في ذيل البحث عن ان من قتل رجوما او قصاصا من يجب عليه غسل الميت
الا ان ما صرحوا به مجملا فان غاية ما دلت عليه الرواية ما يسبقه مع مخالفتها لمقتضى القواعد من سقوط الغسل بعد الموت يعني تغسيله
ثانيا واما ما عداه فان كون هذه الامور مترتبة على الغسل مقدما ممنوع لما عرفت ثم قال وقد وافقنا في هذا المقام في الذخيرة مع اتفاقه
الرة لصاحب المدارك فالبا في اقوال وفي وجوب الغسل بمس الميت بعد الموت تردد وتنظر العلامة ره في المنتهى ايضا وعن ابن ادريس ره انه اوجب الغسل بمسه ايضا
ولكنه مع ذلك يرى التلازم بين سقوط الغسل وبين الطهارة فكانه اراد منع ما حكى سقوط الغسل لمس الخرعن الطهارة فانه ره قال في باب
غسل الميت فلو اقول ولا يجب الغسل بعد موته لقيام الغسل المتقدم مقام الغسل المتاخر عن الموت لاعتبار ما يعتبر فيه ولانه لو وجب لنجاسته
على النجاسة لان الشارع بالغسل وحكم بالتطهير بعده وقد ورد القران وليست نجاسة الميت عينية محضة والا لم يطهر فعلم من ذلك ان
تقديم الغسل يمنع من الحكم بنجاسته بعد الموت بسقوط غسله بعده وما ذلك الا لعدم النجاسة ثم قال القول لا ريب في صحة هذا الكلام بعد ثبوت
النص والقول بما دل عليه الا انه مشكل لما قدمنا سابقا في بحث غسل المس من ان هذه الرواية معارضة بجملة من الاخبار الصحيحة الصريحة ولا تبلغ
في تخصيصها ولكن اجماعهم على الحكم المذكور قديما وحديثا سد النزاع فيه انتهى فان مراده بالحكم المذكور الذي لم يطلع عليه هو انه لا يغسل المحدود
او المقتص منه ثانيا بعد موته ولزوم الطهارة لعدم التغسيل ثانيا من قبيل الواضح عنده المسلم بين الفقهاء في نظره وهو عندنا محل تامل
فان الاحكام التعبدية لا تنال بالحدس والتخمين وقد عرفت المنع من كون هذا الغسل ولو سلمنا ذلك قلنا ان غسل الميت المجعول موضوعا
في الادلة الدالة على انه يطهر بعد الغسل ينصرف الى الفرد المتعارف منه وهو ما بعد الموت لا ما اوجد قبله هذا واما ما استدل به ثانيا من
انصراف الاخبار الدالة على التنجيس الى غير الشهيد فهو دعوى عارية عن الدليل لان الانصراف موقوف على غلبة استعمال اللفظ في شئ فيفرغ
عليه ويصير متبادرا من اللفظ يتبادر اطلاقا كما اعترف به هو ره في غير هذا المقام فلا يكفي كون شئ من الافراد اغلب وجودا في انصراف
اللفظ ولا اقل من الشك في الانصراف وقد حققنا في الاصول ان المطلق اذا شك في كونه منصرفا وغير منصرف لزم حمله على الاطلاق لكونه
المعنى الحقيقي لاصالة الحقيقة الذي يجب حمل اللفظ عليه بقي الكلام في التاييد برواية محمد بن قيس الذي قال فيه انا في غيبة منه فنقول ان ظاهرها هو ان الحاج
لم يغتسل قبل الرجم ومع هذا دفنه بغير غسل فلا ينطبق على المطلوب **المسئلة الثالثة** ان ميتة ما لا نفس له سائلة طاهرة وقال في
المعتبر اجمع فقهاؤنا واكثر علماء الجمهور على ان ما لا نفس له سائلة لا ينجس بالماء بموته وما لا ينجس بموته لا ينجس ما لاقاه انتهى وقال في المنتهى اتفق



علمائنا

كتاب الطهارة

علمائنا على ان ما لا نفس له سائلة من الحيوانات لا ينجس بالموت ولا يؤثر في نجاسة ما يلاقيه انتهى ولكن ربما وقع خلاف شاذ في بعض منها
قال الشيخ ره في النهاية كل ما ليس له نفس سائلة من الاموات فانه لا ينجس الثوب ولا البدن ولا الشراب اذا وقع فيه سوى الوزغ والعقرب وفي لف عن
ابن البراج انه قال اذا اصاب شيئا وزغ او عقرب فهو نجس ووافقهما ابن حمزة ره في الوسيلة وسلار في المراسم حجة القول الاول وجهان احدهما
الاصل ومن تمسك به الشيخ ره في ف حيث قال الاصل طهارة الماء والحكم بنجاسته بهذه الاشياء يحتاج الى دليل انتهى والاصل يتعين بالخبر وثانيهما
الاخبار منها موثقة عمار عن الصادق ع انه سئل عن الخنفساء والذباب والجراد والنملة وما اشبه ذلك يموت في البئر والزيت والسمن و
شبهه فقال كل ما ليس له دم فلا باس به ورواية حفص بن غياث عن جعفر بن محمد ع قال لا يفسد الماء الا ما كانت له نفس سائلة ورواية ابن مسكان
قال قال الصادق ع كل شيء يسقط في البئر ليس له دم مثل العقارب والخنافس واشباه ذلك فلا باس به ومرفوعة محمد بن يحيى عن الصادق ع
قال لا يفسد الماء الا ما كان له نفس وعن قرب الاسناد عن عبد الله بن الحسن عن جده علي بن جعفر انه سال اخاه موسى ع عن العقرب والخنفساء
واشباه ذلك يموت في الجرة والدن يتوضأ منه للصلوة قال لا باس وموثقة ابي بصير او صحيحته عن الصادق ع قال سئلته عن الذباب يقع في
الدهن والسمن في الطعام فقال لا باس وهذه الاخبار بعد انضمام بعضها الى بعض وفيها ما اشتمل على اعطاء القاعدة في الطهارة للبين و
من كون الحيوان ليس له دم او ليس له نفس كان فيها ما اشتمل على بعض ما حكم به الشيخ ره وابن البراج بنجاسته تعطي ثبوت القول الاول المشهور و
لا يضر اطلاق الدم الشامل وغيره والنفس الشاملة للسائلة وغيرها لانصراف اطلاقهما الى السائل مضافا الى ما في بعض الاخبار المصرح بحلها
من الاشتمال على الدم الغير السائل كالذباب ثم انها من جهة كثرتها وتعاضد بعضها ببعض تستغني عن صحة السند في خصوص اشخاصها وانها مضافا
الى الشهرة العظيمة والاجماعات المنقولة التي منها ما عرفت ومنها ما في ف حيث قال فيه ما لا نفس له سائلة كالذباب والخنفساء والزنابير وغير
ذلك لا ينجس بالموت ولا ينجس الماء والمائع الذي يموت فيه ثم نقل اقوال العامة ثم قال دليلنا اجماع الفرقة انتهى ومنها ما في الغنية من قوله واما ما
لا نفس له سائلة كالذباب والجراد فلا ينجس الماء بموته فيه بدليل الاجماع وظاهر كلام السيد ره ايضا في الناصريات دعوى الاجماع فان فيها ما
مختصره كل حيوان ليس له دم سائل فانه لا ينجس بالموت ولا ينجس الماء وهذا صحيح عندنا ان كل ما لا نفس له سائلة كالذباب والجراد والزنابير
وما اشبهها لا ينجس بالموت ولا ينجس الماء اذا وقع فيه قليلا وابو حنيفة وافقنا في هذه المسئلة وكذا مالك وللشافعي قولان قال في القديم
انه لا ينجس الماء وفي الجديد انه ينجس انتهى ومثله كلام العلامة ره في التذكرة فانه قال فيها وان لم يكن ذا نفس سائلة فعندنا انه طاهر ولا
ينجس ما يقع فيه من الماء وغيره وبه قال ابو حنيفة ومالك واحمد والشافعي في احد القولين انتهى حجة القول الثاني اما على نجاسة الوزغ
فهو ما استظهره بعضهم من انه مبني على حكم الشيخ ره بنجاسته عينا وانه عنده كالكلب واما نجاسة العقرب فقد نقل العلامة ره في لف
الاستدلال عليها برواية ابي بصير عن الباقر ع قال سئلته عن الجنب يقع في الماء ايتوضأ منه قال نعم لا باس به قلت فالعقرب قال ارقه واجاب
عنها بانها غير دالة على ذلك لجواز استناد الاراقة الى وجود السم في الماء لا الى نجاسة العقرب واستجوده في الحدائق بعد نقله ثم قال
ويمكن تاييد ذلك ايضا بجواب عمار رواه سماعة في الموثق قال سئلت الصادق ع عن جرة وجد فيها خنفساء قد ماتت قال القه وتوضأ منه وان كان
عقربا فارق الماء وتوضأ من غيره قلت لا ريب في ان السم لا يسري من العقرب الى الماء الذي مات فيه وقد جربنا ذلك لكن عامة الناس
لا يتفطنون لذلك فيتنفرون ويتوحشون من ذلك لاحتمال سراية السم فيمكن ان يكون الامر بالاراقة لدفع الوحشة مع انه لا حاجة بنا
الى حمل الاخبار وتاويلها فيكفينا عدم صلاحية الروايتين المذكورتين لمعارضة تلك الروايات المؤيدة بالشهرة والاجماعات المنقولة
فقد تبين مما بيناه ان الحق المعول عليه هو القول الاول تتميم نذكر فيه امرين الاول انك قد عرفت ان المعيار في نجاسة ميتة الحيوان و
طهارتها انما هو كونه ذا نفس سائلة وكونه غير ذي نفس وقد عرفت الاجماعات المنقولة على اختصاص كل من الحكمين بشيء من القسمين و
هذا اعم من ان يكون الحيوان بريا او بحريا فكما يجري الحكم في البري كذلك يجري في البحري وقد صرح العلامة ره في التذكرة بان الحكمين في قسمي
الاول يجريان في قسمي الثاني ايضا قال فيها حيوان الماء المحرم مما له نفس سائلة اذا مات في ماء قليل نجس عند الانفعال القليل بالنجاسة
وبه قال الشافعي وقال ابو حنيفة لا ينجس لانه يعيش في الماء فلا ينجس بموته فيه كالسمك ويبطل بالفرق وما لا نفس له سائلة كالضفدع
لا ينجس به الماء القليل وبه قال ابو حنيفة خلافا للشافعي انتهى ولكن قال الشيخ ره في ف اذا مات في الماء القليل ضفدع او ما لا يؤكل
لحمه مما يعيش في الماء لا ينجس الماء وبه قال ابو حنيفة وقال الشافعي اذا قلنا انه لا يؤكل لحمه فانه ينجس دليلنا ان الماء على اصل الطهارة والحكم
بنجاسته يحتاج الى دليل وروي عنهم ع انهم قالوا اذا مات فيما فيه حيوته لا ينجسه وهو يتناول هذا الموضع ايضا انتهى فيستفاد منه ان ميتة

الحيوان البحري سواء كان ذا نفس سائلة او غيره طاهرة ولم يوافقه في هذا المعيار احد من اصحابنا لكون الفرق المحكي عن المذكورين عندهم مدار العنوان بين البري ثم كون الحيوان ذا نفس وكونه غيره ولذا ترى المصنف في المعتبر حكى العبارة المذكورة واختار التنجيس بما له نفس من الحيوان المائي كالتمساح واحتج بانه حيوان له نفس سائلة فكان موته منجسا ولولا ان الكبرى الكلية من المسلمات لم يكن له الاستدلال على هذا الوجه وقد عرفت عبارة التذكرة الظاهرة في دعوى الاجماع ولهذا قال الفاضل الاصبهاني في كشف اللثام معترضا على الشيخ ره حيث قال و ظاهر الخلاف طهارة ميتة الحيوان المائي ويجوز بناؤه على الغالب انتهى واما الرواية التي استند اليها فقد قال في الحدائق بقوله ما نقله الشيخ ره عنهم من الرواية لم نقف عليها في شيء من كتب الاخبار ولا نقلها غيره فيما اعلم ثم قال وقد اعترضه بذلك ايضا بعض افاضل المحققين من متاخري المتاخرين فقال واما الرواية فلم نجدها في موضع مسندة حتى ينظر في صحتها وضعفها انتهى لكن ينبغي هنا منع ومع ذلك يتجه ما تمسك به الشيخ ره من الاصل نظرا الى ان ما له نفس معقد الاجماعات المنقولة والاخبار الدالة على نجاسة ميتة مطلق ينصرف الى الافراد المتعارفة الشائعة فيكون ما عداها مما يشك في ثبوت حكم النجاسة له فلا محيص عن ترجيح اصالة الطهارة وعلى هذا ينبغي ما ذكره في ذيل الكلام بقوله وبالجملة فان قول الشيخ ره بالنظر الى ما ذكرنا من عدم شمول الاخبار المتقدمة لمثل هذه الافراد النادرة لا يخلو من قوة انتهى ولكن قد ذكرنا مكررا ان الانصراف يتبع غلبة الاستعمال دون مجرد غلبة الوجود والتي نسلمها دعوى غلبة استعمال ما له نفس في خصوص البري ولا اقل من الشك في حصول سبب الانصراف فيبقى الاطلاق على حاله كما حققناه في الاصول ونبهنا عليه في موارد من هذا الكتاب مضافا الى ان معقد اجماع التذكرة هو خصوص البحري وقد عرفت استدلال المصنف في المعتبر على تنجيس الحيوان البحري كالتمساح بانه مما نفس له سائلة مضافا الى انه قرينة على ان ما له نفس في معقد الاجماع على نجاسته بقول مطلق هو ما يعم البري والبحري جميعا ويمكن ح جعل معقد الاجماع قرينة على ما في الاخبار ولو تنزلنا عن هذا كفانا الاجماع فالمختار هو القول بنجاسة ما له نفس سائلة وان كان بحريا

الثاني انه لا اشكال في حرمة استعمال الميتة فيما كانت الطهارة شرطا فيه من الاكل والشرب ونحوهما بل قد يقوى حرمة الانتفاع به كما حكي التصريح به عن جمهور الاصحاب نعم عن التذكرة والمنتهى التردد فيه بالنسبة الى اليابس لكن فيهما ان المنع اقرب كما عن الشهيد التصريح لكن عن شرح المفاتيح للمحقق البهبهاني انه ليس محل خلاف وان وقع في الذخيرة نوع تردد فيه وليس بجيد انتهى قال في الجواهر بعد نقله وهو كذلك لاطلاق الادلة الا انه لا يترتب عليه فساد العبادة فيما لو اتخذ منه مثلا حوضا يسع ازيد من كر فتوضأ منه كما صرح به في القواعد وكشف اللثام لان المحرم عليه جعل الماء فيه لا افراغه نعم لو قلنا بوجوب الافراغ عليه وباقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده وكان الوضوء ضدا اتجه الحكم بالفساد كما انه يتجه الفساد لو استعمله في نفس العبادة فيما لو ارتمس فيه مثلا بل لا يخلو طرف الوضوء فيه لصدق الاستعمال لجلد الميتة كما اختاره في كشف الغطاء ثم قال وهل يدخل في الانتفاع المحرم نحو التسقيف به والاحراق لتسخين الماء لو قلنا بجواز اصل احراق الحيوان وجهان من الشك في تناول الادلة لمثله وعدمه انتهى واقول لا يظهر ان المراد بالانتفاع المنهي عنه في طي الادلة انما هو الانتفاع المتعارف واما مثل دفن الميتة عند اصول الاشجار لتقويتها او اتخاذ دلو من جلدها ليسقي بها الزرع او التسقيف به فالظاهر انه لا اشكال في جوازه وقد حكي عن جماعة منهم المصنف في النافع والعلامة ره في الارشاد جواز الاستقاء بجلد الميتة لغير الصلاة والشرب كما ان الظاهر جواز اطعام ميتة الحيوان نعم اكرام ميتة الانسان بما يليق به واجب بل ربما امكن البحث في الانتفاع المتعارف بالنسبة الى كل شيء كلبس الجلود وجعلها اغمادا للسيوف الى ان يقوم الاجماع على عدم جوازه نظرا الى ما تقدم في رواية ابي بصير من ان علي بن الحسين ع كان يلبس فراء العراقي ثم يحتاط بالنسبة الى الصلوة فيلقيها عندها لوقوع الاشتباه في غير محصور ولا يحتاط في لبسها فلو كان لبس جلد الميتة حراما لاحتاط في ذلك ايضا وفي رواية الصيقل انه كتب الى مولينا الرضا ع اني اعمل اغماد السيوف من جلود الحمر الميتة فكتب ع اتخذ ثوبا للصلوات ولم يكتب النهي عن عمله فيها قوله وكل ما ينجس بالموت فما قطع من جسده فهو نجس حيا كان او ميتا

البحث في هذه المسألة يقع في مقامين الاول في الاجزاء المنفصلة بعد الموت عدا ما ستعرف استثنائه من الشعر والصوف ونحوهما والحكم بالنجاسة هنا مما لا اشكال فيه لقيام الاجماع ولان نجاسة الميتة عبارة عن نجاسة اجزائها ضرورة انه ليس الكل الا عبارة عن الاجزاء ودعوى اعتبار الانضمام في بقاء حكم النجاسة على كل منها واضح الفساد فالحكم بالنجاسة منطبق على القاعدة مضافا الى الاجماع فما ذكره صاحب المدارك من التردد مع قطع النظر عن الاجماع حيث قال نعم يمكن القول بنجاسة القطعة المبانة من الميت استصحابا لحكمها حالة الاتصال ولا يخفى ما فيه فانه ليس في محله لارتفاع التردد بما ذكرناه من الوجه كارتفاع التمسك بالاستصحاب قبل القطع وفيه نظر في مجال الشك المعتبر في موضوعه ولهذا يحكم بنجاسة اجزاء الكلب المنفصلة عنه بنفس الادلة الدالة على نجاسته ثم انه على تقدير تحقق موضوع الشك المستتبع

في نجاسة الاجزاء المنفصلة من الحي والميت

الحيوان الا شبهة الاولى لرتبة بعوله ولا يخفى ما فيه اذ ليس هنا الا تبدل الحال بالنسبة الى ذلك الجزء من حيث انه كان متصلا ثم طرء عليه الانفصال
الثاني في الاجزاء المنفصلة في حال الحيوة قال في المدارك هذا الحكم مقطوع به في كلام الاصحاب واراد بالحكم ما ذكره المصنف من نجاسة ما انفصل من الحي و
الميت وعن المعالم انه لا يعرف فيه خلافا بين الاصحاب وفي نوع الظاهر انه لا خلاف بين الاصحاب في ان كل ما ينجس بالموت مما له نفس سائلة فما قطع
من حيه حيا كان او ميتا فهو نجس انتهى وعن الذخيرة ان المسئلة كانها اجماعية ثم قال ولو لا الاجماع لو نقل بها لضعف الادلة انتهى والظاهر ان
ما ذكره العلامة في التذكرة مطابق لما اعترف به من الاتفاقات للقول به في غير الحي فانه قال كل ما ابين من الحي مما تحله الحيوة فهو ميت فان كان
من ادمي كان نجسا عندنا خلافا للشافعي انتهى فان ذلك لان تخصيص الادمي بالذكر ليس من جهة الفرق عند الخاصة بينه وبين غيره من الحيوان
وانما هو لاجل التنبيه على خلاف الشافعي فيه وينبغي ان يعلم ان حكم المسئلة منصوص عن اهل العصمة سلام الله عليهم وهي على قسمين احدهما ما ورد في
الاجزاء المبانة من الادمي الحي وهو ما رواه الشيخ في الصحيح عن ايوب بن نوح رفعه الى الصادق عليه السلام قال اذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة فاذا
مسها الانسان فكل ما فيه عظم فقد وجب على من مسه الغسل فان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه وتقريب الدلالة ان الرجل حقيقة في الذكر الحي
من الانسان واطلاقه على الميت مجاز كما اعترف به جماعة وتبعهم بعض المحققين فخص حكم الحديث بالحي واذا تعذر المعنى الحقيقي من
المجازي ولم يعلم ان ايهما المراد فمقتضى الاصل هو الحمل على المعنى الحقيقي وهو واضح ولو تنزلنا عن الاختصاص فلا اقل من عمومه للحي والميت وهو كاف
في اثبات المطلوب وبعد ما ذكره جماعة من المذكرين انه يمكن القول بالفصل فعلى الاشتراك لا مخرج وثانيهما ما ورد في الاجزاء المبانة من
الحيوان الحي الغير الادمي مثل ما رواه في الفقيه بسند صحيح عن ابان عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال قال الصادق عليه السلام ما اخذت الحبالة وقطعت منه
فهو ميتة وما ادركت من سائر جسده حيا فذكه وكل منه ورواه الشيخ في التهذيب والكليني في الكافي بطريق صحيح وما رواه في الكافي وباب في الصحيح و
الحسن بابراهيم بن هاشم عن محمد بن قيس عن الباقر عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام ما اخذت الحبالة من صيد فقطعت منه يدا او رجلا فذروه فانه ميت
وكلوا مما ادركتم منه حيا واذكروا اسم الله عليه وما رواه الكليني والشيخ عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الصادق عليه السلام قال ما اخذت الحبالة وقطعت
منه شيئا فهو ميت وما ادركت من سائر جسده حيا فذكه ثم كل منه وليس في التهذيب ثم كل منه وما رواه في الكافي عن عبد الله بن سليمان عن الصادق عليه السلام
قال ما اخذت الحبالة فانقطع منه شيء او مات فهو ميتة وما رواه زرارة عن الباقر عليه السلام قال ما اخذت الحبالة وقطعت منه شيئا فهو ميت وما ادركت
من سائر جسده فذكه ثم كل منه وما رواه في الكافي عن الحسن بن علي الوشاء قال سئلت ابا الحسن عليه السلام فقلت جعلت فداك ان اهل الجبل يثقل عندهم
اليات الغنم فيقطعونها فقال حرام هي ميتة فقلت جعلت فداك فيستصبح بها قال اما علمت انه يصيب اليد والثوب وهو حرام وعن الكاهلي قال
سئل رجل الصادق عليه السلام وانا عنده عن قطع اليات الغنم قال لا باس ان تصلح بها مالك ثم قال ان في كتاب علي عليه السلام ان ما قطع منها ميت لا ينتفع به
وعن ابي بصير عن الصادق عليه السلام قال في اليات الضان تقطع وهي احياء انها ميتة وتقريب الدلالة في مجموع هذه الاخبار ان الميتة حقيقة في مجموع الحيوان
لان الموت والحيوة من صفات نفس الحيوان فلا يوصف به اجزاؤه فحمل الميتة على الاجزاء انما هو من باب التشبيه ومن المعلوم ان اظهر اوصاف الميتة
في الشرع انما هي النجاسة وحرمة الاكل فيدل كل ما حكم فيه من الاخبار المذكورة بكون الجزء المبان من الحي ميتة على نجاسته مضافا الى ما في
رواية الوشاء من قوله عليه السلام انه يصيب اليد والثوب وهو حرام فان الحرام فيه لا يحتمل غير النجاسة وما في ذيل رواية الكاهلي من قوله عليه السلام ان ما قطع منها
ميت لا ينتفع به نظرا الى استلزام عدم جواز الانتفاع به مثله للنجاسة وما في رواية عبد الله بن سليمان من الجمع بين ما اخذت الحبالة او انقطع
منه شيء وبين ما مات في الحكم عليهما بقوله فهو ميتة وقد تقدمت الروايات الدالة على نجاسة الميتة فيكون ما في هذه الاخبار من الحكم بكون
الاجزاء المنفصلة من الحي ميتة اشارة الى جريان ذلك الحكم عليها وبهذا البيان يندفع ما حكي عن صاحب المعالم من انه اورد في المقام روايات
الاليات الثلث خاصة وقال في الاولى اشعار بالنجاسة لكن في طريقها ضعف وقال في الاخيرتين انه لو تم سندهما لاحتاجا في الدلالة على النجاسة
الى وجود دليل عام في نجاسة الميتة ليكون اثبات ان المنقطع منه ميتة مقتضيا لدخوله في عموم الدليل على نجاسة الميتة وقد علم ان العمدة في التعميم
هو الاجماع المدعى في كلام الاصحاب وح فالتمسك به موقوف على كونه متناولا لهذا المنقطع ومعه لا حاجة الى توسيط الاحتجاج بما دل على انه
ميتة وعلى كل حال فالحكم هيهنا ليس بموضع خلاف انتهى فقد تبين مما ذكرناه ان الحكم بالنجاسة مما لا اشكال فيه بحمد الله سبحانه تنبيهات الاول
انه لا فرق في نجاسة الجزء المنقطع من الحي بين ما فارقه الروح بالقطع وبين ما فارقه قبله ودعوى انصراف الاطلاق الى الاول ممنوع على انه لا دليل
على نجاسة ما فارقه الروح في حال كونه جزءا من الانسان وقد عرفت انه لا يصدق عليه الميتة لان الموت لا يتصف به حقيقة الا الحيوان وانما جعل
الشارع الاجزاء المبانة من الحي بمنزلة الميتة فلا دليل على التنزيل قبل الابانة مضافا الى رواية علي بن جعفر الاتية الثاني ان الثواليل او لحم

الجرح او بعضها متصلا بالبدن مع انه حكى عن شارح الوسائل انه نقل الاجماع على طهارة ثالول الانسان وعن المعالم نفي الريب في طهارة الثالول ونحوها
وعن شرح المفاتيح دعوى الضرورة على عدم التزام الناس بغسلها فالظاهر مما ذكرنا ما استشكف الترديد في الاجزاء الكبيرة ما التي يعتبر فيها الموت حال الانفصال
كما عن شارح الدروس نعم لو كان اتصالها ضعيفاً بحيث يعد منفصلاً عرفاً فلا يبعد الحكم بنجاستها الثاني انه قال العلامة رحمه الله في المنتهى الاقرب
طهارة ما ينفصل من بدن الانسان من الاجزاء الصغيرة مثل البثور والثالول وغيرهما لعدم امكان التحرز عنها فكان عفواً دفعاً للمشقة انتهى واوضحه بعض
الاواخر بلزوم الحرج من الاجتناب عنها خصوصاً ما ينفصل من رؤوس الشعر في ايام الصيف وما يعلو الجراحات والدماميل وغيرها عند البرء
وما يحصل في الاظفار ويتطاير من القشور عند الحك سيما مع داء الجرب ونحوه وما يكون على الشفة خصوصاً لبعض الناس في بعض الاوقات
او على باطن الاقدام عند ارادة تنظيفها وتحجيرها او غير ذلك انتهى لكن حكي عن صاحب المعالم انه اعترض كلام المنتهى بعد نقله فقال ويظهر
من تمسكه بعدم امكان التحرز انه يرى تناول دليل نجاسة المبان لها وان المقتضي لاستثنائها من الحكم بالتنجيس القول بطهارتها رفعاً لما يلزم من الحرج والمشقة
من التكليف بالتحرز عنها وهذا عجيب فان الدليل على نجاسة المبان من الحي كما علمت اما الاجماع او الاخبار التي ذكرناها او الاعتبار ان الذي يحكى لنا
عن بعض الاصحاب غير مشاركة الجزء للكل في وجود معنى الموت فيه والاجماع لو كان متناولا لما نحن فيه لم يعقل الاستثناء منه والاخبار على تقدير صحتها
ودلالتها وعمومها انما تقتضي نجاسة ما انفصل في حال وجود الحيوة فيه اما ما زالت عنه الحيوة قبل الانفصال كما هو موضع البحث فالنظر الى
ذينك الاعتبارين يقتضي ثبوت التنجيس وان لم ينفصل لان الاجزاء المتحقق معنى الموت فيها قبله ولا ريب في بطلانه والتحقيق انه ليس لنا ما يعتمد
عليه من ادلة نجاسة الميتة وابعاضها دخول في معناها من الاجزاء المبانة من الحي دالة على نجاسة نحو هذه الاجزاء التي يزول عنها اثر الحيوة في حال
اتصالها بالبدن فهي على اصل الطهارة واذا كان الحكم بالاصل فلا مجال للاحتجاج الى التكلف بدعوى لزوم الحرج انتهى واستجوده في الحدائق بعد
نقله لكنك عرفت وجه الاستدلال بالاخبار المذكورة ثم انها على كثرتها وتفاوت الاكثر منها مستغني عن صحة سند كل واحد وقد يتمسك للحكم
بالطهارة بوجه آخر وهو انصراف القطعة في الاخبار الى غير الاجزاء الصغار فيبقى هي على اصالة الطهارة وهذا الوجه يعطيه كلام صاحب الجواهر
حيث قال نعم قد يشك في شمول ما تقدم من الادلة لما ينفصل من بدن الحي من الانسان من الاجزاء الصغار كالبثور والثالول ونحوهما
فيبقى الاصل والعمومات سالمة عن المعارض واعترضه بعض المحققين قدس سره في شرحه على الارشاد بعد حكمه بان مقتضى رواية ايوب بن نوح هو الحكم
بنجاستها بقوله ودعوى انصراف القطعة الى غير الاجزاء الصغار ناشئة من الخلط بين التشكيك الابتدائي كانصراف الماء الى الصافي وبين التشكيك
المستقر كانصراف الدرهم والدينار الى الرائج ولهذا تمسك بعض كالمصنف في المنتهى على عدم نجاستها بلزوم الحرج لولاه فانه اعتراف بشمول ادلة
النجاسة وقيام المقتضي لها ولا دليل للعفو وقد يتمسك في الحكم بالطهارة بوجه ثالث كما استفيد من صاحب الذخيرة وغيره وهو ما رواه صحيحا عن علي بن
جعفر عن اخيه قال سألته عن الرجل يكون به الثالول والجراح هل يصلح له ان يقطع الثالول وهو في صلاته او ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح
ويطرحه قال ان لم يتخوف ان يسيل الدم فلا بأس وان تخوف ان يسيل الدم فلا يفعل فان ترك الاستفصال عقيب السؤال يفيد العموم وتقريب
الاستدلال انه على القول بعدم جواز حمل النجس في الصلاة واضح لوقوع حمل ما قطع بين القطع والطرح فنفي البأس عن ذلك يستلزم طهارة
ما قطعه وكذا مع انكار القول بابطال حمل النجس للصلاة لكن مع القول بان ملاقاة الجزء المبان من الحي كملاقاة الميت توجب نجاسة ملاقيه
حتى مع عدم الرطوبة لاستلزام قطعه ملاقاة يده التي هي جزء من بدنه لتنجسها المنافي لصحة الصلاة وكذا على القول باشتراط الرطوبة في
تنجس الملاقي للميت والجزء المبان من الحي لعموم ترك الاستفصال في الصحيحة عن الرطوبة واليبوسة فيفيد العموم بالنسبة الى القسمين خصوصاً
مع ملاحظة ما قيل من غلبة العرق في بلد السؤال والجواب لشدة الحر فيها خصوصاً مع تعرضه لخوف سيلان الدم المعلوم حكمه عند
السائل فضلا عنه وتركه التعرض للنجاسة المحتمل الخفاء عليه وعلى غيره وما يقال من ان ترك الاستفصال لعلمه بمعلومية الحكم عند السائل في غير محله
من ان الاصل يقتضي احتمال العلم المسبوقية بالعدم ولو ورد على ذلك بان الظاهر من جهة علي بن جعفر ان السؤال عنها ليس عن طهارة ما يقطع
من الثالول من حيث ان قطعه او نتف اللحم لا ينفك عن حمله آناً ما في الصلاة ولا مسه برطوبة حتى يجب على تقدير النجاسة تقييد الامام ع بعدم
الرطوبة ومحل الجرح او مسه بالرطوبة فالحكم بنفي البأس مبني على ان السؤال انما هو عن كون هذا الفعل في الصلاة من المنافيات لها ام لا فانه
سئل ايضا قبل هذا السؤال فقال وسألته عن الرجل يتحرك بعض اسنانه وهو في الصلاة هل يصلح له ان ينزعه ويطرحه قال ان كان لا يجد
دما فلينزعه وليرمه وان كان دمى فلينصرف قال وسألته عن الرجل يكون به الثالول او الجرح فالغرض من السؤال انما هو استعلام كون هذا الفعل
في الصلاة مما ينافيها ام لا فاجاب عليه السلام بانه لا ينافيها لانه ليس بفعل كثير يمحو صورة الصلاة نعم ان استلزم خروج الدم كالضرس في السؤال

الاول

كتاب الطهارة

الاول ابطل من حيث الدراية وقد وقع بعد السؤال الذي استدل به السؤال الاخير في كتاب الصلوة من الوسائل ولفظه عن الرجل يكون في صلوة فرماه رجل فشجه فسال الدم فانصرف فغسله ولم يتكلم حتى رجع الى المسجد هل يعتد بما صلى او يستقبل الصلوة قال يستقبل الصلوة ولا يعتد بشيء مما صلى ومن هنا وقع في كلام بعض من قرر الايراد على الاستدلال انه انما يتم موضع الاستدلال في الحقه من السؤال قرينتان على ان المراد بنفي البأس انما هو رفع توهم كون القطع فعلا كثيرا منافيا للصلوة واجاب بعض المحققين تبعا لصاحب الجواهر بان الصحيحة المذكورة بعد تسليم اشتراط عدم خوف سيلان الدم فيها التي لا تخل الا بالفعل الكثير تقتضي ان المعصوم في مقام الترخيص الفعلي من جميع الجهات فكان ينبغي تقييده على تقدير نجاسة المقطوع بعدم جواز حمله والمس برطوبته مع عدم انفكاك القطع عن احدهما فالاستدلال به حسن كما عن نهاية الاحكام والمعالم واقول ـ الاولى في تقرير الجواب انه بملاحظة السؤالين الواقعين في طرفي محل الاستدلال يعلم ان محل الاستدلال ناظر الى حكم الطهارة والنجاسة لان كون نزع الضرس وطرحه من قبيل العمل القليل واضح لا يحتاج الى السؤال عنه حال كونه قليلا او كثيرا وعلى فرض اشتباه الموضوع او حكمه نقول ان من الواضح ان قطع الثالول وطرحه مثل نزع الضرس وطرحه موضوعا وحكما لو فرض كون السؤال الاول مسوقا لما ذكره المورد فكان يعلم حال الموضوع في السؤال الثاني مما قرره عن السؤال في الجواب الاول فلا بد وان يكون المراد بالسؤال الاول الاستعلام حكم ما لا تحله الحيوة اذا ابين من الحي فاجابه بانه لا بأس في نزعه ولما كان بتحريك الضرس معرض خروج الدم ولو قليلا غالبا ومعلوم انه اذا امتزج بيده تنجست ولزم من ذلك فوات شرط الصلوة اعني طهارة بدنه فلذلك قيد عدم البأس بما اذا لم يجد دما في حال ارادة نزعه والمراد بالسؤال الثاني هو استعلام حكم ما حلته الحيوة وهو الثالول او الجزء المنفصل من الجرح ولو كان عند قطعه كان قد فارقه الروح فاجابه بنفي البأس وقيده بما اذا لم يؤد الى الادماء لانه اذا ادى الى ذلك لزم بطلان الصلوة من جهة تنجس يده ونفرق بين الجوابين حيث قيد في الاول بعدم وجدان الدم وفي الثاني بان لا يؤدي الى الادماء هو انه في الثاني لو كان خروج الدم بعد نزعه لم يكن يصيب يده ولا يكون الدم من الضرس بنزع بذلك السهولة الامر قبيل ما يستهلك والفم ليس الا من البواطن التي لا تتنجس فلا يلزم تطهيرها بعد زوال عين النجاسة وهذا بخلاف الثاني فانه اذا ادى الى الادماء تنجس به يده فتحصل من ذلك ان الجواب في المقامين يفيد الطهارة لان كلا من الضرس والثالول وما ينفصل من الجرح لو كان نجسا لنجس البدن ونجاسته مبطل للصلوة ثم انه لما حصل الفراغ عن حكم ما لم يكن يعلم بنجاسته سأل عن حال ما علم نجاسته وتصدى لازالته فحصل من ذلك فعل كثير فاجابه بانه ليستأنف صلوته ولا يعتد بما اتى به وبما ذكرناه من البيان علم ان الاستدلال بما تمسكوا به من الصحيحة في محله وقد يتمسك للطهارة بوجه رابع وهو قيام السيرة والطريقة المستقيمة في سائر الاعصار والامصار على عدم الاجتناب عن شيء من احكام النجاسات على شيء من ذلك مع انه مما يعم به البلوى خصوصا مع عدم نص احد من الاصحاب على النجاسة نعم حكي عن كشف اللثام الميل الى القول بالنجاسة لكنه ضعيف مخالف للمشهور بين المتأخرين والمصرح به في المنتهى وعن مجمع الفائدة والمعالم وشرح الدروس وشرح المفاتيح للمحقق البهبهاني وكشف الالتباس والذخيرة والبحار على ما حكي عنه عن اكثرها وعن الموجز انه قال فيه وعفي عن البثور والثالول بل في الحدائق الظاهر انه لا خلاف فيه منهم بعضهم في البثور والثالول ونحوها تنبيهان الاول انه لا ريب في ان مقتضى الاصل والاستصحاب في الجزء المبان من الحي هي الطهارة لكن مقتضى مرفوعة ايوب بن نوح هو ثبوت اصل ثانوي في الشرع وهو كون كل قطعة قطعت من الانسان نجسة كما ان الاخبار الواردة في الحيوان مقتضاها ثبوته فيه والظاهر من المرفوعة المذكورة بحكم التبادر اختصاص الحكم بما يعد جزءا من شيء من الانسان في العرف كالخارج الاجنبي مثل القشور في اي موضع كانت من الرجل او الشفة او على الدماميل او الجرح عند البرء فحكمها حكم الشعر والظفر فيجري فيها اصالة الطهارة واستصحابها لخروجها عن تحت حكم المرفوعة والسيرة مطابقة للمرفوعة في الحكم واما الاجزاء الصغار من اللحم التي لا تعد عرفا كالخارج فهي على قسمين احدهما ما هو منصوص عليه كالثالول وهذا القسم يخرج عن تحت حكم المرفوعة بدلالة الرواية الدالة على تخصيصه من بين الاجزاء المحكوم عليها بالنجاسة في المرفوعة وثانيهما ما ليس بمنصوص عليه كالاجزاء الصغار من لحم الانسان او غيره اذا انفصل شيء من موضع صحيح من بدنه وهذا القسم يجب عليه الحكم بالنجاسة بدلالة الاخبار السابقة فلا مدخلية لصغر الجزء وعدمه في ذلك كما لا مدخلية لتحقق الموت فيه قبل الانفصال وعدمه فدعوى عدم شمول الاخبار السابقة للجزء الصغير من حيث كونه صغيرا فيبقى الاصل سالما ممنوعة لعدم الفرق بين حكم الجزء والجملة كدعوى عدم شمولها لما تحقق فيه الموت حال الاتصال بالحي لظهور تعليق الحكم على المبان فما ينفصل باصول الشعر عند نتفها من جرم لطيف زايدا على اصل الشعر نجس واما ما تضمنته رواية علي بن جعفر من قطع الجراح فهو ليس الا من قبيل القشور التي تتصل بالجرح وتنفصل عنه والا فلا يقدم احد على قطع اللحم من الجرح باختياره خصوصا في الصلوة فالمراد بذلك ما

في اقسام المسك وهي اربعة

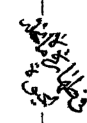
يحدث من الجرح من الجلود والقطع الزائدة التي تيبس من قطعها الم ولا فرق فيما ذكرنا كلا بين الانسان والحيوان لكن هذا الذي ذكرناه انما هو في المبان من
الحي واما المبان من الميت فالحكم بنجاسته حتى لو كان من قبيل الاجزاء التي حكمنا بطهارتها والابينة من الحي لكون ذلك قضية الحكم بنجاسة الميت
الثاني الظاهر انه لا خلاف في طهارة المسك وفي المنتهى ان المسك طاهر بالاجماع وفي التذكرة ان المسك طاهر اجماعا انتهى ويدل
عليها سيرة المسلمين في استعماله بلا نكير وان النبي ص كان يحبه وفي مصابيح العلامة الطباطبائي ره انه قد كان النبي ص يتطيب به بلا خلاف
بين نقلة الاثار وانه روي عنه ص ان اطيب الطيب المسك وانه روى اصحابنا عن الائمة ع اخبارا كثيرة في طهارة المسك وحليته واستحباب
التطيب به مفردا او مركبا مع غيره وجواز بيعه انتهى والظاهر ان هذا المسك المتعارف في بعض اقسامه والا فلا اشكال في نجاسة الباقي
ففي التحفة ان للمسك اقساما اربعة احدها المسك التركي وهو دم يقذفه الظبي بطريق الحيض او البواسير فينجمد على الاحجار الثاني
الهندي وهو دم ذبح الظبي المعجون مع روثه وكبده ولونه اشقر قال بعض المحققين ره بعد ذكر القسمين وهذان مما لا اشكال في نجاستهما
ولكن في مصابيح العلامة الطباطبائي جعل ثاني اقسام المسك فانتجه الظبية على الصخور من الرطوبة الدمية الضارية الى السرة ذات الشبه
بالدم ثم قال وقيل انه دم منجمد وربما قيل انها تحيض فيلقى ذلك ولم يثبت ولا يبعد القول بطهارة هذا النوع للاصل والشك
في كونه دما انتهى وكل من القولين بحسب الموضوع الذي فرضه كل من هذين العلمين في محله الثالث ما هو دم يجتمع في سرة
الظبي بعد صيده يحصل من شق موضع الفارة وتغميز اطراف السرة حتى يجتمع الدم فيجمد ولونه اسود وهو طاهر اذا تعقب
حصوله التذكية بخلاف ما اذا وقع قبلها وفاقا لبعض المحققين ره الرابع مسك الفارة وهو دم يجتمع في اطراف سرة الظبي ثم يعرض للموضع
حكة يسقط بسببها الدم مع جلدة هي وعاء له وان كانت القاعدة تقتضي نجاسته لانه دم ذي نفس الا ان الاجماع دل على خروجه عن هذا
العموم اما الخروج موضوعا بدعوى استحالة الدم او بدعوى التخصيص في العموم وكيف كان فلا اشكال في طهارة هذا الذي يتعاطاه
المسلمون وان كان نظير ما عن الفارة استنادا الى ايديهم وعن هنا قال العلامة الطباطبائي ره بعد تقسيم المسك الى قسمين خالص ومغشوش
وان المغشوش يؤلف من اجزاء كثيرة منها دم الحمام وان ما كان كذلك فلا ريب في نجاسته وتحريم بيعه فان عرف وجب اجتنابه وان
اشتبه جاز استعماله عملا بالاصل وحملا لتصرفات المسلمين على الصحة انتهى هذا كله هو الكلام في نفس المسك واما فارته وهي الجلدة التي
يكون فيها ففي التذكرة والذكرى وعن الموجز اطلاق القول بطهارتها وقال في المنتهى فارة المسك اذا انفصلت عن الظبية في حياتها او
بعد التذكية طاهرة وان انفصلت بعد موتها فالاقرب النجاسة انتهى وفي كشف اللثام ما نصه وعندي ان فارته نجسة اذا لم تؤخذ من المذكى
وكذا ما فيها من المسك مع رطوبته عند الانفصال الى ان قال وان قلنا بتعدي النجاسة مع اليبس فالمسك نجس ان كان بابا اذا لم يؤخذ من العنا
من المذكى انتهى وقد استدل للاول بوجوه الاول الاصل والثاني الحرج والثالث ان الفارة ليست جزءا من الظبي بل هو شيء مستقل كالبيض للدجاج
بل ليست الجلد مما تحله الحيوة ومجرد كونها جلدا لا يستلزم محلا للروح ولا اقل من كون ذلك غير معلوم فيخرج الحكم بطهارتها وعدم الفرق
بين ما انفصل منها عن الحي والميتة وسيجيء حكاية ما يشبه عن هذا الوجه عن العلامة ره في التذكرة والرابع ما رواه الصدوق ره والشيخ
عن علي بن جعفر في الصحيح عن اخيه موسى ع قال سألته عن فارة المسك تكون مع الرجل يصلي وهي معه في جيبه او ثيابه فقال لا باس قال في
المصابيح وجه الدلالة من امرين احدهما ان اطلاق السؤال يتناول الملاقاة بالرطوبة وترك الاستفصال مع قيام الاحتمال يفيد العموم وثانيهما
ان نفي الباس في الرواية اما لطهارة الفارة او للعفو عن نجاسة المحمول والثاني باطل لما رواه الشيخ ره عن عبد الله بن جعفر في الصحيح قال كتبت اليه
يعني ابا محمد ع يجوز للرجل ان يصلي ومعه فارة مسك فكتب لا باس به اذا كان ذكيا فتعين الاول وهو ان يكون نفي الباس لطهارة الفارة
كما هو المطلوب ثم قال لا يقال اشتراط الذكاة ينافي ما اعتمدتم عليه من الطهارة مطلقا لانا نقول ذلك انما يلزم لو كان الذكي بمعنى المذبوح وليس متعينا
لجواز ان يكون بمعنى الطاهر كما في قوله كل يابس ذكي وقوله ذكاة الارض يبسها والمعنى انه لا باس به اذا كان طاهرا واشتراط الطهارة لا يقتضي
اشتراط التذكية لجواز ان يكون المراد خلوه عن النجاسة العارضة وهذا هو الذي فهمه الاصحاب من الرواية ولزم منه اطلاقهم الفتوى بطهارة
الفارة ولا ريب في ان الحمل عليه اولى من تخصيص الجواز بالماخوذ بعد الذبح فانه من الافراد النادرة اذ الغالب انفصال الفارة عن الظبي
حال حيوته بل لا يكاد يعرف منها غير ذلك وايضا الذكي فهو من الالفاظ المشتركة كما يظهر من كلام اهل اللغة والمشترك يحكم عليه المبين ولو
قلنا بمجازه في الطاهر فهو كاف بهذا التجوز اولى من ذلك التخصيص وحكى العلامة ره في التذكرة عن بعض العامة بنجاسة الفارة المنفصلة حال
الحيوة لقوله ص ما ابين من حي فهو ميت واجاب عنه بانه لا دلالة في الخبر لان الظبي يلقي الفارة كما يلقي الولد وكما تلقى الدجاجة البيض وفيه

نظر

كتاب الطهارة

نظراً لأن المنفصل بنفسه كالمبان في النجاسة بلا خلاف في طهارة الولد والبيض إنما هي لفقد صفة الموت لا الانفصال بنفسه وفي التسوية بينهما
المنفصل عن الحي على النص وفي الإجماع المخرجين له عن حكم الأصل كما قلناه والجيب عن الأول بمنع الأصل إذ لا ريب في انقطاع عروقها بل على أن
الجزء المبان من الحي أو الميت نجس وعن الثاني بأنا نمنع اقتضاء طهارتها خصوص الجلد الموت ونمنع تحققه وخصوصيتها بعد ثبوت طهارتها
المذكى منه خاصة والمأخوذ من يد المسلم ثانياً وعن الثالث بإمكان الفرق بأن انفصاله من الحي علامة استقلاله ونضجه وخروجه عن جزئية البدن بخلاف
أخذه منه ميتة فإنه جزء مقطوع منه وسيأتي في حكم ما لا تحله الحياة قوله في حسنة الحلبي الآتية وكل شيء ينفصل من الشاة والدابة فهو ذكي
ثم قد يكون الفأرة في الظبي الميت مشرفة على الانفصال بحيث لم يحتج في الانفصال إلى قوة وقد انقطع ليست الميت فهي كالمنفصلة عن الحي والفرق
المذكور مبني على الغالب في نظائرها ما ذكر بقياسها على حال البيضة وأما الرابع أعني التمسك بالحديث فيندفع بما سنطرق من الإشكال على ما ذكره
العلامة المتقدم ذكره فنقول لا ريب أن مجرد جواز أن يكون الذكي بمعنى الطاهر لا يجدي في تمامية الاستدلال بالحديث المتضمن له ضرورة
أن أقل ما يعتبر في الدليل هو أن يكون ظاهراً ولهذا اعترض بأنه ولو تم الحمل عليه بقوله ولا ريب في أن الحمل عليه أولى من تخصيص الجواز بالمأخوذ
بعد الذبح لكن ما علله به من أن المأخوذ بعد الذبح من الأفراد النادرة ليس ببعيد لأن حمل المطلق على الفرد النادر وإن كان غير صحيح إلا أنه
إذا كان ذلك مقتضى التقييد اللفظي تعين حمله عليه ولا يندفع هذا بما ذكره من أن الذكي من الألفاظ المشتركة والمشترك يحكم عليه بالمتبين لما
يرد عليه من أن المشترك قد وقع قيداً في الكلام حيث قال لا بأس به إذا كان ذكياً ومقتضى كونه قيداً هو كونه حاكماً على المقيد وبه يرتفع إجماله يعود
ضميره إلى ما هو من قبيل أجزاء الحيوان ومن المعلوم أن الذكي إذا أسند إلى الحيوان لم يرد به الطهارة المناسبة للحيوان وحينئذ يرتفع الإجمال ويصير
الذكي من المذبوح لكون ذكاة الحيوان عبارة عن تذكيته وأما ما ذكره بقوله ولو قلنا إنه مجاز في الظاهر لزم ارتكاب التجوز أولى من ذلك التخصيص فيتجه
عليه أنه ليس ذلك تخصيصاً وإنما هو تقييد ويجوز فيه ما لا يجوز في التخصيص ثم إنه لو قلنا إن الذكي بمعنى الطاهر لا وجه للاحتراز عن النجاسة
المعارضة لأن من الفأرة ما يؤخذ في حال الحياة وهو طاهر إجماعاً ومنها ما يؤخذ بعد التذكية وهو أيضاً طاهر بحكم القاعدة المسلمة في ذبح الحيوان
من كون ما يؤخذ من أجزائه طاهراً ومنها ما يؤخذ بعد موته وهو نجس فيكون التقييد بقوله إذا كان ذكياً احترازاً عن المأخوذ بعد موته فينطبق
الاستدلال على التفصيل وهو القول الثاني لا على الطهارة مطلقاً كما هو مقتضى الطهارة فأما ما أورد على الاستدلال بالرواية الصحيحة الأولى من وجهين
أحدهما أن التعارض بينها وبين ما دل على نجاسة المبان من الحي بالعموم من وجه ولم يثبت نجاستها ثانيهما ابتناء دلالتها على عدم جواز
الصلاة من المحمول بجزء المبانة من الحي حتى فأرة المسك ولو كانت نجسة وقد يمنع وأما ما أورده على العلامة وغيره من أن طهارة
الولد والبيض إنما هي لفقد صفة الموت لا للانفصال بنفسه فليس في محله لأن ما ذكره العلامة إنما هو أن الظبي يلقي الفأرة كما يلقي الولد والطير البيض
ولم يصرح بأن وجه الشبه هو الانفصال بنفسه فليس ذلك إلا من اجتهاد المورد فهلا جعل وجه الشبه عدم كون الفأرة جزءاً من الظبي بل كونه شيئاً
مستقلاً كالولد والبيض المستقلين غاية ما هناك أن الحيوان بالنسبة إليهما كالظرف وليس من ذلك مانع في الفأرة بل به ينطبق طهارة الفأرة
المأخوذة من الحي على القاعدة لأنها على هذا التقدير تخرج عن عنوان الجزء المبان من الحي المحكوم عليه بالنجاسة واستدل للقول الثاني بوجوه
أحدها ما هو مبني على التصرف في الموضوع بأن يقال إن انفصاله من الحي علامة استقلاله ونضجه وخروجه عن جزئية البدن بخلاف ما أخذه منه ميتة
فإنه جزء مقطوع منه ولا بعد في ذلك لأن أخذه من الميتة وقطعه من بدنها مع اتصاله إنما يكون بالقشر بخلاف انفصاله بنفسه فإنه يستكمل فيقع
على الأرض مثلاً ونظيره البيضة فإنها بعد استكمالها وخروجها عن الجزئية محكوم بطهارتها بخلاف ما قبل اكتساء القشر الأعلى فإنها متصلة
ببدن الطير متممة منه فمع موته يحكم بنجاستها وسيأتي في حكم ما لا تحله الحياة قوله في حسنة الحلبي وكل شيء ينفصل من الشاة والدابة
فهو ذكي لكن قد اعترف هذا المستدل بأنه قد تكون الفأرة في الظبية الميتة مشرفة على الانفصال بحيث لم يحتج في انفصاله إلى قوة وإذا فقد ليست
الميتة فهي كالمنفصلة عن الحي والفرق المذكور مبني على الغالب وحينئذ نقول إن هذا القدر يكفي في عدم انطباق الدليل على مذهب المفصل إلا أن يدعى أن منعه
ابتناءه على الغالب هو غير معلوم والإطلاق في كلامه يكفي في دفعه ولعله مبني على الوجه الأقوى وثانيها ما هو مبني على تسليم الجزئية وبيانه أن هنا
أقساماً ثلاثة أحدها ما هو منفصل عن الحي وهذا القسم قد يقال فيه إن النصوص والأخبار منصرفة إلى ما انفصل عن الحي فيفيد طهارته وقد يقال
فيه إن الإجماع قائم على أن الفأرة المنفصلة عن الحي طاهر كما ذكره بعضهم في رد ما ذهب إليه كاشف اللثام ويساعده دعوى الإجماع في التذكرة
بقوله المسك طاهر إجماعاً لأن رسول الله ص كان يتطيب به وكذا فأرته عندنا سواء أخذت من حي أو ميت وللشافعي فيها وجهان و
عن موضع من الذكرى المسك طاهر وإن فارته وإن أخذت من غير المذكى طاهرة وقد اعترف في كشف اللثام بأن ظاهرها الإجماع على طهارة

فارة وهو متصل وثانيها ما هو منفصل من المذكى وهذا القسم يكفي في طهارته مضافا الى ما عرفت طهارة الجزء المبان من الحيوان الذي هو صالح للتذكية بالذبح وثالثها
ما هو منفصل من الميتة ويكفي في نجاسته ان ما ابين من الميتة ميتة ولا يخفى عليك انه ينقض هذا الوجه اجماع التذكرة التي سمعته متأخرا
عن المنتهى في التصنيف يجيء هيهنا شيء وهو ان المحصل من ملاحظة العلامة في المنتهى طهارة المسك وبقي الطهارة في الفارة وان
تكون مأخوذة من الميتة وهو ان طهارة المسك لا تنافي نجاسة فارته كما صرح به في النهاية حيث قال على ما حكي عنه المسك طاهر وان قلنا
بنجاسة فارته المأخوذة من الميتة كالانفحة ولا ينجس بنجاسة الظرف للحرج انتهى واعترضه بعض المحققين بان الحرج مندفع بالاخذ من المسلم
ثم قال نعم لو ادعى انجماد الدم قبل زمان الحكم بنجاسة الفارة فتعارض اصالة عدم الملاقاة حين الرطوبة مع اصالة بقاء الرطوبة حين
الملاقاة لكن الانجماد عادة لا يحصل حين الموت فالقول بنجاسة المسك المعلوم كونه في الفارة المأخوذة من الميتة لا يخلو عن قوة والرواية
الواردة بجواز استصحابه في الصلوة مع عدم دلالته على الطهارة الواقعية بل يكفي في الحكم بطهارته الاخذ من مسلم مما تضمنت رواية اخرى
علق الجواز فيها بقوله اذا كان ذكيا انتهى وفيه انظار ظاهرة واسهلها ان اصالة بقاء الرطوبة حين الملاقاة لا تثبت النجاسة الا بواسطة
امر عادي وهو ان النجاسة تسري الى ملاقيها وهو من القواعد المقررة عند المتأخرين ان الاصل المثبت للحكم الشرعي بواسطة غير
شرعية ليس معتبرا فلا يعارض الاصل الآخر لانه يترتب عليه الحكم بالطهارة بغير واسطة وثانيها ان العادة لا تثمر ههنا لان امثال المقام كونها
غالبا لا تفيد سوى الظن وهو غير معتبر في الحكم بالنجاسة وثالثها ان يتحقق عدم دلالة الاولى الا على النجاسة الواقعية وان تكون ناظرة
الى اخذ الفارة من يد المسلم خلاف الظاهر بل لا ينافي عدم سوق الطهارة الواقعية خصوصا مع تضمنها للسؤال الذي تعقبه الجواب
من دون استفصال عن انه اخذه من يد المسلم او غيره واستدل القائل بالقول الثالث بعموم ما دل على نجاسة ما ينفصل من حي او ميت
خصوصا جلد الميتة ثم قال وان قلنا بتعدي نجاسته مع اليبس فالمسك وان كان بالبال لم يؤخذ الفارة من المذكى والحمل على الانفحة
قياس والحرج وحده لا يصلح دليلا مع اندفاعه غالبا بالاخذ من المسلم نعم ان ثبت الاجماع على الاستثناء كان هو الحجة وما في المنتهى
من الفرق بين الانفصال في حيوتها وبينه بعد موتها من غير تذكية غريب لا اعرف له وجها ثم ذكر صحيحة علي بن جعفر المتقدمة واجاب
عنها بانها مفسرة بصحيحة عبد الله بن جعفر المتضمنة لقوله اذا كان ذكيا ثم قال وحكم التذكية الاخذ من مسلم ثم استشهد بما حكاه عن كرهم
من ان المراد بعينه بالتقييد بقوله اذا كان ذكيا ان يكون طاهرا او يحتمل امرين احدهما التحرز من نجاسة عارضة له والثاني التحرز مما
يؤخذ من الظبي في حال الحيوة بجلده لان السؤال عن فارة المسك انتهى هذا كلامه ويكفي في دفعه ما عرفت برهوره من ان الظاهر من التذكرة
والذكرى قيام الاجماع على طهارة الفارة مطلقا وادعاه غيرهما ايضا صريحا وحمل بعضهم ما يلقيه الظبي في حال حيوته منصرف الاخبار
الشيوع بل قال بعضهم انه لا يعرف غيره والتحقيق انه على تقدير ثبوت كون الفارة جزءا من الظبي يتعين القول بالتفصيل بين ما اخذ بعد موته
ومثلها ما اخذ في حال حيوته قبل ان يلقيه وبين ما اخذ من المذكى وما القاه في حال حيوته بنجاسة الاولين وطهارة الاخيرين لما عرفت و
لكن ذلك غير معلوم عند المصنف ومقتضى الاصل فيما لم يعلم انه جزء من الحيوان او ليس بجزء هي الطهارة ولا نعم هذا هو القول بالطهارة



من دون فرق بين اقسامه ويدل عليه ايضا اطلاق ظاهر اجماع التذكرة والذكرى وما ادعاه بعضهم من الاجماع على بعض اقسامه اعني ما يلقيه
الظبي في حال حيوته كل ذلك مضافا الى قيام السيرة المستمرة بين المسلمين على استعماله وسد الشكاية بهون الخطب اخذه من يد المسلم لكن هذا
انما يجدي في الحكم الظاهري ولا يفيد ثبوت الطهارة لجميع اقسام الفارة من حيث هي وتظهر فائدته بالنسبة الى امثالنا ممن هو في بلاد الاسلام
لا يعلم من اخذه من الكفار ولعل من الجالبين له من هو من فرق الكفار فلا يجوز اخذه منه لاهل تلك البلاد وكذلك بالنسبة الى نفس الملتقط
لها من الصحراء او الاخذ اياها من بدن الظبي فلا يجري ولا يجدي هناك يد المسلم قوله وما كان منه لا تحله الحيوة كالعظم والشعر فهو طاهر قال
في ك قد حصر ذلك في عشرة اشياء وهي العظم والظفر والظلف والقرن والحافر والشعر والوبر والصوف والريش والبيض اذا اكتسى القشر
الاعلى ولا خلاف بين الاصحاب في طهارة ذلك كله انتهى وقال في كشف اللثام ولا ينجس اتفاقا وبالنصوص من الميتة ما لا تحله الحيوة
كالعظم ومنه القرن والسن والظفر والمنقار والظلف والحافر ويلحقه البيض المكتسي قشره الاعلى والشعر ومثله الصوف والوبر والريش
من غير فرق بين جزها ونتفها الا انها اذا انتفت غسل موضع الاتصال ان لم ينفصل معه شيء من غيرها من الاجزاء والا غسل بعد ازالته
وللعامة في هذه الاشياء اقوال مخالفة لنا انتهى وفي ... لا ... من غير خلاف يعرف على طهارة ما لا تحله الحيوة وهي عشرة
وحكي نفي الخلاف عن الذخيرة وشرح المفاتيح للمحقق البهبهاني في طهارة وقد وقع دعوى الاجماع عليها متفرقة في كلام جماعة فادعاه كل منهم

كتاب الطهارة

على جملة منها واستدل على ذلك بالنصوص كما عرفت الاشارة اليها منها صحيحة حريز قال قال ابو عبدالله ع لزرارة ومحمد بن مسلم اللبن واللباء والبيضة
والشعر والصوف والقرن والناب والحافر وكل شيء يفصل من الشاة والدابة فهو ذكي وان اخذته منه بعد ان يموت فاغسله وظاهر الامر بالغسل فيها
نجاسة موضع الاتصال بالميتة ومنها صحيحة الحلبي عن الصادق ع قال لا بأس بالصلوة فيما كان من صوف الميتة ان الصوف ليس فيه روح
وفيها دلالة على طهارة كل ما لا روح فيه اذ الظاهر ان قوله ع ان الصوف ليس فيه روح تعليل لنفي البأس عن الصلوة فيه ومنها المحكي عن
الطبرسي في مكارم الاخلاق عن قتيبة بن محمد قال قلت لابي عبدالله ع انما نلبس هذا الخز وسداه ابريسم قال وما بأس بابريسم اذا كان
معه غيره قد اصيب الحسين ع وعليه جبة خز سداه ابريسم قلت انا نلبس هذه الطيالسة البربرية وصوفها ميت قال ليس في الصوف روح
الا ترى انه يجز ويباع وهو حي وقال الصادق ع في ذيل حسنة الحسين بن زرارة العظم والشعر والصوف والريش وكل نابت لا يكون ميتا
وفي رواية عن صفوان عن الحسين بن زرارة عن الصادق ع قال الشعر والصوف والوبر والريش وكل نابت لا يكون ميتا قال الى ان قال بعد ذكر اخبار
كثيرة من جملتها ما ذكرناه ما ملخصه انه لا يخفى على من لاحظ الاخبار التي تقدمت في نجاسة الميتة دلالتها على الحكم المذكور الشامل لجميع اجزاء الميتة ومن هذه
العشرة ان هذه العشرة انما استثنيت وخرجت من الحكم المذكور بهذه الاخبار المذكورة هنا الصريحة في طهارتها المعبر عنها في جملة من هذه بانها ذكية
الصالحة للطهارة وفي بعضها بانها لا تحلها الروح كما اشير اليه في صحيحة الحلبي وفي حديث ابي حمزة الثمالي الآتي انتهى وذكر صاحب الجواهر ره كلاما يتضمن التعريض
به فقال بعد ذكر جملة من الاخبار التي اشرنا اليها والحسين بن زرارة ومنهما يتضح روايتي الحسين كالتعليل السابق يعني عدم الروح بل وتعليل عدم
البأس في الانفحة بانها ليس لها عروق ولا فيها دم ولا لها عظم كما ستسمع ان شاء الله تعالى نعم يستفاد عدم شمول اخبار الميتة لهذه الاجزاء حتى يحتاج
الى التقييد او التخصيص كما ظنه في الحدائق زاعما انها داخلة في مسماها كدخولها في مسمى الكلب والخنزير اذ لا يخفى وضوح الفرق بينهما فاما تمام
الطهارة وعموماتها محكمة ودليل الخروج على المطلوب بعد الاجماع والاخبار المتقدمين انتهى واقول لا يخفى ان هذا الايراد انما يتم لو قلنا
بان كلا من الاجزاء التي اشتمل عليها الحيوان معروض للموت والحيوة فانه ح ما لا تحله كالشعر او العظم ليس ميتة فيخرج عن موضوع الميتة قطعا الا
عن حكمها وقد قلنا سابقا ان الامر ليس على هذا المنوال لانه لا يتصف بالموت الا الحيوان فلا يكون الميتة الا وصفا له واذا اثبت بالاخبار
والادلة جريان حكم النجاسة على الميتة التي هي عبارة عن الحيوان المؤلف من الاجزاء المخصوصة كان مقتضى القاعدة سريانها على جميع اجزائها
كما هو الاصل والقاعدة في ثبوت حكم للمركب وعلى هذا تكون الاخبار الدالة على طهارة الاجزاء العشرة بحكم التعليل الجاري في الجميع مخرجة
لها عن الحكم ويكون استثناؤها من اخبار الميتة من قبيل استثناء الجزء من الكل كما في قولك اشتريت الدار الا عشرها فما ذكره صاحب الحدائق وجيه لا يعتريه
وصمة الاشكال اصلا وبما قررناه هنا ونبهنا عليه فيما مضى من الاستدلال على نجاسة الميتة بالاخبار يظهر سقوط ما افاده المحقق الخوانساري ره
فيما حكي عنه من شرح الدروس حيث قال فالدليل على طهارتها اصالة الطهارة اذ عموم دلالة نجاسة الميتة بحيث يشمل هذه الاشياء غير ظاهر والاتفاق
ظاهر او عدم صدق الميتة عليها لان الموت فرع الحيوة ولا يخفى انه لو كان نص يدل على ان الميتة نجسة كما يقولون ان جميع اجزاء الكلب مثلا نجس
باعتبار انه ورد النص بنجاسة الكلب وهو ظاهر في نجاسة جميع اجزائه وكون بعضها مما لا تحله الحيوة لا يقدح فيه فالعمدة عدم وجود النص على
تعليق الحكم بالنجاسة على الميتة كما يقولون لا عدم حلول الحيوة كيف لا والظاهر ان زوال الحيوة ليس سببا للنجاسة والا لزم ان يكون الحيوان المذكى
ايضا نجسا بل عدم التذكية يصير سببا لنجاسة الحيوان ولا استبعاد في ان يصير سببا لنجاسة جميع اجزائه سواء حلته الحيوة ام لا انتهى ووجه السقوط
انا قدمنا الاخبار الدالة على نجاسة الميتة من ذي النفس مثل قوله ع لا يفسد الماء الا ما كان له نفس في اخبار متعددة والامر بغسل الثوب الملاقي لبدن الميت
من الانسان في صحيحة ابراهيم والامر بغسل الملاقي لميتة الحيوان في اخبار اخر غاية ما في الباب ان دلالتها على النجاسة بالالتزام دون المطابقة ولا
يفترق الحال في ورود الحكم على المركب من جهة استلزامه سرايته الى الاجزاء فالحكم على الميتة بالنجاسة مثل الحكم على الكلب بالنجاسة من دون فرق بينهما الا انه
ورد استثناء جملة من الاجزاء في الاول دون الثاني فالحاصل ان ما ذكره من عدم دلالة الاخبار على نجاسة الميتة ليس في محله واضعف من ذلك ما ذكره في ذيل كلامه
من ان سبب النجاسة ليس هو زوال الحيوة وانما هو عدم التذكية اذ انهم لم يقولوا ان زوال الحيوة سبب حتى ينكر عليهم ذلك كما انهم لم يقولوا انه لا يمكن صيرورة
عدم التذكية سببا لنجاسة جميع الاجزاء وانما يقولون انه قد كشف بيان الشارع عن ذلك فالانصاف ان توضيح القول في هذا المقام يتم
بالتعرض لاطراف المسئلة فلا بد لبيانها من رسم امور الاول ان المشهور بين الاصحاب عدم الفرق في الحكم بطهارة الصوف والشعر والريش والوبر
بكونها ماخوذة من الميتة بطريق الجز او القلع الا انه يحتاج في صورة القلع الى غسل موضع الاتصال من حيث ملاقاته الميتة بالرطوبة
خلافا للشيخ ره حيث خص الطهارة بصورة الجز فانه قال ره في كتاب الصيد والذبائح ويحل من الميتة الصوف والشعر والوبر والريش اذا جز ولا يحل شيء

[illegible]

منها اذا اقلع منها ويحمل ليقية السطح من الثآليل والبثور والتي في الظلف والقرن والانفحة من اللبن في البيض اذا كان قد اكتسى الجلد الفوقاني ، ثم انه ليس في تلك
الجلد فلا يجوز اكلها انتهى وذكر في كتاب الطهارة من قطعها بودي هذا المعنى وظاهر حسنة الحريز السابقة ايضا ان حكم القرن والناب والحافر وشبهها
الظلف والظفر حكم ما ذكر في الصوف والشعر والريش والوبر من طهارتها لحدث بالقلع من الميتة فانه يغسل موضع الملاقاة منها بالاذن ثم
المتقدم في الشعر واشباهه وانها لو لحدث بالكسر او البري بسكين ونحوها فانه يكون كالجزء بالنسبة الى تلك الاشياء وخلاف الشيخ هنا
الا ان ظاهر عبارة النهاية المتقدمة تسقط القرن حيث لم يقيد الحكم بحال العظم وقد يشهد باشتراط الجز كما يقيد في الصوف وقد يعد تحت القول
الاول امور الاول اطلاق اخبار المتقدمة اذ لا تصريح فيها بالجز ولا غيره الثاني للضمرة لا باس بما ينتف من الطير والدجاج ينتفع به
للعجين واذناب الطواويس واذناب الخيل تمسك بها بعضهم لاتحادها بالشعر وكان دلالتها مبنية على ما ينتف من جهة كون المأخوذ منه
اعم من ان يكون حيا او ميتا او موت حتف انفه او مذكى الثالث صحيحة حريز او حسنته فانه وان كان ربما يتوهم من ظاهرها وجوب الغسل وان لم
يتصل بالميتة كما لو لحدث بالكسر يندفع هذا التوهم بان غسل الشيء للصلاة فيه لا يكون الا لنجاسة وقد دلت النصوص على طهارة ما لا
تحله الحياة بالذات فالغسل لا يكون الا للنجاسة العرضية الحاصلة بالملاقاة لا تحصل بالجز حجة القول الثاني ما في الحدائق من انه نقل
عن الشيخ ره انه علل ذلك بان اصولها المتصلة باللحم من جملة اجزائها وانما يستكمل استحالتها الى احد المذكورات بعد تجاوزها عنه انتهى
وكانه نقل عن غير النهاية وطاهر انه ليس فيها اثر منه وكيف كان فقد يرد هذا القول بوجهين احدهما اطلاق الاخبار المتقدمة ولكن يمكن
لبعض المحققين ره ان يدفعه بان هذا المعنى لا ترده الاخبار الدالة على طهارة الاشياء المعهودة من جهة عدم ولوج الروح لانها لا تنافي
نجاستها باتصال جزء من الميتة بها الا ان يتمسكوا بسكوتها مع اقتضاء المقام لبيان كيفية الاخذ وانت خبير بسقوطه لان مقتضى التعليل
المذكور المنقول عنه انما هو كون اصول الشعر قبل استكمالها من علة اجزاء الشعر المنفصلة معها واذا فرض عدم استكمالها كانت من اجزاء
الحيوان المنفصلة منه حيا او ميتا فتكون نجسة بالذات وحينئذ تكون الشعر ذاتية بمعنى انها مشتملة على الخبيث العين وهي الاصول ومطهر العين
وهو ما استكمل شعرا والمجموع المركب منهما نجس وتفصيله بين الجز والنتف انما هو من جهة اشتمال الثاني على الجزء الذي هو نجس العين
بخلاف الاول فانه ينفصل ح ما هو نجس العين عما ليس بنجس العين ولولا ان المراد هي النجاسة الذاتية لم تمس حاجة الى شيء من المقدمتين
المأخوذتين في التعليل وكان يكفيه ان يقول ان ملاقي الميتة برطوبة متنجس ويطهر بالغسل وعلى هذا يتجه الرد عليه باطلاق الاخبار
وثانيهما منع كون اصول الشعر الداخلة في اللحم جزءا من اللحم بل هو شيء لا تحله الحيوة من الفضلات المستعدة للشعرية وان لم يكن لحا الا انه
ينتف معه جزء لطيف من اللحم لا ينفك عنه الا بالجز ممنوع فانا لا نحس في اصل الشعر المقلوع الجزء لطيفا ابيض لا يشبه اللحم في شيء ولا سبيل
الى الحكم بنجاسته حتى مع الشك في حلول الحيوة فيه فضلا عن صورة القطع او الظن بعدمه انتهى وهذا الكلام في غاية الجودة ثم انه قال المحقق
الخوانساري ره فيما حكي عنه من شرح الدروس ان الظاهر ان مراد الاصحاب بالغسل بناء على نجاسة الملاقي للنجس بالرطوبة والميتة نجسة واصول هذه
الاشياء ملاقية لها بالرطوبة فيجب غسلها ويدل عليه ايضا حسنة حريز المذكورة مع مناسبته الاحتياط ولا يذهب عليك ان الاحوط عدم
الاكتفاء بغسل موضع الاتصال بل غسل جميعها بل على تقدير الجز ايضا لان الخبر المذكور المتضمن للامر بالغسل مطلق لا يقيدها بموضع الاتصال
وحالة القطع انتهى واعترضه في الحدائق بقوله ولا يخلو عن نظر اما اولا فلتصريح الاخبار المذكورة بطهارة هذه الاشياء وانها ذكية
مضافا الى اتفاق الاصحاب واصالة الطهارة وعدم صدق الميتة عليها واما ثانيا فلان غسل موضع الملاقاة وجهه ظاهر واما غسل ما عدا
موضع الملاقاة وكذا ما اخذ جزا فما وجه الاحتياط في غسله مع الوجوه المذكورة والرواية التي اشار اليها وان كانت مطلقة لكنها معارضة
فيما عدا موضع الملاقاة بالادلة المذكورة الدالة على الطهارة فلا بد من تخصيصها بموضع الملاقاة كما ذكرناه جمعا بينها وبين تلك الادلة و
لو قام مثل هذا الاحتياط في المقام لجرى في جميع الاشياء المحكوم بطهارتها وبالجملة فان ما ذكره لا اعرف له وجها بالكلية انتهى وتبعه
صاحب الجواهر ره فيما اورده من الوجهين وزاد ان احتمال ارادته الخروج من شبهة خلاف الشيخ ره يدفعه ان الاحتياط لذلك يقتضي
ترك المقلوع خاصة راسا لا تطهيره بالغسل انتهى واقول ـــــــ لولا تصريحه بالاستدلال بحسنة حريز لامكن توجيه الاحتياط
بالتحرز عن النجاسة العرضية لان الاحتياط يدور مدار الاحتمال وهو قائم هنا لان الشعر والصوف ونحوهما لا يبعد على جلد الحيوان على
وجه القيام معه لا يحصى موضع الملاقاة في اصولها بل يميل وتفترش على سطح الجلد فكثير من اجزائها مما تربد بدن الحيوان
يلصق بها شيء من اوساخ جلده وكثيرا ما يتفق سرايته رطوبة من بدن الميتة او من الارض او عن الهواء او غيرها على وجه يوجب سراية النجاسة

الثلاقيه بين الامرين فاحتمال التنجس بسبب ملاقات بدن الميتة قائم حتى على القول بنزاهته بنجاسة الميتة حتى مع اليبوسة ومن هنا نعلم انه لابد حينئذ مما ذكرنا من التمسك باطلاق الاخبار المسوقة لبيان الطهارة الذاتية الغير المنافية للاتصاف بالنجاسة العرضية بسبب ملاقاة النجس ونعلم ايضا ان الاحتياط هنا انما هو من جهة الاحتمال والاشتباه في الموضوع لا من الاشتباه في الحكم وان ما ذكره صاحب الجواهر ره من احتمال الخروج من شبهة خلاف الشيخ ره وما ذكره في بعضه مما لا اساس له بما بيناه ولو قال متحاول لحمل الاحتياط على الخروج من شبهة الخلاف كان الخروج من شبهة خلاف من يقول بان ملاقات الميتة مع اليبوسة موجبة لسراية النجاسة او لحمل ملاقات الشعر والصوف لبدن الميتة بحكم العادة المورثة للقطع بها بل نزيد على هذه الجملة ونقول انه يمكن توجيه الاحتياط بالنظر الى التمسك بالنص المتضمن للامر بالغسل مطلقا وذلك لانه وان كان قد قيد بموضع الملاقاة لكن قد قررنا في محله ان المقيد اذا قيد بقيد لم يجب الحمل به في غير موضع القيد لكن تيسر هنالك قاعدة التسامح من باب الحسن العقلي لمجرد قيام الاحتمال المخالف للظاهر وما ذكره المحقق المذكور من هذا القبيل فافهم نعم ما ذكره عقيب الكلام الذي حكيناه عنه وجيه لانه قال وكذا لا وجه للاحتياط في اجتناب خصوص العظم من الميتة من جهة المناقشة في كونه مما تحله الحيوة لقوله تعالى يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة اذ هو اجتهاد في مقابلة النص والاجماع ولعل المراد باحيائها في الاية احياء الشخص المشتمل عليها لا انه المراد من العظام الخ ثم انه قد اشتمل جملة من الاخبار المذكورة على عد البيض من جملة ما هو طاهر مع حصوله من الميتة ولا بد من تحقيق المقال فيه فنقول ان الكلام فيه يقع تارة من جهة طهارتها او نجاستها الذاتية واخرى من جهة العرضية اما اولهما فتوضيح القول فيها ان البيض على قسمين احدهما ماكول اللحم وثانيهما بيض غير ماكول اللحم اما الاول فحكمه الطهارة للاصل والعمومات السالمة عن معارضتها ما دل على نجاسة الميتة لعدم شموله لذلك قطعا مضافا الى التعليل السابق في صحيحة الحلبي وغيره من العمومات السابقة وقد تقدم عن ابن فهد نفي الخلاف بين الاصحاب في طهارة عشرة من الميتة وقد عد منها البيض من جملتها و تقدم ايضا نقل الاتفاق عن كشف اللثام على الوجه المذكور وقال في المنتهى البيضة من الدجاجة الميتة طاهرة ان اكتست جلد الصلب وهو قول علمائنا اجمع انتهى وهو مطابق لصحيحة زرارة عن الصادق ع سئله عن الانفحة تخرج من الجدي الميت قال لا باس به قلت اللبن يكون في ضرع الشاة بعد ما ماتت قال لا باس قلت والصوف والشعر وعظام الفيل والجلد والبيض يخرج من الدجاجة قال كل ذلك لا باس به وفي ذيل رواية حسين بن زرارة عن ابي عبد الله ع وسئله عن البيضة تخرج من بطن الدجاجة الميتة قال ياكلها وغير ذلك من الاخبار ويتم الجميع بعدم القول بالفصل بين الدجاج وغيره من الماكول مضافا الى ما دل على طهارة مطلق البيض من حسنة حريز السابقة ورواية اسمعيل بن مرار عن يونس عنهم ع قال خمسة اشياء ذكية مما فيها منافع الخلق الانفحة والبيض والصوف والشعر والوبر واما الثاني فحكمه ايضا الطهارة على المشهور خلافا للعلامة ره في المنتهى حيث قال واما بيض الدجاجة الميتة الجلالة او بيض ما لا يوكل لحمه مما له نفس سائلة فالاقوى فيه النجاسة ولو جعلت تحت طائر فخرج منه فرخا فهو طاهر في قول اهل العلم انتهى وحكي مثله عن نهاية الاحكام وعن المعالم انه قال فيه بعد ذكر الحكم بطهارة الاشياء المذكورة التي منها البيض لا نعرف فيه خلافا الا من العلامة ره ثم نقل كلامه في الكتابين المذكورين وقال ولا نرى لكلامه وجها ولا عرفنا عليه موافقا وقد نص في الذكرى على عدم الفرق انتهى والروايات التي اطلق فيها الحكم بانها ذكية او انها لا باس بها متأيدة بالقول المشهور ولو فرض ضعف السند في شيء منها كانت الشهرة جابرة له واما ثانيتهما فتفصيل الحال فيها ان جملة من الاخبار المتقدمة قد دلت على استثناء البيضة من نجاسة الميتة بدون تقييد بكون الطهارة بالنظر اليها في حد ذاتها ومن هنا قيل ان مقتضى ظاهر اطلاقها هو الحكم بالطهارة وان لاقت الميتة برطوبة لكن لما كان ذلك مخالفا لما عرفت في الصوف ونحوه من انه متى اخذ بالقلع فانه يجب تطهير موضع الملاقاة كما نطقت به كلمة الاصحاب ودلت عليه حسنة حريز ومن هنا وقع الخلاف بين الاصحاب فذهب الاكثر كما حكي نسبته اليهم عن المعالم الى الطهارة وذهب العلامة ره في المنتهى الى النجاسة قال فيه البيضة من الدجاجة الميتة طاهرة ان اكتست الجلد الصلب وهو قول علمائنا اجمع الى ان قال لنا انها صلبة القشر لاقت نجاسة بعد تمام خلقها فلم تكن نجسة في نفسها بل بالملاقاة كما لو كانت النجاسة طارية انتهى وحكي مثله عن نهاية الاحكام والبيان في الحدائق بان حسنة حريز التي استدل بها على غسل موضع القلع من الصوف ونحوه قد تضمنت البيضة في جملة الافراد المعدودة فيها والامر بغسل تلك الاشياء المعدودة اذا اخذت بعد الموت فيدخل البيض في ذلك غاية الامر انها قد اشتملت على اللبن واللباء وهذان الفردان يجب اخراجهما من حيث عدم امكان الغسل فيهما فلا ينحصر الامر المذكور فيهما ومتى لم تشتمل بعد الامر بالغسل على الامر بالصلوة وهذا تمام التقريب فظاهر بخروج البيضة من جملة

ومن الروايات مشتملة على ما نقول به من طهارة جلد الميتة

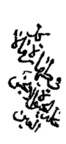
لا يصلي فيها لكن نقول ان الامر بالغسل لا يستلزم الامر بالصلوة اذ لا يبعد ان في الرواية مدا شملت مجملة الصدد عدات على العرق والصادر والنا
ومن الظاهر ان هذه الاشياء لا يصلي فيها فيحتمل الحمل على بعض الافراد النادرة الشاذة لا وجه له اذ الاخبار انما تنساق على المتعارف المعتاد بل
ينبغي ان يستثنى في الرواية من متعلق الامر بالصلوة ما لا يقع فيه الصلوة ولا يكون مما يصلي فيه ويبقى الغسل عاما للجميع فكانه قيل وكل شيء
من هذه الاشياء مع اخذه من الميتة فاغسله من حيث ملاقاة الميتة ان كان مما يمكن غسله وصل فيه ان كان مما يصلي فيه وح فيحمل اطلاق باقي
الروايات على هذه الرواية فيصح غسل البيضة ويؤيد ذلك موافقته القاعدة الكلية من ملاقاة النجاسة برطوبة موافقة غسل الصوف
اذا اخذ جزا او نفيه بالاحتياط في الدين هذا كلامه زيد في بره والعجب من صاحب الجواهر ره حيث قال بل في الحدائق ان الحسنة المذكورة
المشتملة على البيض وغيره قد امر فيها بغسل ما ياخذ بعد الموت من كل ما ينفصل من الدابة وهو شامل البيض لا خصوص الشعر والصوف ونحوهما بحيث يخرج
عنه اللبن واللباء لعدم قابليتهما لذلك ثم قال وفيه ان قوله اغسله وصل فيه قد يشعر بان المراد غيره انتهى وانت خبير بانه قد عرفت جواب
الاعتراض من كلام صاحب ق فلا وجه له بعد اشارته بل تصريحه بما هو الجواب فتحصل من جميع ما تقدم ان للنجاسة العرضية وجهان احدهما
قاعدة تنجيس المتنجس الملاقي برطوبة وثانيهما الحسنة المذكورة مفادا ويبقى الكلام في امور احدها انه قال في ك يستفاد من صحيحة زرارة وحسنة
ابن ان طهارة البيض المستخرج من الميتة مطلقا لاطلاقهما الشامل لما اذا اكتسى القشر الاعلى وما اذا لم يكتس ولكن قيده الاصحاب بما اذا اكتسى القشر
الاعلى لما رواه غياث بن ابراهيم عن ابي عبد الله عليه السلام في بيضة خرجت من است دجاجة ميتة فقال ان كانت قد اكتست الجلد الغليظ فلا باس بها ثم
قال وفي السند ضعف ويلوح منه القول بطهارته مطلقا لما عرفت من كون روايتين من الاخبار المطلقة من قبيل الصحاح وكون الرواية
المقيدة مما حكم فيه بضعف السند واستظهر القول باطلاق الطهارة بعضهم من صاحب المعالم ره وعن الصدوق ره في المقنع انه لم يتعرض
لهذا الشرط بل اطلق القول كما في اكثر الاخبار وجمهور الاصحاب على خلاف ذلك بل ربما استظهر اتفاقهم عليه بل قد يدعى الاجماع
عليه لكن قد عرفت ضعف سند الرواية بل زاد في الجواهر دعوى ضعف دلالتها وعلله باعمية ثبوت الباس من النجاسات لكنه استدرك
انجبارها بالشهرة بين الاصحاب بما قيل انه متفق عليه بين الشيعة ولا يخفى اعمية ثبوت الباس من النجاسة انما هي من جهة احتمال الحصول
للحرمة المجردة عن النجاسة وح لا تدل على خصوص النجاسة لكن بعد ثبوت ضعف الدلالة لا وجه لانجباره بالشهرة الا ان يكون كاشفة عن قيام
القرينة على المراد وليس ببعيد عن مثل هذه الشهرة مضافا الى انه قد يدعى انصراف تلك الاطلاقات الى المتعارف من البيض وهو ذو القشر
الاعلى بل قد يشك في شمول اسم البيض له حقيقة ثانيها ان عمدة المقصود من البحث هنا عن نجاسة البيضة بالعرض من جهة ملاقاتها النجاسة
التي هي الميتة لا عن نجاستها الذاتية التي تحصل بالموت ضرورة عدم حلول الروح فيها وعدم صدق اسم الميتة عليها وح نقول انه لولا قيام
الاجماع على نجاسة البيضة ما لم تكتس القشر الاعلى كان للمناقشة في نجاستها مجال واسع لانها في جميع مراتبها يحيط بها جلد رقيق فهو يمنع
سراية رطوبات الميتة الى باطنها فليس حالها الا مثل حال المكتسي القشر الاعلى من كل جهة فلا يتنجس الا ظاهرها ويطهر بالغسل لكن بعد
قيام الاجماع لا يبقى للمناقشة مجال وقد اجاب صاحب الجواهر ره حيث قال ان الله تعالى شانه اعلم من غيره بصلاحية الجلد الذي هو غير
القشر الاعلى لمنع سراية الرطوبات وعدم صلاحيته فعدم اعتباره ذلك دليل على عدم صلاحيته ثالثها انه قد اختلف كلام الاصحاب في
التعبير عن الشرط المذكور فعن بعض المتقدمين انه اقتصر على لفظ الحديث فعبر بالجلد الغليظ واقتفى اثره الشيخ ره في النهاية وبعضهم عبر
بالجلد ولكن بدل الغليظ بالفوقاني كالعلامة ره في التذكرة وعبر جماعة منهم المصنف ره والشهيد بالقشر الاعلى وفي جملة من كتب العلامة ره
الجلد الصلب كما في عبارة النهاية والمنتهى ومرجع الجميع الى امر واحد اما اتحاد القشر الاعلى والجلد الفوقاني فواضح واما اتحاد الجلد الغليظ فلان
التوصيف بالغليظ للاحتراز عن غير الفوقاني لا لاشتراط فعلية غلظته فمتى ما وجد الجلد الذي من شانه ان يغلظ كان كافيا واما اتحاد
الجلد الصلب مع ما ذكر فان الصلابة وان كانت تحصل بعد استكمال الغلظة فان اعتبرت فهي اخص من جميع ما ذكر من التعبيرات لكن المراد به
ما من شانه ان يصير صلبا ويشهد بذلك ان العلامة ره مع تعبيره في المنتهى بالصلب عبر في التذكرة بالجلد الفوقاني وحكي عنه ره في بعض كتبه انه
حكي عن بعض الجمهور انه ذهب الى طهارة البيض وان لم يكتس القشر الاعلى محتجا بان عليها غاشية رقيقة تحول بينها وبين النجاسة ثم قال و
الاقرب عندي انها ان كانت قد اكتست الجلد الاعلى وان لم يكن صلبا فهي طاهرة لعدم الملاقاة والا فلا انتهى ويعلم من هذا الكلام ان ليس
مراده بالصلب الا ما كان من شانه ان يكون صلبا الرابع انهم اختلفوا في اللبن في ضرع الميتة على قولين احدهما انه نجس وهو مذهب
ابن ادريس وسلار والمحقق والعلامة ره في كثير من كتبه وابي العباس والفاضل المقداد في التنقيح والصيمري والمحقق الكركي في جا

المقاصد قال ابن ادريس ره في السرائر في باب ما يحل من الميتة من كتاب الذباحة واما اللبن فانه نجس بغير خلاف عند المحصلين من اصحابنا لانه
مايع في ميتة ملاقي للنجاسة واما ما ورد شيخنا في نهايته رواية شاذة لا يعضدها كتاب الله ولا سنة مقطوع بها ولا اجماع الى
ان قال والحق المعتمد ما يذهب شيخنا ابو يعلى سلار الطبرستاني ره في رسالته انتهى وفي كتاب الاطعمة في الكل وذهب ابن ادريس و
المصنف والعلامة ره واكثر المتأخرين الى نجاسته لملاقاته الميتة انتهى وفي المنتهى المشهور عند علمائنا ان اللبن من الميتة المأكول اللحم
بالذكاة نجس وقال بعضهم هو طاهر انتهى وقال في جامع المقاصد عند قول العلامة ره اللبن تابع ما صور ترائي تابع للحيوان المتكون
منه فان كان طاهرا فهو طاهر والا فهو نجس وفي طهارته من الحيوان الذي عرضت له النجاسة بالموت قول وبه اخبار كثيرة صحيحة
والمشهور النجاسة وهو الموافق لاصول المذهب وعليه الفتوى ويمكن ان يتكلف افادة عبارة المصنف هذا المعنى باعتبار ان الميتة نجسة
فيتبعها اللبن في النجاسة وثانيهما انه طاهر ذهب اليه الصدوق ره والشيخ ره وكثير من الاصحاب كما في الذخيرة وقال في الكفاية الاشهر
الاقرب طهارة اللبن من الميتة انتهى وقال في كتاب الاطعمة والاشهر من مذهب الشيخ ره واكثر المتقدمين وجماعة من المتأخرين منهم الشهيد ره
انه طاهر انتهى وفي شرح الكتاب المسمى بكشف اللثام بعد نقل القول بحله بانه متنجس بالمحل والاكثر على حله انتهى وعن البيان انه
قول مشهور وفي الكتاب المشهور من المذهب ورواية التحريم ضعيفة والقائل بها نادر وحملت على التقية انتهى فقد حصل من جميع ما ذكرنا
ان كلا من القولين قد نقل عليه الشهرة فلا ترجيح لاحدهما على الآخر من هذه الجهة ومحل البحث في المسألة هو اللبن من ميتة ما يؤكل لحمه و
حلية وطهارته من ميتة ما لا يؤكل لحمه وان حرم شربه على القول الثاني وبخلاف جميع ذلك على القول الاول فيحكم بالنجاسة والحرمة في القسمين
حجة القول الاول وجوه الاول ما ذكره ابن ادريس ره طي ما اشرنا اليه من كلامه حيث قال ودليل الاحتياط يقتضي ما ذكرناه فانه لا
خلاف بين المسلمين في ان من ترك اكل هذا اللبن فانه غير معاقب ولا اثم ونفس تروكه برية من الاثام واذا اكله فيه الخلاف والاحتياط يقتضي
ما ذكرناه انتهى وقد مر عليك تقرير الكلام في مباشرته وملاقاته الثاني ما تمسك به العلامة ره في المنتهى حيث قال لنا على التنجيس انه مايع في
وعاء نجس فكان نجسا كما لو احتلب في وعاء نجس ولانه لو اصاب الميتة بعد حلبه نجس فكذا لو انفصل قبله لان الملاقاة ثابتة في الباقين
انتهى ويحتج بما ذكره بعضهم من الاتفاق على نجاسة الميتة وانها تنجس ما لاقته برطوبة واللبن كذلك انتهى الثالث رواية وهب وهي عن
جعفر عن ابيه عليهما السلام ان عليا سئل عن شاة ماتت فحلب منها لبن فقال ذلك الحرام محضا ورواية الفتح بن يزيد الجرجاني عن ابي الحسن عليه السلام قال كتبت
اليه اسئله عن جلود الميتة فقال لا ينتفع من الميتة باهاب ولا عصب وكل ما كان من السخال من الصوف وان جز والشعر والوبر والانفحة
والقرن ولا يتعدى الى غيرها دفعه الذكاة لما اشار اليه في المنتهى من انه لم يذكر اللبن في نظم ما هو مستثنى من الميتة فلا يجوز التعدي اليه حتى
يحكم بطهارته واجيب عن الاول بعدم وجوب الاحتياط عند التكليف وعن الثاني بان الاجماع على تنجيس الميتة ما يلاقيها لا يسلم شموله للبن
الحاصل منها ولم ينفصل عنها بعد نعم لو انفصل عنها ثم لاقاها دخل تحت معقد الاجماع كما يدخل غيره الحاصل منها ويكشف عن ذلك
مخالفة جماعة كثيرة ان لم تكن اكثر وعن الثالث بان رواية وهب شاذة ولم يروها غيره وهو ضعيف عند اصحاب الحديث لانه قيل فيه انه عامي
كذاب ولو فرض انها صحيحة وجب حملها على التقية لموافقتها لمذهب العامة لانهم يحرمون كل شيء من الميتة ورواية الفتح ضعيفة السند مع
ذلك انه مكاتبة وهي اقرب الى التقية من غيرها مضافا الى ظهور السقط فيها كما عن بعض المحققين الاعتراف به حيث قال هكذا وجد متن
الحديث في نسخ الكافي والاستبصار وكانه سقط منه شيء انتهى ولعل خبر المبتدا اعني كل ما كان كما قيل نظرا الى ان اللازم ان يؤتى
في خبره بشيء او طاهر او نحوهما والظاهر ان المستدل اراد ان الامور المذكورة بيان لقوله كل ما كان مستثناة من نجاسة الميتة ارجع الضمير
المضاف اليه في غيرها الى الامور المذكورة وجعل عدم ذكر اللبن دليلا على نجاسته والمجيب لما كان معترفا باستثنائها التجأ الى سقوط الخبر و
يمكن ان يقال ان لفظة كل بالجر معطوفة على لفظة اهاب والمعنى لا ينتفع بكل ما كان من السخال الخ والضمير المضاف اليه في غيرها راجع الى الميتة
اي لا يتعدى في عدم الانتفاع بالاشياء المذكورة الى غير الميتة فيجوز الانتفاع بها اذا كانت من غير الميتة وهذا الاحتمال يؤيده اصالة عدم
السهو وعدم السقط وقوله وان جز لانه يصلح ان يكون فردا خفيا في الحكم بعدم الانتفاع بالصوف بخلاف الحكم بالانتفاع به فانه الفرد الظاهر الا
وح يكون الحديث موافقا لمذهب العامة مخالفا للفتوى ايضا فيجب طرحه ويؤكد ما ذكرناه كونه مكاتبة وهذا الجواب اولى واظهر مما اجابوا
به فتدبر حجة القول الثاني وجوه الاول اصالة البراءة من وجوب الاجتناب الثاني العمومات الدالة على طهارة ما لم يعلم نجاسته بعد منع
شمول الاجماع على ان كل نجس منجس لملاقيه برطوبة الثالث الاجماع المنقول عن قد على طهارته ما نقض شاة الميتة ويتم في غير الشاة بعدم القول

بالفضل ولحسنه لجماع الغنية على جواز الانتفاع بلبن ميتة ما يقع عليه الذكاة الرابع الاخبار كصحيحة زرارة المروية في الفقيه سئل ابا عبد الله
قال سئلته عن الانفحة تخرج من بطن الجدي الميت قال لا باس به قلت اللبن يكون في ضرع الشاة وقد ماتت قال لا باس به قلت فالصوف و
الشعر وعظام الفيل والبيض يخرج من الدجاج قال كل هذا لا باس به ورواية الحسين بن زرارة قال كنت مع ابي عند الصادق وابي
يسئله عن السن من الميتة واللبن من الميتة والبيضة من الميتة والانفحة من الميتة قال كل هذا ذكي وما رواه الصدوق مرة في الفقيه في باب الصيد
والذبايح مرسلا فقال وقال الصادق عشرة اشياء من الميتة ذكية القرن والحافر والعظم والسن والانفحة واللبن والصوف والشعر والريش
والبيض ثم قال وقد ذكرت ذلك مسندا في كتاب الخصال في باب العشرات انتهى وحصل لك من جميع ما تمسك به ارباب هذا القول صحيحة حريز
عن الصادق انه قال لزرارة ومحمد بن مسلم اللبن واللبا والبيضة والشعر والصوف والقرن والناب والحافر وكل شيء يفصل من الشاة والدابة فهو
ذكي وتبعه في الاستدلال بها صاحب الجواهر ره الا انه عبر بحسنة حريز لكنه مبني على الغفلة عما في ذيلها من قوله وان اخذته منه بعد ان يموت
فاغسله وصل فيه اللهم الا ان يقال انه ليس وجه الاستدلال في الفقرة الاخيرة وهو قوله وان اخذته منه بعد ان يموت فاغسله وصل
فيه نظرا الى ان الحكم انما ورد بغسل ما ذكر والصلوة فيختص الحكم بنجاسة ما اخذ من الميتة منها مما كان صالحا لذلك وليس اللبن من هذا
القبيل فيبقى تحت عنوان الذكي المعلوم مرادا لكن لا يخفى خفاء دلالة اللفظ الصحيحة على ذلك مضافا الى ان ظاهر كلام صاحب الجواهر ره بل
صريحه هو الاستدلال بما قبل الفقرة الاخيرة لانه قال بعد الاستدلال بصحيحة زرارة ما صورته وحسنة حريز عن الصادق انه قال
لزرارة ومحمد بن مسلم اللبن واللبا والبيضة الى ان قال فهو ذكي انتهى فان اقتصاره على هذا المقدار دليل واضح على ان ليس موضع
الاستدلال منها الا ما ذكره وهو واضح لا مجال لانكاره والتحقيق ان عمدة ما يصلح للاستناد اليه في الحكم بالنجاسة انما هو القاعدة المجمع
عليها المدلول عليها بالاخبار وهي ان ملاقاة النجاسة برطوبة منجسة وقد عقد في الوسائل بابا قال في عنوانه باب تعدي النجاسة مع
الملاقاة والرطوبة لا مع اليبوسة واستحباب رش الثوب بالماء اذا لاقى الميتة او الخنزير او الكلب بغير رطوبة لكن لا يخفى عليك ان الاخبار انما
وردت في موارد خاصة وليست مشتملة على لفظ عام يتناول جميع النجاسات لكن الاصحاب انتزعوا من جميعها العموم وعلى تقدير اشتمالها
على لفظ عام تكون الرواية الصحيحة الدالة على الطهارة مخصصة واما الاجماع على القاعدة فهو محقق لا اشكال فيه لكن يجري عليه في القاعدة
العامة حكم العام الوارد في الكتاب العزيز او في السنة القطعية فيخصص بالدليل الخاص الناظر اليه فلو رواية الصحيحة المذكورة المعتضدة بغيرها
من الاخبار تخصصها وقد عرفت منع القائلين بالطهارة من عمومه مستندا الاجماع لما نحن فيه فالحق هو القول بالطهارة لا يقال ان الخبر
الطهارة يفيد طهارة اللبن في حد ذاته كما هو مقتضى القاعدة لانه ليس مما يصدق عليه اسم الميتة ولا اجزائها وذلك لا ينافي تنجسه
بملاقاة الميتة لانا نقول لو كان المذكور في الصحيحة هو انه طاهر او ذكي امكن ان يتوهم الاحتمال المذكور مجالا بان يكون المراد انه طاهر في نفسه وان
كان احتمالا مرجوحا لكن الموجود فيها نفي الباس به وهو صريح في ان المراد به هو جواز مباشرته بالفعل ولا يتم الا بان لا يسري اليه النجاسة
بالملاقاة الرابع الظاهر انه لا خلاف بين علمائنا في طهارة الانفحة من الميتة وهي بكسر الهمزة وتشديد الحاء كما عن القاموس او بتخفيفها كما
عن المجمع او بالتخفيف والتشديد كما عن المغرب وعن المصباح ان التشديد اكثر وهذا الحكم نسب في المنتهى الى علمائنا وفي آخر كما عن غيره
انه مما قطع به الاصحاب وعن الغنية وكشف اللثام وشرح الارشاد وشرح المفاتيح دعوى الاجماع عليه والاخبار مع ذلك مستفيضة منها
رواية الثمالي عن الباقر في حديث طويل قال فيها قال قتادة فاخبرني عن الجبن فتبسم الباقر ثم قال رجعت مسائلك الى هذا قال ضلت عني
فقال لا باس به فقال انه ربما جعلت فيه انفحة الميتة قال ليس بها باس ان الانفحة ليس فيها دم ولا عروق ولا لها عظم انما تخرج من بين فرث ودم ثم قال
الانفحة بمنزلة دجاجة ميتة خرجت منها بيضة الحديث وبالجملة لا اشكال في اصل الحكم وانما الخلاف والاشكال في معناها فعن القاموس
والنهاية والمغرب انها شيء اصفر يستخرج من بطن الجدي الرضيع فيعصر في صوفة مبتلة فيغلظ كالجبن الى ان قال في الفوائد عن النهاية وعن
كشف اللثام من انها لبن مستحيل في جوف السخلة وقيل كما عن الصحاح والجمهرة وابن زيد انها كرش الحمل والجدي ما لم ياكل فاذا اكل
فهو كرش وبذلك فسرت في السرائر كما عن المطعمة التنقيح قال في الجواهر وقد يومي اليه عدم عدهم لها فيما لا يحل من الذبيحة وربما حكم بعضهم
برجحان الاول لوجوه الاول انه هو المعروف كما صرح به في كشف اللثام الثاني ما عن المحقق الخوانساري ره بعد اختياره من التعليل بانه المتبادر
من الروايات ان الانفحة شيء بمنزلة البيضة الثالث هذا والظاهر ان الجبن انما يعمل بالشيء الذي في جوف السخلة مثل اللبن لا من كرشها الذي هو بمنزلة الجلد
بمنزلة المعدة من الانسان هذا وقد تقدم في رواية الثمالي انه ربما جعل فيه انفحة الميتة الثاني قوله في رواية الثمالي المتقدمة انها ليس فيها

تخرج من بين فرث ودم فان فيه اشارة الى قوله تعالى نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين ويظهر من اشارة المير
بيان اصل الانفحة حيث كانت في بطن المرضعة لبنا بين الفرث والدم بناء على ظاهر ما نقل عن ابن عباس من العلقة المستقر في جوف الحيوان
يصير اعلاه دما واسفله ثفلا وما بينهما لبنا فيجري الدم الى العروق واللبن الى الضرع ويبقى الثفل الى ان يخرج ثانيا حيث قال واختلف كلام
اهل اللغة في معناها فقيل انها كرش السخلة قبل ان تاكل وقيل انها شيء اصفر يستخرج من بطن الجدي ثم لعل الثاني اولى اقتصارا على موضع
الوفاق وان كان استثناء نفس الكرش ايضا غير بعيد بمقتضى الاصل انتهى لكن اعترضه في الجواهر بوجهين احدهما انه لا وفاق بعد نقل اهل
التفسيرين وثانيهما انه تمسك بالاصل في طهارة الكرش وان عبرت الانفحة بغيره تاملا لانقطاعه بما دل على نجاسة الميتة الا ان يكون مما لا
تحله الحياة وفيه منع اقول صريح كلامه وهو ان مراده بالثاني هو اللبن المستحيل الذي هو المظروف والظاهر ان مراده بكونه موضع الوفاق
هو ان طهارته متفق عليها بين القائلين بطهارة الظرف ونجاسته نظرا الى انه خارج من اجزاء الميتة فلا يجري حكم النجاسة الذاتية سواء قلنا
بان الانفحة المحكوم بطهارتها عبارة عن المظروف او الظرف اما على الاول فظاهر وبعد عن عنوان الميتة واما على الثاني فالامر واضح لانتفاء
احتمال سراية النجاسات العرضية اليه بخلاف الاول لكن يتجه على جعل الطهارة عبارة عن الذاتية انه لا يترتب على بيانها فائدة لعدم
انفكاك المظروف عن الظرف فيسري اليه النجاسة من ظرفه نعم لو جعل عبارة عن الظرف سلم المظروف عن النجاسات ثم ان صاحب الجواهر قال
ورد التفسيرين جميعا الى ان المراد هو بيان كون الانفحة عبارة عن الظرف فقال وقد يقوى في النظر اتحاد التفسيرين بان يراد بالشيء الاصفر في
التفسير الاول هو ما يصير كرشا للجدي بعد ان ياكل فهو قبل اكله انفحة وبعده كرش ويومي اليه ما حكي عن الغنوي في المصباح عن التهذيب قال
لا يكون الانفحة الا لكل ذي كرش وهي شيء يستخرج من بطنه اصفر فيعصر في صوفة مبتلة فيغلظ كالجبن ولا يسمى انفحة الا وهو رضيع فاذا رعى
قيل استكرش اي صارت انفحته كرشا بل في بلاد الاكراد يكون صريحا فيما قلنا وكذا ما في مجمع البحرين الانفحة هي كرش الحمل والجدي ما لم ياكل فاذا اكل
فهو كرش حكاه الجوهري عن ابي زيد فانه ظاهر في اتحاد موضع الانفحة الا انه قبل الاكل يسمى انفحة وبعده كرشا واوضح منه ما عن العرب
فانه بعد ان فسرها بالتفسير الاول قال ولا يكون الا لكل ذي كرش ويقال انها كرشه ما دام لم يرع رضيعا يسمى ذلك الشيء انفحة فاذا
فصل ورعى العشب قيل استكرش ثم قال قلت لا استبعاد فيه اذ لعل ذلك اللبن بعد ان ياكل الجدي يكرش معدته وقبل ان يكرش فيها
وانه ليحتمل كرشه بعد ذلك انتهى وتبعه بعض المحققين فقال وكيف كان فالمستفاد من محكي القاموس والمصباح والعرب ان الانفحة
هي التي تصير كرشا بعد الرعي ولا يظهر مخالفة ذلك لما عن الصحاح والجمهرة فتنحصر العزة بين القولين حتى انه نسب في القاموس تفسير
الجوهري الى السهو ولا يخلو عن اشكال الا ان يقال ان ظاهر كلام الجوهري ان للسخلة كرشا قبل الرعي وهو محل لبنه الذي يشربه يسمى
انفحة وبعد الرعي فيصير ذلك الشيء الاصفر بعد الرعي مستحيلا الى الكرش انتهى واقول ان ما ذكر من وجوه الترجيح بل ما انكره هذان
العلمان وان كان مما ليس ببعيد الا ان شيئا من ذلك ليس بحيث تطمئن به النفس فنقول انه ثبت نجاسة الميتة على وجه تعم جميع اجزائها
وثبت ان كل نجاسة منجسة لما يلاقيها برطوبة وثبت طهارة الانفحة بل وقع التصريح في النص المعتبر بانها لا باس بها وهو صريح في حليتها
للانتفاع بها ولو بعد التطهير لعدم قبولها له وهو دليل خاص فلا بد من ان يكون مخصصا لكنه مجمل من جهة احتمال لفظ الانفحة للظرف و
احتماله للمظروف فان تحقق كونه عبارة عن الاول لزم تخصيص ما دل على نجاسة الميتة لكونه من اجزائها وان تحقق كونه عبارة عن
الثاني لزم تخصيص ما دل على ان كل نجس منجس للملاقي بالرطوبة لان المظروف ليس من اجزاء الميتة حتى يلزم التخصيص في عموم ما دل على
نجاستها وحيث يجب الالتزام باحد الامرين اما ان نقول بان نفي الباس عبارة عن الطهارة الذاتية التي لم تقترن بالطهارة العرضية
من جهة ملاقاته للميتة بالرطوبة وليس صالحا للتطهير بالغسل واما ان نقول بان عموم تنجيس كل نجس للملاقي قد تخصص بطهارة هذا
اللبن المخصوص والاول مناف لنفي الباس الذي هو صريح في الطهارة الذاتية والعرضية جميعا وحمله على الاولى مستلزم لعدم الفائدة
في بيانه من جهة عدم ترتب اثر عليه اصلا فيكون بيانها لغوا ويترتب على هذا البيان دوران الامر بين التخصيصين لكن لا حاجة بنا الى التعيين
حيث يتعذر لعدم المرجح وذلك لحصول الحكم بطهارة المظروف على كل حال لانه ان كان المراد بالانفحة المحكوم بطهارتها هو الظرف لم
يكن اشكال في طهارة المظروف ذاتا وفعلا وان كان المراد بها هو المظروف لم يكن اشكال في طهارته من الجهتين نعم غاية ما هناك ان يكون
طهارته الفعلية من جهة لزوم التخصيص في عموم تنجيس كل نجس للملاقي برطوبة ثم ان في الكلام [illegible] ان فنقول ان
مقتضى القاعدة هو الحكم بنجاسته لكونه من اجزاء الميتة ولم يثبت خروجه عن عموم نجاسة [illegible] ومن غير تخصيص الكتاب والخبر والكلام





على الاظهر هذا استثناء من الحكم بطهارة الاجزاء التي لا تحلها الحيوة من الميتة فتكون تلك الاجزاء التي لم تحلها الحيوة نجسة اذ السنة ثم نجس العين المحكوم بنجاسة عينا وهذا هو المشهور ولم ينقل خلاف في ذلك الا في الموضعين الا في ان ما لا تحله الحيوة من نجس العين ولم يخالف في نجاسته احد سوى علم الهدى كما صرح به جماعة فيحصل لهم حجة في المقام وهي الاجماع مضافا الى جميع ما دل على نجاسة ما هو نجس العين من الحيوان نظرا الى ان اسم كل حيوان موضوع لجميع ما اشتمل عليه كما ستطلع الى الحال الحال انشاء الله وان الاحاديث مثل الكلب والخنزير غالبا انما تحصل بالشعر وصح بخبر سليمان الاسكاف قال سألت ابا عبد الله ع عن شعر الخنزير يخرز به قال لا بأس لكن يغسل يده اذا اراد ان يصلي ومثله رواية برد الاسكاف فتم ان المحكي عن السيد ره في كلامه هو طهارة ما لا تحله الحيوة من نجس العين بقول مطلق والمعنون في كلامه ره شعر الميتة وشعر الكلب والخنزير ولعلهم استفادوا عموم العنوان من دليله فانه قال بعد قول الناصر شعر الميتة طاهر وكذلك شعر الكلب والخنزير ما نصه هذا صحيح وهو مذهب اصحابنا وهو مذهب ابي حنيفة واصحابه وقال الشافعي ان ذلك كله نجس دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتكرر ذكره قوله تعالى ومن اصوافها واوبارها واشعارها اثاثا ومتاعا الى حين فامتن علينا بان جعل لنا في ذلك منافع ولم يفرق بين الذكية والميتة فلا يجوز الامتنان بما هو نجس لا يجوز الانتفاع به وايضا فان الشعر لا حيوة فيه لانه لا يحس الحيوان ولا يألم باخذه منه كما يألم بقطع سائر اعضائه وايضا لو كان فيه حيوة لما جاز اخذه من الحيوان في حال حيوته والانتفاع به كما لا يجوز ذلك في سائر اجزائه ويقوى ذلك ما روي عنه ص من قوله ما ابان من البهيمة وهي حية فهو ميتة والشعر يبين منها في حال حيوتها ولا يكون ميتة لانه لو كان ميتة كان منزلة سائر اجزائها ولا ينتفع بها فاذا ثبت ان الشعر والصوف والقرن لا حيوة فيه لم يحله الموت واذا لم يحله الموت كانت حيوته بعد الموت كحيوته قبله وليس لهم ان يتعلقوا بقوله تعالى حرمت عليكم الميتة فان اسم الميتة يتناول الجملة بسائر اجزائها وذلك ان الميتة اسم لما يحله الموت والشعر لا يحله الموت كما لا يحله الحيوة ويخرج عن الظاهر وليس لاحد ان يقول ان الشعر والصوف من جملة الخنزير والكلب وهما نجسان وذلك لانه يكون من جملة الحي الا ما لا يحله الحيوة ليس من جملته وان كان متصلا به انتهى ولا يخفى على من اعطى النظر في كلامه حقه ان استفادته دليلا ان على ما نحن فيه احدهما الاجماع فان الظاهر بل المقطوع به ان الاجماع راجع الى جميع ما ذكر من شعر الميتة والكلب والخنزير بدليل قوله هذا صحيح مشيرا الى قول الناصر وحكمه بطهارة شعر الميتة والكلب والخنزير وقوله بعد ذلك دليلنا على صحة ما ذهبنا ولكن ما بعد الاجماع اشارة الى ما يختص بكل من المسألتين من الدليل على وجه الترتيب فالاية وما بعدها استدلال على طهارة شعر الميتة الى قوله وليس لاحد ان يقول ان الشعر والصوف من جملة الكلب والخنزير الخ وهو استدلال على حكم شعرهما وهو ثاني ما استدل به المحكي عنه وح نقول انه يتجه على الوجه الاول ما قيل من انه غير سديد لانه تبرا حد من الامامية سواه وعلى الثاني ان ما ذكره مخالف لما هو المعلوم لغة وعرفا وشرعا من صدق الاسم على جميع ما تركب منه ذلك الحيوان وكان من جملته سواء كان مما تحله الحيوة ام لا وهذا بخلاف اسم الميتة الماخوذ فيه وصف الموت الغير الساري الى ما لا تحله الحيوة واما كون الحال على ما وصفنا لغة وعرفا فظاهر واما شرعا فلان الاخبار انما نطقت بنجاسة بالملاقاة مع الرطوبة شاملة باطلاقها او عمومها لما لو كان الملاقي مما لا يحله الحيوة بل الغالب في الملاقاة والاصابة حصولها بالشعر كما هو ظاهر وزاد بعضهم في اثبات الصدق شرعا الاستناد الى ما ذكره في باب الديات في الجناية على الشعر كالجناية على سائر اجزاء البدن من راسه وعنقه وسائر اعضائه فلو لم يكن الشعر جزءا منه وداخلا في جملته لما ترتب على الجناية عليه كونه ديته ايضا ما رواه في الكافي في حكاية ابن ابي ليلى في الجارية التي لم يكن على ركبها شعر فسأل عنها محمد بن مسلم فقال له متى تروون عن ابي جعفر ع في الرجل لا يكون على ركبها شعر يكون ذلك عيبا فقال له محمد بن مسلم اما هذا نصا فلا اعرفه ولكن حدثني ابو جعفر ع عن ابيه عن آبائه عن النبي ص انه قال كل ما كان في اصل الخلقة فزاد او نقص فهو عيب فقال له ابن ابي ليلى حسبك ثم رجع الى القوم فقضى لهم بالعيب هذا ولكن لا يخفى عليك ان ثبوت الدية لا يستلزم كونه جزءا لانه يكفي في ثبوتها كونها مما له تعلق بما فيه الدية فيمنع لذلك شرعا حيث لم يكن له قيمة عرفا كالاموال التي لها قيمة عرفية فيجوز ان لا يكون جزءا ومع ذلك يحكم الشارع بالضمان كالاموال الداخلة في ملك كالكلب وان الشعر غير ما هنالك ان الاموال مما له قيمة عرفا بخلاف الشعر فقرر الشارع له من حيث كونه زينة في جماله او وقاية لبدنه او غير ذلك من فوائد الدية التي هي بمنزلة التقويم وكذا الحال في العيب فان مداره على الزيادة عن الخلقة الاصلية والنقيصة عنها ويجوز ان يكون ذلك الزائد او الناقص مما لا يدور عليه الاسم فان الخلقة تعم الاجزاء واللوازم في الوجود بل ما يدل على هذه الجملة ونقول انه يصح للمرتضى ان يقول لو كان الشعر جزءا كان اللازم غسله في غسل الجنابة وغيره من الاغسال ولم يقل به احد وهذا اولى بالاستدلال به من التشبيه لانه اعم من حيث ثبوته في الاموال والحقوق ايضا ثم انه حكي في الذكرى عن السيد ره انه تمسك بوجه آخر وهو ان ما لا تحله الحيوة من نجس العين كالماخوذ من الميتة ثم اجاب عنه بانه قياس مع الفارق فان المقتضي في الميتة صفة الموت وهي غير حاصلة فيما لا تحله الحيوة بخلاف نجس العين فان نجاسته ذاتية وتبعيته في ذلك بحسب الحيوان

ولكن لا يخفى على من التفت إلى حقائق كلامهم خصوصا بعد ما أشرنا إليه من تطهيره والغرض المسوق له كل طائفة أنه ليس مناط حكمهم في هذه المسألة
الإجماع وقوله لا يعد إلخ وحاصله أن ما لا تحله الحياة لا يكون جزءا من الحيوان الحي وليس من التمسك بالقياس في كلامهم عين ولا أثر نعم ربما ما ذكره
متعلق بمسألة شعر الميتة يعني الكلام في شيء وهو أنه روى الشيخ ره في الصحيح عن زرارة عن الصادق ع قال سألته عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء
من البئر التي يشرب منها أو يتوضأ منها قال لا بأس به وهما متعاضدان للسنة والجواب أنهما مما أعرض عنهما الأصحاب وهذا القدر يكفي في الجواب عنهما على طريقتنا
ورد بالحمل على محامل بعيدة يأباها سياق الكلام نعم الرواية الأخيرة لا تخلو عن إشعار بأن السؤال إنما هو عن حال ما بعد وصول الماء الذي في الدلو
فيكون دليلا على عدم تنجس البئر بملاقاة النجاسة الثاني شعر الكافر فقد قال بعض أصحابنا أما الكافر فلم أقف على نص يقتضي نجاسة ما لا تحله الحياة
منه فلو قيل بطهارته كان حسنا انتهى ويظهر ضعفه مما قدمناه في الموضع الأول لجريان نظير ما تمسكنا به هناك في هذا الموضع قوله ويجب الغسل
على من مس ميتا من الناس قبل تطهيره وبعد برده قد عرفت سابقا أن جعل الواجب ستة أغسال ثم فصل الغسل في خمسة وبقي تفصيل هذا
القسم مسكوتا عنه فاستطرده ههنا وحكم بوجوبه كما هو المشهور والمحكي عن القديمين والصدوقين والشيخين وابن إدريس والحلبي وغيرهم خلافا
لعلم الهدى ره فيما حكي عنه في شرح الرسالة والمصباح من القول باستحبابه وربما يظهر من عبارة الشيخ ره في ق أن به قال الأعيزة ره أنه قال فيه
الغسل من غسل الميت واجب عند أكثر أصحابنا وعند بعضهم أنه مستحب وهو اختيار المرتضى قدس الله سره انتهى وحكي عن الوسيلة والمراسم
التوقف فيه لكن الموجود في الأول التصريح بالوجوب لأنه قال في بيان أقسام نواقض الطهارة ما لفظه ورابعها ما يوجب كليهما يعني الوضوء
والغسل وهو ثلاثة الحيض والنفاس ومس الميت من الناس أو قطعة أبينت من حي أو ميت منهم فيها عظم بعد البرد بالموت قبل التطهير بالغسل
انتهى وكأن توهم الحاكي نشأ من قوله في الوسيلة بعد ذلك في الفصل الذي عقده لبيان الطهارة الكبرى وهي ضربان إما يجب إيقاعها على
المكلف في نفسه أو في غيره وذلك شيئان أحدهما غسل المولود بعد الولادة والثاني غسل الميت من الناس والأول ضربان أحدهما يوجب
بالغسل لإقامة الحد عليه والثاني أربعة أضرب فرض وواجب ومختلف فيه ومندوب والجميع خمسة وثلاثون غسلا فالفرض واحد وهو غسل
الجنابة والواجب ثلاثة غسل الحيض والاستحاضة والنفاس والمختلف فيه ثلاثة غسل مس الأموات وغسل قاضي صلاة الكسوف إذا تركها متعمدا
وقد احترق القرص كله وغسل من سعى إلى مصلوب عامدا بعد ثلاثة أيام انتهى وقال في المراسم بعد ذكر الطهارة الكبرى وهو الغسل على ضربين واجب
وندب فالواجب سبعة أغسال غسل الجنابة وغسل الحيض وغسل النفاس وغسل الاستحاضة وغسل من مس ميتا من الآدميين على أحد الروايتين
وتغسيل الأموات وغسل من تعمد ترك صلاة الكسوف وقد انكسف القرص كله انتهى فقوله على أحد الروايتين مشعر بالتوقف فما عن المناهل
من حكاية موافقة صاحب المراسم للأكثر لا يظهر لنا وجهه ولعل النسخة الحاضرة عنده لم تكن مشتملة على قوله على أحد الروايتين ولا يتوهم أنه
يمكن القلب بإبداء الغلط في نسختنا بالزيادة لأنا ندفع أولا بأن احتمال السقوط أقرب من احتمال الزيادة وثانيا بأن صاحب ق ره قال و
نسبه سلار إلى إحدى الروايتين مع أنا لم نقف على رواية ظاهرة في الاستحباب انتهى فيعلم منه أن نسخته كانت مطابقة لما عندنا من النسخة وكيف
كان فالقول بالاستحباب شاذ ومن هنا قال الشيخ ره في جنائز الخلاف يجب الغسل على من غسل ميتا إلى أن قال دليلنا إجماع الفرقة ومن شذ
منهم لا يعتد بقوله انتهى والعمدة هي الأخبار المعتبرة ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما ع قال قلت الرجل يغمض الميت أعليه غسل قال إذا مسه
بحرارته فلا ولكن إذا مسه بعد ما يبرد فليغتسل قلت فالذي يغسله يغتسل قال نعم وصحيحة عاصم بن حميد قال سألته عن الميت إذا مسه الإنسان
أفيه غسل قال إذا مسست جسده حين يبرد فاغتسل وصحيحة إسماعيل بن جابر قال دخلت على أبي عبد الله ع حين مات ابنه إسماعيل الأكبر فجعل يقبله
وهو ميت فقلت جعلت فداك أليس لا ينبغي أن يمس الميت بعد ما يموت ومن مسه فعليه الغسل فقال أما بحرارته فلا بأس إنما ذاك إذا برد وما
عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله ع قال يغتسل الذي غسل الميت وإن قبل الميت إنسان بعد موته وهو حار فليس عليه غسل ولكن إذا مسه
وقبله وقد برد فعليه الغسل ولا بأس بأن يمسه بعد الغسل ويقبله إلى غير ذلك من النصوص الكثيرة هذا والذي يمكن أن يكون مستندا للقول
بالاستحباب وجوه الأول الأصل الثاني حصر النواقض في بعض المعتبرة في أمور ليس المس من جملتها الثالث الصحيح عن الصادق ع الغسل في أربعة عشر
موطنا واحد فريضة والباقي سنة الرابع الأمر به مع جملة من المندوبات في صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله ع قال اغتسل يوم الأضحى والفطر والجمعة
وإذا غسلت ميتا كالأمر به أيضا في صحيحة ابن مسلم وغيرها الغسل في سبعة عشر موطنا ليلة سبعة عشر من شهر رمضان إلى أن قال وإذا
غسلت ميتا أو كفنته أو مسسته بعد ما يبرد ويوم الجمعة وغسل الجنابة فريضة الخامس مكاتبة الحميري إلى القائم روى لنا عن العالم ع أنه سئل عن
إمام صلى بقوم بعض صلاتهم وحدثت عليه حادثة كيف يعمل من خلفه فقال يؤخر ويتقدم بعضهم ويتم صلاتهم ويغتسل من مسه توقيع ع ليس على من مسه

في وجوب غسل مس الميت

غسل اليد ولذا الرجل حيث مسّه ثم يقطع الصلوة ويتم صلوته مع القوم السادس مكاتبة الصيقل وابن عبيد هل اغتسل امير المؤمنين ع حين غسل
رسول الله ص عند موته فاجاب النبي ص طاهر مطهر ولكن امير المؤمنين ع فعل وجرت به السنة والسابع الرضوي والغسل ثلثة وعشرون من
الجنابة والاحرام وغسل الميت وغسل من مسّ الميت وغسل الجمعة ثم عدّ باقي الاغسال وقال الفرض من ذلك غسل الجنابة والواجب غسل الميت
وغسل الاحرام والباقي سنة الخ الثامن انه لو كان واجبا لكان اما لنفسه او لغيره والاول باطل عند الخصم والثاني لا دلالة في شيء من
النصوص عليه بل في المكاتبة السابقة ما يشعر بعدمه والجواب عن الاول انها امر وما بمعناه ظاهر في الوجوب فلا ينافيه الاصل
وعن الثاني ان الحصر اضافي بدلالة الاخبار المذكورة مع ان البحث هنا في وجوبه واشتراطه كون المس ناقضا لا يستلزم انتفاء الوجوب
راسا لا دلالة للخاص على العام وعن الثالث ان الفريضة عبارة عما نطق به الكتاب والسنة عبارة عما جاء به النبي ص مما لم يذكر في الكتاب
العزيز وعن الرابع ان كون الامر مجازا في الندب ليس باولى من كونه مجازا في القدر المشترك وان الاقتران لا دلالة فيه الا على الاتحاد في نوع
الحكم فان مجرد المطلوبية كافية في جوازه وحسنه وعن الخامس بان مساق السؤال والجواب يعطي ان المس كان قبل البرد وعن السادس
ان المراد بجريان السنة انما هو جريان سنة الوجوب بدلالة الاخبار المذكورة فالسنة وان كانت اعم من الوجوب والندب الا انه يعلم من تلك
الاخبار ان المراد بها هو خصوص هذا النوع وعن السابع انه لم يثبت علينا الحجية في حجيته مضافا الى ما في دلالته من جهة ما عرفت سابقا
من معنى الفريضة والسنة وعن الثامن انا نختار الشق الثاني لكن نقول ان خلو دلالة الاخبار على كون وجوبه للغير لا يستلزم انتفائه
لاتفاق القائلين بوجوب الغسل هنا على كونه للغير ومن الواضح بلوغ اتفاقهم حد الكشف عن قول الحجة صلوات الله عليه وتوهم المقا
انه توقف في ذلك صاحب ك حيث قال لم اقف على ما يدل على اشتراطه في شيء من العبادات ولا مانع من ان يكون واجبا لنفسه كغسل
الجمعة والاحرام عند من اوجبهما نعم ان ثبت كون المس ناقضا للوضوء اتجه وجوبه للامور الثلثة لكنه غير واضح انتهى وتبعه صاحب الذخيرة وقد
يؤيد بما في صحيح الحلبي عن الصادق ع في رجل ام قوما فصلى بهم ركعة ثم مات قال يقدمون رجلا آخر ويعتدون بالركعة ويطرحون الميت
خلفهم ويغتسل من مسه لاشعاره بارادة الاغتسال بعد الصلوة وتوجه المنع عليه جلي لعدم دلالة العطف بالواو على الترتيب ولكن
الحق خلافه وقد وقع الاستدلال عليه بوجوه الاول انه حكي عن المصابيح للعلامة الطباطبائي ره انه نقل اتفاق القائلين بوجوبه على
حدثيته وناقضيته للطهارة كما نقل تصريح المقنعة والنهاية والاقتصاد والجمل والعقود والغنية والوسيلة والسرائر والمنتهى
والدروس والذكرى والبيان وروض الجنان وكفاية الطالبين وجامع المقاصد وفوائد الشرائع ومنهج السداد والرسالة الفخرية وغيرها
من كتب المتقدمين والمتأخرين وقال وهو امر مقطوع به في كلامهم ولا خلاف فيه الا ممن نفى وجوب غسل مس الميت انتهى الثاني السيرة
المستقرة والعمل المستمر في الاعصار والامصار على عدم فعل شيء مما يشترط بالطهارة كالصلوة ونحوها قبل فعله وقد نقل عن جماعة
التصريح بتوقف الغايات الثلث عليه وهي الصلوة والطواف ومس كتابة القرآن كما هو ظاهر المصنف ره وغيره ممن عبر كعبارته ولعله
قضية كلام من صرح بحدثيته وناقضيته للطهارة لما عرفت من اشتراط هذه الغايات بارتفاع الحدث الثالث ما حكاه في ك عمن انه
استدل عليها بعموم قوله ع في كل غسل وضوء الا الجنابة لكن رده بانه مع عدم صحة سنده غير صريح في الوجوب ومعارض بما هو اصح منه واجاب
بعضهم بانه يوافقه اتفاق الاصحاب على ذلك الا من شذ ووجه الدلالة ان المس ناقض والا لم يجب به الوضوء قطعا فانه لا يجب الا على المحدث
اتفاقا كما قيل وناقش فيه صاحب الجواهر ره بان اقتضى ذلك ناقضيته للطهارة وهي لا تستلزم وجوب الغسل للصلوة اذ قد يكتفي في رفع
الحدث بالوضوء وان وجب الغسل تعبدا بناء على استقلاله في ذلك وحينئذ بالنسبة الى الاصغر وان كان منضما مع الاكبر اللهم الا ان يقال
ان المنساق منها انه حدث لا يرتفع حدثيته الا بالوضوء والغسل الرابع ما عن بعضهم من التمسك بما في رواية الفضل بن شاذان ومحمد بن
سنان عن الرضا ع من تعليل الامر بغسل المس بالطهارة مما اصابه من نضح الميت قال في الاولى انما امر من يغسل الميت بالغسل لعلة الطهارة مما اصابه
من نضح الميت لان الميت اذا خرج منه الروح بقي اكثر آفته وكذا في الثانية مع زيادة قوله فلذلك يتطهر منه ويطهر وفيه ان ظاهرهما
هو الطهارة من الخبث دون الحدث وح لا تصلحان للدلالة على المطلوب ولا للتأييد الخامس ما تمسك به في الجواهر من عبارة الفقه الرضوي
حيث قال في باب غسل الميت وتكفينه بعد ذكر غسل المس وان نسيت الغسل فذكرت بعدما صليت فاغتسل واعد صلوتك وقد عرفت عدم
ثبوت حجيته عندنا والعمدة هو الاجماع والبواقي مؤيدات هذا ويبقى الكلام بعد ذلك في شيء وهو انه بعد الالتزام بكون مس الميت حدثا
هل يتوقف رفعه على الغسل وحده او يتوقف معه على الوضوء ايضا وبعبارة اخرى لو كان في حال المس متوضئا ينتقض وضوءه ام لا الظاهر انه

شبه البحث عن كون ما عدا غسل الجنابة يلزم فيه الغسل كما هو المشهور أو لا يلزم فيه ذلك كما هو مذهب بعضهم قال في نقض الطهارة
من كلام جملة من الأصحاب أن مسّ الميت على الوجه المتقدم من جملة الأحداث الموجبة لنقض الطهارة المتوقف ارتفاعها على الغسل أمّا
خاصة كما اخترناه سابقا أو مع الوضوء كما هو المشهور وبذلك صرّح الشهيد ره في الألفية حيث عدّه من النواقض والشيخ ره
في النهاية حيث قال ومن جملة ما ينقض الوضوء ما ينقض الغسل وهو خمسة أشياء الجنابة والحيض والنفاس والاستحاضة و
مسّ الأموات وهو أيضا ظاهر الذكرى ودس والظاهر أنه لا خلاف فيه بينهم انتهى وممن وافق الأكثر الشهيد ره في الذكرى
مفرّعا عليه بعض الفروع حيث قال وهذا الغسل يجامعه الوضوء وجوبا ولو أحدث بعد الوضوء المقدم أعاده وبعد الغسل
المقدم الوضوء لا غير وفي أثناء الغسل الأقرب حكمه حكم المحدث في أثناء غسل الجنابة ثم قال وقطع في التذكرة بأنه لو أحدث
في أثناء غسله أتمّ وتوضأ تقدم أو تأخر ولعله يرى أن الحدث الأكبر يرفعه الوضوء بالتوزيع وفيه بعد لظهور أن الوضوء و
الغسل علة لرفع الحدث شطر وهذا يستحب في جميع الأغسال سوى الجنابة انتهى تقدم هذا المطلب في أول الكتاب في مبحث الغايات
وإذ قد عرفت ما ذكرنا كله فاعلم أن توضيح القول في المسألة يتم بالتعرض لأمور الأول أنه لا خلاف كما في الحدائق وغيره في أنه لو مسّه
قبل برده لم يجب عليه الغسل بل في المنتهى أنه مذهب علماء الأمصار للأصل والأخبار المستفيضة بل المتواترة وقد تقدم
من الأخبار الصحيحة ما يدل على ذلك لكن وقع الخلاف في نجاسته وقد أشار إليه في المنتهى بقوله قال الشيخ ره في ط لو مسّه
قبل أن يبرد لم يجب الغسل ويغسل يديه وفي وجوب غسل اليد عندي نظر انتهى وقد تقدم تفصيل القول في ذلك في المسألة الثانية
من مسائل نجاسة الميتة وأن الأظهر هو النجاسة ولا منافاة بين انتفاء غسل المس وبين ثبوت نجاسة بدن الميت قبل البرد كما
نبّه عليه بعض المحققين ره الثاني أنه لا خلاف في أنه لو مسّه بعد الغسل لم يجب عليه غسل المس وهو الذي دلّ عليه جملة من النصوص
المعتبرة وقال في المنتهى ولا يجب الغسل لو مسّه بعد تطهيره بالغسل ولا قبل برده بالموت وهو مذهب علماء الأمصار لأنه
بعد التطهير طاهر فلا يؤثر في التنجيس العيني والحكمي وقبل البرد طاهر فلا يؤثر في التنجيس ثم استدل بأخبار منها ما رواه الشيخ ره
عن الحلبي عن أبي عبد الله ع قال ولا يغتسل من مسّه إذا أدخلته القبر ولا إذا حملته الثالث أنه هل يجب على من مسّ الميت المتيمم بدلا عن تغسيله
غسل المس نظرا إلى عدم لحوق التيمم بالغسل أم لا قولان صرّح بأولهما جماعة منهم العلامة ره في القواعد والمنتهى وهو ظاهر
جامع المقاصد وكشف اللثام وبثانيهما في كشف الغطاء حيث ذكر في عداد من لا يجب عليه غسل المس من مسّ بدن من تيمم عوض
الغسل حجة القول الأول وجوه الأول العمومات الناطقة بوجوب غسل المس الثاني خصوص النصوص الدالة على وجوبه على من
مسّه قبل الغسل وعملوا أن المتيمم لم يغسل الثالث بقاء المتيمم على النجاسة ولهذا يجب تغسيله إن أمكن بعد التيمم وهنا الدعوى حجة
القول الثاني عموم ما دلّ على تنزيل التراب منزلة الماء وأنه أحد الطهورين فإنه يرجح أن هذين العمومين حاكمان على العمومات وخصوص
النصوص المستدل بهما على القول الأول وأما الوجه الثالث فيندفع بالمنع من دوران وجوب غسل مسّ الميت مدار نجاسته وأنه لو
قلنا بنجاسته لدليل دلّ عليه لم يلزم منه كون وجوب غسل المس لأجلها وقد يجاب عن هذه الحجة بأن التيمم في الميت ليس لعموم ما دلّ
على تنزيل التراب وما دلّ على أنه أحد الطهورين لعدم دلالتهما إلا على أن التراب يقوم مقام الماء في رفع الأحداث فلا يدلان على قيامه
مقام شيء مركب من الماء والخليطين مع تنبيع لأن إزالة النجاسة بالتيمم إنما ثبت بدليل خاص ولا دلالة فيه على كونه يقوم بمنزلة غسل
الميت حتى يستلزم سقوط غسل المس عن مسّ المتيمم وأورد عليه بعض المحققين أولا بأنا لو سلمنا تخصيص عموم ما دلّ على تنزيل التراب
منزلة الماء بخصوص ما لو كان الماء غير مخلوط بشيء آخر وقلنا لو كان استعماله لخصوص رفع الحدث دون النجاسة قلنا إن ذلك
إنما يجري في أدلة التنزيل دون ما دلّ على أن التراب طهور وهو يكفي في الاستناد إليه للحكم بأن التراب المتيمم به يرفع جنابته ويفيد
تنظيفه الموجب لسقوط الغسل بمسّه وثانيا بأن ما ذكر من تخصيص بدلية التراب بقيامه مقام الماء الخالص في التطهير لا يجري في المتيمم عن
تغسيله بماء الكافور وبالقراح فيجري فيها عموم البدلية ويتم المطلوب في غيرها بعدم القول بالفصل ولا يخفى ما فيه لأن عدم
القول بالتفصيل غير محقق إن لم نقل بتحقق الفصل ولعل لهذا أمر في ذيل الكلام بالتأمل بل نقول إن الإيراد بالوجه الأول أيضا
غير متجه لأن المجيب قد اعتبر في مقام قيام التراب مقام الماء أمرين أحدهما كون المستعمل ليس ماء وإنما هو شيء مركب من الماء والخليطين
وثانيهما أنه استتبع الطهارة من الخبث والمورد إنما فرق التسليم بطريق التنزل على وجه يتجه عليه لو كان قد اعتبر الأمر الأول

وبعد ولهذا قال في ذيل كلامه لكن الانصاف ان الادلة المذكورة انما تدل على ان حكم المتيمم في حكم المرتفع عنه الحدث وانه في حكم المغتسل
من هذه الجهة ولم يعلم ان وجوب الغسل بالمس تابع لبقاء حكم الحدث فلعله تابع لبقاء الخبث الذي لا يزول بالتيمم لعدم الدلالة على ال...
في زوال الخبث انتهى ومعلوم ان ما دل على ان التراب طهور ولا يبقى الا انه مطهر من الحدث فلا يتم به المطلوب هذا واقوى ما قد يستظهر من
المحقق المذكور بالنسبة الى استلزام النجاسة لغسل المس كلمات منها ما ذكره في مسئلة عدم وجوب الغسل بالمس قبل البرد حيث انه بعد نفي
الاشكال عن عدم وجوبه قال لو لا ابتناء الحكم على نجاسته لصح انه لا تلازم بين وجوب الغسل بالفتح والغسل بالضم انتهى ومنها ما ذكره
في مسئلة من لا يجب تغسيله بعد الموت من دعوى تعليل غسل المس في النصوص بما يدل على انه لنجاسة الميت ثم قال وهو الظاهر من
مكاتبة الحسن بن عبيد الصفار في قضية تغسيل امير المؤمنين للنبي ص من ان من لا ينجس بالموت لا يحتاج غاسله الى الغسل الا ان امير المؤمنين
فعل ذلك وجرت السنة بغسل كل مغسل للميت ثم قال ويمكن ان يستدل بها ايضا على خلاف المطلب بناء على دلالة الرواية على ان امير
المؤمنين ع فعله تعبدا لا لنجاسة النبي ص وجرت السنة بفعله كذلك وان لم يكن الميت نجسا الا ان الاول اظهر انتهى ولا يخفى عليك ان
ما ذكره من عدم التلازم بين وجوب الغسل بالفتح والغسل بالضم الذي هو غسل المس هو الحق الذي لا محيص عنه وان احتمال ان غسل
المس مسبب عن النجاسة يندفع بعد قيام الدليل على نجاسة الميت قبل برده وانعقاد الاجماع على انه لا يجب الغسل على من مسه واما دعوى دلالة
التعليل في الاخبار على ان غسل المس انما هو من جهة نجاسة الميت فيتجه عليها ان تلك الاخبار عبارة عن مكاتبة الحسن بن عبيد الصفار وعن
المروي عن العيون والعلل عن الفضل بن شاذان قال انما امر من يغسل الميت بالغسل لعلة الطهارة مما اصابه من نضح الميت لان الميت اذا خرج
منه الروح بقي اكثر آفته فلذلك يتطهر منه ويطهر وما رواه عبد الله القزويني قال سألت ابا جعفر محمد بن علي عليهما السلام عن غسل الميت لاي علة
يغتسل الغاسل قال يغسل الميت لانه جنب ولتلاقيه الملائكة وهو طاهر وكذلك الغاسل لتلاقيه المؤمنون ولا دلالة لشيء منها على ان علة
غسل المس هي النجاسة اما الاول فلان غاية ما يمكن توجيهه لا تدل على ان علة غسل الميت هي النجاسة هو ان يقال ان الراوي توهم ان علة
الغسل هي النجاسة فلذلك سأل عن اغتسال امير المؤمنين ع والا فليس في لفظ الحديث دلالة على ذلك وح نقول لم يظهر من الجواب الا رفع
هذا التوهم حيث اجاب بان امير المؤمنين ع اغتسل مع كون النبي ص طاهرا وان السنة جرت بذلك من جهة فعله ع فلا يكون محصله الا التعبد
وبهذا البيان يسقط ما ذكره المحقق المذكور ره من ان الاول يعني كون الغسل بالمس مسببا عن نجاسة الممسوس اظهر واما الثاني فلانه ليس فيه
الا ان العلة هي الطهارة مما اصابه من نضح الميت وليس معنى الطهارة الا النظافة لغة وعرفا خصوصا مع التعليل بتحصيل الطهارة بان
الميت اذا خرج منه الروح بقي اكثر آفته ضرورة انه اخبر بانه بقي اكثر آفته والنجاسة بعد الموت ليست باقية بل طارئة بخروج الروح
مع ان مقتضى هذا الكلام ان للانسان الحي آفات عديدة يذهب بخروج الروح بعضها وهو اقلها ويبقى اكثرها وهذا المعنى لا ينطبق
على النجاسة لانها على تقدير كونها مما يتصف بالبقاء ليست مما يقبل الاتصاف بصفة الاكثرية فلا بد ان يراد ان معنى الحديث والله العالم انه ما دام
حيا لا ينفك عن آفات عديدة مانعة عن ملاقات الملائكة والمقربين في حضرته منها تعلق الروح ببدنه ومنها الكدورات الحاصلة ببدنه من
امور كثيرة معنوية لمن شرح كل ما معنويا وان تغسيله برفع تلك الكدورات واغتسال الغاسل برفع عنه الكدر الساري اليه من
مس الميت ولو اغمضنا عن عدم صحة اتصاف النجاسة بالبقاء قلنا ان خروج الروح يذهب بواحد ويبقى بعد ذلك اثنان هما الحدث
والخبث وان مس الميت في حال تلبسه بهذين الوصفين يصير سببا للغسل بالمس فالعلة انما هي اجتماعهما لا وجود واحد منهما فلا يدل الحديث
على ان العلة هي النجاسة وحدها واما الثالث فلان قوله ع لانه جنب ولتلاقيه الملائكة وهو طاهر يعطي كون الغرض ملاقاة الملائكة اياه
وهو طاهر من حدث الجنابة لانه بمنزلة ان يقال ليحصل النزاهة من الحدث له كما له في نفسه وليحصل رغبة الملائكة في ملاقاته ويدل على شرفه
على الكمال في نفسه وقوله ع وكذلك الغاسل لتلاقيه المؤمنون يدل على ان الغاسل يغتسل لاجل تحصيل ملاقاة المؤمنين اياه وعدم نفرتهم
عنه الموجبة لترك الملاقاة واين هذا من كون السبب نجاسة الميت السارية اليه حيث لم يقل لتلاقيه المؤمنون وهو طاهر ومما يوضح هذا ان
غسل المس لا يكفي عن غسل اليد فالحق وجوب غسل المس تعبدا لا نعلم ان سببه نجاسة بدن الميت او حدثه او هما معا او امر خارج عنهما
من حكمة مجهولة عندنا فنقول نعلم ان سببه ما عدا الاول ولا اثر لدليل التنزيل لانه ناظر الى تنزيل التراب منزلة الماء في رفع الحدث ولا
لكون التراب احد الطهورين لانه ناظر الى الطهارة من الحدث ولم يثبت في الشرع كون التراب مطهرا من الخبث فيكون كل من هذين الدليلين مورده
كل اثر يترتب على رفع الحدث بخصوصه وقد ثبت وجوب غسل المس بادلة العامة والخاصة فاذا لم يجد حكومة الدليلين المذكورين سقوط

الغسل وفيه مشكوكاً لوجه البرائة لا بد من الرجوع الى الحالة السابقة الثابتة ولو فرض سقوطه ثم لو المرجوم البيّنة لو يوجب مسّ الميت باستصحاب
يجرى هنا استصحاب عدم سقوطه فالحق ان حصول المس انتهى فالحاصل ان التبع ان من تقدم غسله على موته كالمرجوم او اغتسل مع فقد الخليطين هل
يجب الغسل بمسّه ام لا فان فيه تامل بعد الكلام في المسئلة ونقل بعض اجزائها وفيه نعم فيمن اغتسل من تقدم غسله على موته ومن غسّل
غسلاً صحيحاً ولو مع فقد الخليطين انتهى وسبقه العلامة في نهاية القواعد وغيره خلافاً لابن ادريس في باب غسل الاموات من السرائر
حيث قال والضرب الثاني يجب ان يغسل قبل موته وقتله وهو المقتول قوداً او المرجوم فانهما يؤمران بالاغتسال قبل الغسل قبلا
ولا يجب غسلهما بعد قتلهما ويجب على من مسهما بعد القتل الغسل لانه قد مس ميتاً بعد برده بالموت وقبل تغسيله بعد الموت ولا يظن
ظان ان هذا ما مس الا بعد تطهيره قلنا ما مسه بعد تطهيره بعد موته بل ما مسه الا قبل تطهيره بعد موته انتهى وفي صاحب الحدائق
فقال بعد نقل كلام صاحب ك لا يخفى تطرق الاشكال الى كل من الصورتين المذكورتين اما من تقدم غسله كالمرجوم ففيه اولاً ان هذا
هذا الحكم يعني تقديم الغسل له والاكتفاء به عن تغسيله بعد الرجم وان دلت عليه رواية مسمع كردين عن الصادق ع قال المرجوم
والمرجومة يغسلان ويحنطان ويلبسان الكفن ويصلى عليهما الا انها مع ضعف سندها معارضة بالاخبار المستفيضة بل المتواترة
الدالة على نجاسة الميت بالموت وان الميت انما كالجنب يغسل غسل الجنابة وتخصيص تلك الاخبار بما هي عليه من الكثرة والصراحة
بهذا الخبر الضعيف مشكل على انه لا يعقل سبق التطهير على وقوع النجاسة وحصولها كما لا يخفى ولولا اتفاق الخاصة على هذا الحكم
سلفاً وخلفاً لكان الاظهر الوقوف على تلك الاخبار ثم قال وكيف كان فالاحوط عندي اعادة غسله واما ثانياً فلانه مع تسليم
العمل بالرواية المذكورة والحكم بصحة هذا الغسل والاكتفاء به عن تغسيله ثانياً فانسحاب احكام الغسل الصحيح المتعارف الى هذا
الغسل ممنوع وذلك لان اطلاق الاخبار المتقدمة الدالة على وجوب الغسل بمس الميت بعد برده وقبل غسله وجواز المس بعد
الغسل انما ينصرف الى الغسل المتكرر المتعارف الشايع الوقوع وهو الغسل بعد الموت لما صرح به غير واحد من محققي الاصحاب
من ان الاحكام المودعة في الاخبار انما تنصرف الى الافراد الشايعة المتعارفة فانها التي ينصرف اليها الاطلاق ويتبادر الى الذهن
دون الفروض النادرة الشاذة وبالجملة فاقصى ما دلت عليه رواية مسمع بعد تسليمها مع مخالفتها لمقتضى القواعد هو سقوط الغسل
بعد الموت واما ما عداه فان دعوى كون هذه الامور مترتبة على الغسل مطلقاً ممنوعة لما عرفت ثم قال وقد وافقنا في هذا المقام
في الذخيرة مع اقتفائه اثر صاحب ك غالباً فقال وفي وجوب الغسل بمسه بعد الموت تردد وتنظر العلامة في المنتهى انتهى وعن ابن
ادريس انه اوجب الغسل بمسه واما من غسل مع فقد الخليطين فلعدم الدليل على صحة هذا الغسل لعدم النص وانما عدلوا الى ذلك بامور
اعتبارية لا تصلح لتاسيس الاحكام الشرعية انتهى ولا يخفى عليك سقوط رد رواية مسمع بعد الاعتراف باتفاق الخاصة على مضمونها
سلفاً وخلفاً لحصول الاجماع بذلك قطعاً ولا اقل من كونه جابراً لضعف الرواية نعم ما ذكره ثانياً بعد تسليم العمل بالرواية المذكورة
في محله لانه لا ملازمة بين طهارة الميت وسقوط الغسل عمن مسه وقد اشار ابن ادريس ره الى انصراف الغسل الذي يسقط به غسل المس الى غسل
الميت بعد تغسيله ومنه استفاد صاحب ئق ما صرح به من الانصراف واما ما ذكره من انه لا يعقل سبق التطهير على وقوع النجاسة وحصولها ففيه
انه بعد دلالة النص عليه نقول المامور به هو الاغتسال فيكون هو في صورة تقديمه بامر الشارع مانعاً عن طرو النجاسة وهذا امر معقول فلا
يصح ان يقال ان مضمون الرواية امر غير معقول وبما ذكرنا يعلم سقوط ما في الجواهر من انه يتجه الحكم بسقوط الغسل بمس من امر بتقديم
غسله بعد قتله لذلك السبب في تقديمه للغسل بناء منه على استظهار كون هذا الغسل غسل الميت وقد تقدم ما يدل على مشروعيته وانه لا استبعاد
في تقديم المسبب الشرعي على سببه فيترتب عليه حكم غسل الميت من عدم وجوب غسل المس بعده وغيره بل ربما ادعى تناول نفس ما دل
على سقوط اثر المس بعد التغسيل له من غير حاجة الى دعوى المساواة والتنزيل وذلك لان ظهور كونه غسل الميت ممنوع غاية ما هناك انه حكم
تعبدي ثبت من جانب الشارع فيجب العمل به ولو سلم ذلك لم يستلزم سقوط غسل مس الميت لانصراف ما دل على سقوطه بعد التغسيل
الى ما وقع بعد الموت مضافاً الى ان تقديم المسبب على السبب سواء كانا شرعيين او غير شرعيين غير معقول فلا بد بعد الاعتراف بالنص ودلالته
على انه بعد ذلك الغسل وبعد الموت بدل المسبب طاهر من الالتزام بان الغسل يصير مانعاً من طرو النجاسة عليه وبما ذكرناه من
الانصراف وما قيل من المنع يظهر سقوط دعوى تناول نفس ما دل على سقوط اثر المس للغسل المقدم هذا واما ما اورده صاحب ئق
الخبر على صاحب ك فليس في محله لان الاصحاب متفقون على عدم سقوط الغسل بمس فاقد الخليطين كما اعترف به هو ره لكنهم اختلفوا في

انه

انه يجب ان يغسل غسلا واحدا بالقراح او انه يجب ان يغسل ثلثة اغسال بالقراح واحدا بالاخير لو اشتبه على وجه البدلية فالغسل
الصحيح عند الفرقة الاولى هو الغسل الواحد وعند الفرقة الثانية هو الاغسال الثلثة وادعى صاحب ك ان صاحب كل قول يقول
بسقوط الغسل به عند تحقق ما يراه صحيحا ولهذا عبر بكلمة جامعة معينة لما ينطبق على القولين هذا احسن لاثبات الملازمة
وابطال اللازم الذي هو ثبوت الغسل لا يقتضي ابطال الملازمة الخامس انه قال في المنتهى الاقرب في الشهيد انه لا يجب الغسل
بمسه لان الروايات دلت بمفهومها على ان الغسل انما يجب في الصورة التي يجب فيها تغسيل الميت قبل غسله وظاهر المصنف في
المعتبر القطع بالحكم قال في الذكرى بعد نقل ذلك وهو كذلك لان ظاهر الروايات ان الغسل انما يجب بمس الميت الذي يجب تغسيله
قبل ان يغسل ويعضده اصالة البراءة واستقربه المحقق وقال في الحدائق لا يخفى ان اكثر الروايات المتقدمة مطلقة في وجوب الغسل
على من مس ميتا مثل صحيحة حريز او حسنته ورواية عبد الله بن سنان وصحيحة عاصم بن حميد وصحيحة اسمعيل بن جابر وصحيحة معوية بن
عمار وصحيحة محمد بن مسلم فانها كلها مطلقة في وجوب الغسل بالمس بعد البرد شاملة باطلاقها الشهيد وغيره واما ما دلت عليه
صحيحة الصفار من قوله ع اذا اصاب يدك جسد الميت قبل ان يغسل فقد يجب عليك الغسل من الاشعار بما ذكروه فيمكن الجواب عنها بان
هذا القيد خرج بناء على ما هو الغالب المتكرر فلا دلالة له على تقييد تلك الاخبار الكثيرة وبذلك يظهر ما في دعوى صاحب ك اولا ان ظاهر
الروايات ان الغسل انما يجب بمس الميت الذي يجب تغسيله قبل ان يغسل فان اكثر الروايات كما عرفت مطلق لا اشعار فيه بما ذكروه وانما
ذلك في صحيحة الصفار خاصة وثانيا دعواه انتفاء العموم في الاخبار الموجب بحيث يتناول كل ميت لانه في محل المنع لما عرفت من شمول الاخبار
المذكورة باطلاقها الشهيد وغيره من الاموات ووقوع السؤال في بعضها عن غسل ميت لا اشعار فيه بما ادعوه لان هذا احد افراد الميت
الذي يترتب عليه الغسل واظهر في العموم ما ظهر من صحيحة عاصم بن حميد قال سألته عن الميت اذا مسه الانسان فيه غسل فقال اذا مسسته
حين يبرد فاغتسل ونحوها صحيحة اسمعيل بن جابر وبالجملة فظاهر الاخبار المذكورة هو العموم نعم يمكن ان يقال ان الظاهر من الروايات
الدالة على نجاسة الميت بالموت وطهره بالغسل والروايات الدالة على ان الشهيد لا يغسل هو طهارة الشهيد وعدم نجاسته بالموت و
ح فيكون حكمه غير حكم غيره من الاموات بالغسل انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من شمول المطلقات محل كلام وكذا ما ذكره من كون القيد في صحيحة
الصفار مبنيا على الغالب وعلى هذا فلا يجوز الرجوع الى الاصل البراءة في مثل ما نحن فيه مما هو محل الشك بل لا بد من الرجوع الى المطلقات المثبتة
للغسل واما ما ذكره اخيرا بقوله نعم يمكن ان يقال الخ فيتجه عليه المنع من دلالة ما اشار اليه من ما يقتضي الروايات على طهارة الشهيد اذ يحتمل ان يكون
سقوط تغسيل الشهيد من جهة التفضل على الاحياء من جهة تعذره او تعسره في ايام الجهاد وعدم ايلامهم مع التفضل على الشهيد بانه وان كان
قد تنجس بالموت بل الدم ايضا الا انه لما كان قد عرض نفسه لذلك في سبيل الله سقط عنه التطهير مضافا الى ان الشهيد من جهة انه قتل في المعركة
لا يعتبر تغسيله لا تطهيره من الدماء ومع قيام الاحتمال ينتفي الوضوح المدعى والاظهر ان امثال تلك احكام تعبدية لا مسرح للعقول
في الاحاطة بعللها وحكمها بل بالقواعد الضابطة لها الا ترى تخصيص الحكم بعدم التغسيل بالشهيد وتفسيرهم اياه بمن قتل بين الصفين فمن
مات في رحله بعد ما اصيب في المعركة يجب تغسيله ولا اظن من يقول بطهارة الشهيد والملازمة بين الطهارة وسقوط غسل المس هو ان يكون هذا
بحيث يجامع عدم الفرق بينه وبين من قتل بين الصفين في كونه مجاهدا مقتولا في سبيل الله تعالى وتمسك في الجواهر لعدم الوجوب بعد نفيه وجدان
الخلاف بالاصل وظهور سيما مكاتبة الصفار وبظهور ما دل على سقوط الغسل عن الشهيد تحما واتمامه بعد التغسيل سيما مع عدم
اشتمال شيء منها على الامر به على كثرتها وظهور تحقق المس غالبا بمباشرة الدفن ونحوه فيها وربما يحصل القطع بالحكم للفقيه المتامل
في سبب سقوط الغسل عن الشهيد من الاكرام والاحترام والتخفيف عن اولئك المجاهدين عن بيضة الاسلام ولهذا لم يصل الينا الامر به
بالتيمم بدله عن النبي ص او الائمة ع في يوم من الايام في الوقايع المتعددة والغزوات المتكثرة هذا كلامه ويظهر سقوط ما ذكره باسره مما
بيناه وسلك صاحب المستند مسلكا اخر وجعل ذلك مستندا فيمن قدم غسله والمغسول مع تعذر الخليطين او احدهما على فرض صحته
ومس الشهيد والمتيمم قال ره في وجوب الغسل بمس من تقدم غسله على موته كالمرجوم وعدمه كظاهر الاكثر قولان وظاهر المنتهى و
الذخيرة والحدائق التردد والحق هو الثاني لعموم صحيحة الحلبي بالنسبة الى المورد وان خرج عنه من يجب غسله قبل غسل الصحيحة سقطا للعارض مع
المطلقات الموجب للرجوع الى الاصل ولذلك لا يجب الغسل ايضا بمس المغسول مع تعذر الخليطين او احدهما على فرض صحته ولا بمس الشهيد
والمتيمم الذي يقتضيه عموم صحيحة الحلبي وهو فتواه لا يغتسل من مسه اذا ادخلته القبر ولا اذا حملته انكان قد خرج عن تحته من يجب تغسيله اذا مسه

كتاب الطهارة

حال ادخال القبر او في حال حمله قبل تغسيله بحكم صحيحة الصفار لكن من جهة وقوع التعارض بين ذلك العموم الثاني لغسل المس وبين المطلقات
المثبتة له يكون المرجع هو اصالة البراءة ولا يخفى ان وقوع التعارض بينهما مبني على كون حال ادخال القبر وحال حمله عنوانا يدور الحكم مداره وامّا
ان جعل ذلك كناية عن حصول الغسل نظرا الى اللزوم العادي كما هو المعهود والمتعارف من عدم ادخاله في القبر الا بعد الغسل وكذا المعهود
في متعارف الناس انهم يغسلونه في الدار التي مات فيها ثم يحملونه فح تكون صحيحة الحلبي مخصصة لعمومها وجوب غسل المس ومقيدة لاطلاقاته
نعم يمكن الاستدلال على السقوط بتعليل الامر بغسل المس بالطهارة مما اصابه من نضح الميت لان الميت اذا خرج منه الروح بقي اكثر آفته
فلذلك يتطهر منه ويطهر بتقريب ان الشهيد ليس من قبيل من بقي اكثر آفته بعد خروج الروح ولهذا لا يغسل ومن اجل ذلك فلا يجب ان
يغتسل منه لزوال العلة لكن فيه بعد الاغماض عن سند الرواية ان ظاهرها هو كون خروج الروح علة تامة لبقاء اكثر آفته وهو علة للتطهير
والتطهر منه وقد تخلف تغسيل الشهيد عن العلة لانه لا يجب تغسيله وتخلف المعلول عن العلة في الشرعيات دليل على كونها حكمة فلا
تنفع فالمسئلة محل اشكال والذي يهون الخطب هو ندرة تحقق الشهيد وبعد من يعلم حكم الواقعة ولم يحتج الى ما نستفيده بافهامنا القاصرة
الخامس لو مس عضوا كمل غسله قبل تغسيل ما بعده من الاعضاء كما لو كمل غسل الرأس دون غيره فهل يسقط الغسل عنه ام لا قولان
ذهب الى اولهما صاحب ك وصاحب الذخيرة وهو ظاهر روض الجنان واحتمله في الذكرى وجامع المقاصد والى ثانيهما جماعة منهم العلامة قده
في بعض كتبه حجة القول الاول ان الظاهر ان وجوب الغسل تابع لمس نجاسة الدون وقد حكم بطهارة العضو المفروض حجة القول
الثاني استصحاب عدم السقوط والاطلاقات الدالة على انه يجب غسل المس على من مس ميتا قبل تغسيله ومعلوم انه ينصرف الى التام ان لم نقل
ليس عداه ومنع دوران الغسل بالمس مدار نجاسة الميت لانه قبل البرد والتغسيل نجس ولا يجب الغسل بمسه وان المعصوم مع طهارته وقد اغتسل امير
المؤمنين ع بعد تغسيل رسول الله ص كما نطق به الخبر وقد بنى الحكم في الحدائق على كون نجاسة الميت عينية او حكمية فقال والحق في المقام ان
يقال ان الكلام في هذه المسئلة يتوقف على الكلام في نجاسة الميت فان قلنا بانها عينية محضة كما هو اختيار المحقق في المعتبر محتجا عليه بان
الملاقي لبدن الميت يجب بملاقاته ولا يكون ذلك الا لكونه نجسا فلا اشكال في عدم الوجوب وذلك لان النجاسة العينية لا يشترط في طهارة
بعض اجزاء محلها طهارة الباقي لان طهارة المحل تحصل بمجرد غسله وانفصال الغسالة عنه من غير توقف على امر آخر وان قلنا بانها حكمية
محضة كما ذهب اليه المرتضى ره وجعله كالجنب فرع عليه عدم وجوب غسل المس او قلنا بانها حكمية من وجه وعينية من آخر كما هو ظاهر الاكثر
وهو الاظهر اما كونها حكمية من جهة فللاخبار الكثيرة الدالة على تعليل وجوب غسل الميت بخروج النطفة منه واما كونها عينية من
جهة فللاخبار الدالة على وجوب غسل الملاقي لجسد الميت بعد برده وقبل تطهيره بالغسل ومنه صحيحة الحلبي وغيرها ورواية ابراهيم بن ميمون
فالاشكال بناء من ان الاصل كون هذا الغسل كغيره من الاغسال الواقعة في كونه بتمامه سببا تاما في رفع النجاسة الحكمية ولهذا وجبت
فيه النية كغيره من الاغسال وح فوجوب الغسل بالمس ثابت الى ان يحصل كمال الغسل لعدم صدق اسمه عليه قبل الكمال ومن صدق كمال
الغسل بالنسبة الى كمال ذلك العضو ولانه لو كان منفصلا لما وجب الغسل بمسه قطعا فكذا مع الاتصال لعدم الفرق ولاصالة البراءة
والظاهر ضعفه فالاقرب هو الوجوب انتهى وضعف الوجوه الثلاثة الاخيرة غير خفي اما صدق كمال الغسل بالنسبة الى كمال ذلك
العضو فلان العضو ليس له غسل يختص به وانما هو جزء من غسل المجموع فلا يجري عليه حكم المجموع فلا يصح ان يق ان الغسل قد كمل
بالنسبة الى ذلك العضو واما انه لو كان منفصلا وجب الغسل فلان المراد به انه لو كان منفصلا فغسل ثم مس وهو منفصل لما وجب الغسل
وهو قياس باطل واما اصل البراءة فقد عرفت انه قد انقطع باطلاقات وجوب غسل المس ثم ان صاحب ئق قال بعد ما عرفت من كلامه
نعم ينقدح هنا اشكال وهو ان مقتضى القواعد الفقهية ان طهارة المحل من الخبث تحصل بانفصال الغسالة عن المغسول ولا يتوقف
بعدها على تطهير جزء آخر كما عرفت فعلى هذا اذا كمل غسل عضو وجب الحكم بطهارته من الخبث بحيث لا يجب غسل اللامس ولو توقف طهارة
ذلك العضو من الخبث على طهارة المجموع لزم المخالفة للقاعدة المشار اليها وح فيبعد الحكم بوجوب الغسل بمسه دون غسل العضو
اللامس اذ لم يعهد انفكاك الغسل عن الغسل الا على ما يأتي من مذهب الشهيد في ايجابه الغسل بمس العظم المجرد مع انه يكون طاهرا
من الخبث لانه مما لا تحله الحيوة وسيأتي بيان ضعفه والتحقيق في المقام هو الوقوف على ظواهر الاخبار المتقدمة وقد دلت على ان
مس الميت بعد برده وقبل غسله موجب للغسل والمتبادر منه كمال الغسل وح فما لم يكمل غسله لا يحصل مصداق للاخبار المذكورة
واستبعاد انفكاك الغسل عن الغسل غير مسموع في مقابلة الاخبار وح فالاظهر هو وجوب الغسل بمس العضو المذكور وان لم يوجب

غسلها الا اما انتهى وزاد بعض المحققين على ما عرفت من ضعيف بعد ان الغسل ليس لازالة النجاسة مع زوال النجاسة عن العضو قبل كمال الغسل لم يتم له
ولا منافاة فيه للقواعد الفقهية كما في الروض وعن الحدائق من ان طهارة المحل من الخبث يحصل بمجرد انفصال الغسالة فلا يتوقف على طهر
جزء آخر وتوضيح عدم المنافاة ان ما ذكر انما يكون فيما اذا علق الشارع الزوال على الغسل بالفتح الذي يحصل في دون توقف على غسل جزء آخر
دون ما اذا علقه على الغسل بالضم الذي لا يحصل الا بغسل تمام الاجزاء فالطهارة في كل مقام يتوقف على حصول ما جعل مطهرا وهذا غاية
المراعاة للقواعد الفقهية نعم اصل توقف زوال الخبث على تحقق امر زائد على الغسل بالفتح بل على مطلق اصابة الماء للمحل مناف لظاهر ما
ثبت في نظائره من حصول الطهارة بمجرد اصابة الماء او مع انفصاله لكن التامل يعطي ان ذلك انما هو في تطهير المتنجس لا نجس العين والحاصل
ان طهارة الميت بالغسل بالضم حكم خاص لموضوع خاص لا نظير له من حيث الحكم ولا من حيث الموضوع فافهم انتهى وانت خبير بانه لا وقع
لهذا الايراد على صاحب ق بعد ما عرفت مما ذكره بقوله والتحقيق الخ السادس ان الظاهر من الاخبار والفتاوى عدم الفرق بين الميت
المسلم والكافر كما حكي التصريح به عن العلامة والشهيد والمحقق الثاني وحكي عن العلامة في المنتهى والنهاية التوقف في الكافر وقال
في المنتهى الاقرب ان الغسل يجب بمس الكافر الى ان قال ويحتمل العدم انتهى حجة القول الاول امور احدها ما في المنتهى من ان الكافر
في حيوته نجس وبالموت لا يزول عنه هذا الحكم وثانيها النصوص التي منها العمومات المعلقة الحكم على الميت ومنها ما تقدم من تعليل وجوب
الغسل بنجاسة الميت وهي موجودة في الكافر بزيادة على نجاسة كفره على الاقوى من قبول المتنجس والنجس النجاسة العينية والعرضية قلت هذا الوجه
لعله التمسك بالعمومات والمطلقات سديد من دون حاجة الى اثبات تنجس بدن الكافر بالموت وان كان ما قواه من قبول المتنجس والنجس
النجاسة هو الاقوى لكون النجاسة اصنافا متعددة مختلفة نظير الاوصاف متفاوتة وتظهر ثمرة ذلك في مخالفة الرافع لكل
منها الاخر ذاتا او بحسب الكيفية كتعدد الغسل في بعض النجاسات ثالثها ما تمسك به بعض المحققين فقال ان صحيحتي محمد وابن عمار قلت له
فالبهائم والطير اذا مسها عليه غسل قال لا ليس هذا كالانسان ظاهرة في ثبوته لمطلق الانسان المقابل للبهائم وصحيحة ابن مسلم عن
الرجل يمس الميتة اعليه غسل قال لا انما ذلك من الانسان ومثلها صحيحة الحلبي ونحوهما ما عن علل الفضل بن شاذان عن مولينا الرضا ع انما
لم يجب الغسل على من مس شيئا من الاموات غير الانسان كالطيور والبهائم والسباع وغير ذلك لان هذه الاشياء كلها ملبسة ريشا و
صوفا وشعرا ووبرا وهذا كله ذكي لا يموت وانما يماس منه الشيء الذي هو ذكي من الحي والميت ويمكن ان هذه الاخبار لا تدل على الاطلاق
وهو عموم وجوب غسل المس لمس الكافر لان دلالتها انما تتم اذا كانت التفرقة بين النوعين موقوفة على عموم الحكم في الطرفين وليس كذلك
فانه يصح ان يكون ثبت غسل المس في الانسان في الجملة لكن لما فارقه غيره بثبوت وصف في افراد ذلك الغير باسرها وهو كون جسده ملبسا
انتفى الحكم الثابت في الانسان في الجملة عن جميع افراد غيره واصنافه وقوله ليس هذا كالانسان صالح لافادة هذا المعنى على وجه [illegible]
الاخذ بظواهر الكتاب والسنة واما التعليل المذكور في ذيل الخبر فانه غير واف باثبات الحكم الذي سيق لاجله لانه لا ينطبق على جميع موارد
مس الحيوانات فانه قد يمس الانسان من اجسادها ما ليس فيه شعر فلا يفيد في غيرها وبعبارة اخرى او اوضح من ذلك انتفاء الشعر والريش
والوبر لو كان مستلزما لثبوت غسل المس كان اللازم ثبوته في مس ما كان من بدن الحيوانات خاليا عنها وعدمه معلوم البطلان حجة
القول الثاني ما اشار اليه العلامة في المنتهى من ان قولهم ع قبل تطهيره بالغسل انما يتحقق في ميت يقبل التطهير وهذا نظير ما قيل
في الشهيد وقرره بعض المحققين بوجه اوضح وهو ان الظاهر من جعل الغسل غاية لوجوب غسل المس انه لاختصاص الحكم بمن
يؤثر فيه التغسيل بحيث لا يؤثر اما لبقاء طهارة بدنه بعد موته كالشهيد او لبقاء نجاسته معه كالكافر انتهى ومن هنا جعل صاحب
ق النصوص المشتملة على هذا القيد مقيدة للمطلقات غسل المس ومخصصا للعمومات واستنتج اختصاص مورد الاخبار بالمسلم سالما
بانه لا خلاف ولا اشكال في ان غسل الكافر لا يلحق الاخبار المطلقة وقرب الاحتمال الذي عرفته من المنتهى لكنه قال الاحتياط وجوب
الغسل بمس غير المسلم قلت الخبر المشتمل على القيد المذكور صحيحة الصفار المضمرة لقوله اذا اصاب يدك جسد الميت قبل ان
يغسل فقد يجب عليك الغسل وقد قدمنا لك عند البحث عن حكم الشهيد انه اجاب عنه بعض من قوى بان هذا القيد خرج مخرج الغالب
المنكر فلا يدل على تقييد تلك الاخبار الكثيرة وهنا يقول بما ذكرنا هناك ومع هذا لا يتهافت والاصح فالمختار وجوب الغسل بمس
الكافر السابع انه قال في جامع المقاصد اعلم ان العبارة لم يذكر فيها تعيين محل المس الذي يلزم به الغسل من الحي والميت فان المس لبدن
الميت ان كان بالظفر او الشعر او السن او العظم الموضح من الحي هل يجب الغسل بجميع ذلك ام لا فيه تردد ينشأ من الشك في صدق اسم المس على

كتاب الطهارة

المس لشيء منها او عدمه ولعل المس بالشعر لا يوجب شيئا بخلاف الظفر والعظم نظرا الى المعهود في التسمية وفي المس تردد ولو مس الحي شيئا من هذه

من الميت ففي وجوب الغسل تردد والاظهر الوجوب في العظم والظفر بخلاف الشعر وفي السن تردد ولو انفصل احدها من حي او ميت قطع

بنفي الوجوب في الشعر والظفر وكذا في السن لما ثبت في المقتضي اما العظم المجرد فقد ذهب شيخنا الشهيد الى الوجوب لغسل مسه لدوران

الغسل معه وجودا وعدما ولم يفرق بين اتصاله وانفصاله والفرق ظاهر فان مس الميت انما يراد به مس بعض بدنه وهو صادق في

العظم ولا كذلك المنفصل ان عدم اما بعد الانفصال فحديث القطعة لا يتناوله ولا يصدق مس الميت بمسه نعم يمكن الاحتجاج باستصحاب

الحكم بوجوب الغسل بمسه حال الاتصال الى حال الانفصال ولا يرد ان هذا انما يتم في عظم الميت لانتفاء القائل بالفرق انتهى وحكى عن

بعض الحواشي انه قال فيه واعلم ان كل ما حكم فيه بوجوب الغسل مشروط بمس ما تحله الحيوة من اللامس لما تحله الحيوة من الملموس فلو

انتفى احد الامرين لم يجب الغسل ثم قال هذا في غير العظم المجرد كالشعر والظفر اما العظم فذلك وفي العظم اشكال وهو في السن

اقوى ولا فرق في الاشكال بين كون العظم والظفر من اللامس او الملموس انتهى وقال بعض المحققين ره انه يظهر من التعليل في رواية

علل الفضل بن شاذان المتقدمة في المطلب السابق اعتبار كون الجزء الممسوس من الميت مما تحله الحيوة لا كشعره وظفره وعظمه وفاقا للروض

ويؤيده ما تقدم من رواية عاصم بن حميد ومكاتبة الصفار من تعلق الغسل فيهما على جسد الميت بعد برده فان الظاهر من لفظ الجسد سيما بعد

اضافته بالبرودة مقابل مطلق ما عداه ومنه شعر لحيته سيما اذا طالت لا مقابل ثياب الميت والخدشة في عليته ما ذكره الامام ع وان

ذلك من اسرارها بعض الحكم الخفية التي لا تنطبق بظاهرها ما بايدينا من القواعد ولهذا لا يحكم بوجوب الغسل الذي من نفس جسد البهائم بدون

اشعارها او بارها مدفوعة بعد التسليم بمنع صحة الخدشة في عليته بمجرد عدم فهمنا الارتباط الواقعي بينها وبين المعلول مع ان تخلف الحكمة

عن الحكم غير ضائر فان الظاهر من هذا التعليل عدم وجوب الغسل لمس ما لا تحله الحيوة من الانسان سواء جعلناها علة حقيقية ام لا وعلى كون

العلة علة حقيقية لا ينافي اعتبار ظهور العلة في الحكم الجزء الممسوس الا ترى انا استدللنا بقوله ع في تعليل مشروعية التيمم لفاقد الماء ان رب الماء

رب الصعيد على تنوير استعمال الماء واستعمال الصعيد عند عدمه في جميع الآثار مع انا لا نفهم الارتباط بين وحدة ربهما وبين قيام احدهما

مقام الآخر فالاقوى اعتبار حلول الحيوة في الممسوس لكن عن الذكرى بعد استقراب وجوب الغسل بمس العظم المجرد المنفصل قال واما السن

والضرس فالاولى القطع بعدم وجوب الغسل بمسهما لانهما في حكم الشعر والظفر هذا مع الانفصال واما مع الاتصال فيمكن المساواة لعدم نجاستهما

بالموت والوجوب لانهما من جملة يجب الغسل بمسها انتهى ولا يخفى ان عدم نجاستهما بالموت لا يعارض الاطلاقات الدالة على وجوب الغسل بمس الميت

الصادق بمسهما فالعبد ذلك وجها لعدم الوجوب الا على ما استظهرناه سابقا من اخبار تعليل غسل الميت من اعتبار كون الممسوس مما لا

يبقى طاهرا بعد الموت لعدمه في عدم الوجوب رواية العلل المتقدمة الحسنة كالصحيح كما يظهر من طريق الصدوق ره الى الفضل هذا ومع ذلك

فالاحتياط يقتضي بالعمل بالاطلاقات هذا حكم الممسوس واما الماس فالظاهر وجوب الغسل بالمس بكل ما تحله الحيوة الا اذا لم يصدق بسببه

انه مس ميتا كالا يصدق ذلك في المس بطرف الشعر الطويل بل مطلق الشعر انتهى واقول سبب ما ذكره من المناقشة الى حاجة مما افاده ره فيما تمسك

برواية عاصم بن حميد ومكاتبة الصفار والوجه في ذلك ان الاضافة هنا بيانية نظرا الى ان لفظ الجسد عبارة عن الجثة المشتملة على العظام

واللحم والعروق والاعصاب والجلد بل الشعر كما ينبئ عنه ما في المصباح عن البارع لا يقال الجسد الا للحيوان العاقل وهو الانسان والملئكة

والجن ولا يقال لغيره الا للزعفران وللدم اذا يبس ايضا جسد جاسد وقوله تعالى فاخرج لهم عجلا جسدا له خوار اي ذا جثة على التشبيه بالعاقل

وبالجسم انتهى وان كان تفسير الحيوان بما يعم الملئكة والجن لا يخلو عن مناقشة لاعتبار النمو في معناه على ما هو المعروف وهو في الملئكة منتف

ووجه الدلالة ان الحيوان عبارة عن الجسم المشتمل على ما لا تحله الحيوة وما تحله ووصفه بالبرودة انما هو باعتبار اكثر اجزائه ويشهد لذلك ان

العظم مما لا تحله الحيوة عند الفقهاء وهو الجزء الاقوى للانسان والحيوان ومنها ان عدم فهم الارتباط بين العلة والمعلول غير قادح في

التمسك بها وذلك لان تكليف الانسان بما لا يفهم غير صحيح والتعرض لذكر العلة الغير المفهومة لغو منكشف من ذلك عن عدم الصدور ويكون ذلك

موهنا للتمسك بها وانما قلنا ذلك لان الكلام انما يساق للافهام فالتعرض لذكر العلة الغير المفهومة مناف للغرض وكان اللازم ح هو الاقتصار

على نفس الحكم نعم قد يكون بعض التعليلات مناسبا لاسكات المخاطب وعدم افهامه مزيد من ذلك مع كونه طالبا لفهم العلة فيلقي اليه من العلة ما ينافي

فلا يكون حجة في حق من تفطن لعدم وفاء تلك العلة بالمعلول كتعليل ان الله سبحانه قادر على اطلاع العالم في بيضة من دون ان يكبرها او يصغر

العالم بان الله تعالى جعل انسان العين بحيث يندرج فيه الاجسام الكثيرة التي ينظر اليها واما ما ذكره من انا استدللنا بقوله ع في تعليل مشروعية التيمم

لقاء الله الماء ان رب الماء رب الصعيد على التسوية في استعمال الماء واستعمال الصعيد عند عدمه في جميع الاثار مع انا لا نفهم الارتباط آه فقيه
اولا لا حجة في فعل غير المعصوم وثانيا ان قوله رب الماء رب الصعيد ليس الا في مقام بيان علة تشريع الحكم وانما هو مسوق لتاكيد الالزام
على المخاطب بان ربنا الذي امر باستعمال الماء عند امكانه قد امرنا باستعمال الصعيد في قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فلا ينبغي
لاحد ان يقول لا تطيب نفسي بالاقدام على مشروط بالطهارة متيمما كما هو مثل ذلك عن الجهال العوام العديدة واحسن ما قيل في هذه المسألة هو ما
افاده صاحب الجواهر ره من انه لا فرق بين المس باي جزء من اجزاء البدن لاي جزء من اجزاء الممسوس وان لم يكن مما تحله الحيوة منهما بعد صدق
اسم المس عليه وانصرافه اليه نعم لعله لا يصدق في خصوص الشعر ماسا او ممسوسا بل الثاني كاعضاء فيشعر به عدم وجوب غسله في الجنابة بخلاف
السن والظفر والعظم فيصدق اسم المس بين واحد منها ماسا كان او ممسوسا انتهى ان نفي الصدق في الشعر على اسبجيد لصدق المس اذا مس
الانسان لحية ميت فلا خذ من شعرها بالمقراض حتى يبقى مما يلي البشرة لا ازيد من ذلك كما انه يبقى طول كل شعرة بقدر طول شعيرة ونصف مثلا
كما هو موجود في اكثر البلاد ولا ينبغي الاشكال في صدق مس الميت ما كان ذلك الشعر او ممسوسا فالمختار في المسألة يدور ان وجوب غسل
المس مع صدق المس عرفا وجودا وعدما لان اللفظ الذي انيط به الحكم في الادلة الشرعية قوله وكذا ان مس قطعة منه وفيها عظم ظاهر العبارة
يعطي اختصاص الحكم بما اذا كانت القطعة مبانة من الميت كما نبه عليه في ك وجزم المصنف ره في النافع بوجوب الغسل بمس القطعة ذات العظم
سواء ابينت من حي او ميت وهذا هو المشهور بل في كتاب الجنائز من ف ادعى عليه الاجماع قال فيه من مس قطعة ابينت من ميت بعد برده بالموت وقبل تطهيره بالغسل
وجب عليه الغسل وكذا ان مس قطعة من ميت او قطعة من حي وكان فيها عظم وجب عليه الغسل وخالف جميع الفقهاء في ذلك دليلنا ما
قلناه في المسألة الاولى من اجماع الفرقة وطريقة الاحتياط انتهى وتوقف المصنف ره في المعتبر وبعض ك وقيد ابن الجنيد ره فيما حكي عنه المبان
من حي بما بينه وبين سنة حجة القول الاول امور الاول الاجماع المعتضد بالشهرة الثاني الاستصحاب في المقطوع من الميت متمما بعدم
القول بالفصل على الظاهر وقال بعض من تمسك بهذا الوجه ان نفي مداخلة الانفصال ثم اجرى الاستصحاب فلا يقدح ح انتفاء الاجماع الى
الذهن من الادلة الثالث فحوى وجوب اجراء احكام الميت عليها من التغسيل والتكفين ونحوهما بناء على ثبوته الرابع مرسلة ايوب بن نوح
عن الصادق ع اذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة فاذا مسه انسان فكل ما فيه عظم فقد وجب على كل من مسه الغسل وان لم يكن فيه عظم
فلا غسل عليه وارسالها منجبر بالشهرة واد صرح بعضهم بانها مطلقة في الحي والميت ولكن الظاهر خلافه لان الرجل مختص بالحي ولا يطلق على
من يجري هنا او لو ترك الميت بهذا الحكم هذا لعدم ثبوت ما قيل بانجبارها في بعض مدلولها بالرضوي وان مسست شيئا من جسد اكيل السبع فعليك
الغسل ان كان فيما مسست عظم وما لم يكن فيه عظم فلا غسل عليك وذلك لاطلاق الرواية واختصاص هذا بالميت ولكن قد عرفت حقيقة
الحال الخامس ما استفيد مما تقدم سابقا عند البحث على نجاستها من تنزيل القطعة المبانة منزلة الميتة المقتضي لجريان احكامها عليها بل لعل
القطعة كغيرها داخل في ان الحكم مدار تحقق معنى الموت فضلا عما تقدم في باب احكام الاموات من ظهور تنزيل الصدر منزلة الميت بل قد
يعطي التامل الجيد القطع بفساد القول بعدم جريان حكم المس على القطعة في القطع العظيمة سيما التي يصدق اسم الميت كالباقي من الجسم بعد
قطع اليدين والرجلين والراس ومنه ينقدح القطع بعدم اعتبار اجتماع اجزاء الجملة والا لانتفى وجوب الغسل بانتفاء اليسير من البدن
وهو واضح الفساد واحتمال الفرق بين ما ينتفي الصدق بانتفائه وعدمه لو سلم لم يتم في الميت المقطع قطعا متعددة بل والمقد بنصفين
بل والمفصل بعضه بحيث لا يصدق على ما بقي بحسبه فانه لا ينبغي التامل في وجوب غسل المس بذلك اذ ليس التقطيع من المطهرات هذا ولكن لا
يخفى ان ما دل على التنزيل في الانسان منحصر في رواية ايوب بن نوح وليس غيرها شيء يدل على التنزيل فلعل ما سرى بخصوصها في هذا المقام
من جملة الادلة فجعل التنزيل دليلا آخر غير سديد وما ذكره في ذيل ذلك من تنزيل الصدر منزلة الميت اخص من المدعى واما ما ذكره استشهادا
ولولا الرواية لقلنا بان المعيار ما يصدق عليه مس الميت ولا يكون الا فيما لو انتفى جزء يسير لا يكون انتفاؤه موجبا لانتفاء اطلاق اسم الجملة
بل نقول ان الظاهر من الادلة ان المناط في وجوب مس الميت بكونه غير متفرق الاجزاء واما وجه توقف المصنف ره في المعتبر فهو ما ذكره بعد ان نقل
عن الشيخ ره دعوى الاجماع على ذلك والاستدلال برواية ايوب بن نوح بقوله والذي اراه التوقف في ذلك فان الرواية مقطوعة والعمل
بها قليل ودعوى الشيخ ره في الخلاف الاجماع لم يثبت فاذن الاصل عدم الوجوب وان قلنا بالاستحباب كان تفصيا من اطراح قول الشيخ ره والرواية
انتهى وقال في ك بعد حكاية كلامه وهو كلام في محله انتهى وكذا الشهيد ره في الذكرى بعد ما حكيناه عن المعتبر بعد نقله بقوله قلت هذه القطعة يجب
لو وجب غسلها كان ... ويجب بعض من حيث يجب الغسل بمسها وخصوصا في الميت وكل دليل دل على وجوب الغسل بمس الميت فهو دال عليها ولان

في وجوب الغسل بمس القطعة ذات العظم

كتاب الطهارة

الغسل يجب بمسها متصلة وفيها الذي لم يخرجه عن الوجوب انفصالها ولا انه يلزم عدم الغسل لو مس جميع الميت مفرقا ولو الخبر المقبول عند جمع حجة ولا
المقترن بالقرينة والامران حاصلان في الخبر والاجماع المنقول بخبر الواحد حجة عند كثير وابن الجنيد كما سبق على الشيخ ره وقد افتى بوجوبه
في مس القطعة الا انه قيدها بما بينه وبين سنة وفرضها في القطعة من الحي والتوقف في هذه بخصوصها لا وجه له لان الاصحاب مختصون
في وجوب غسل الميت على الاطلاق وبه الاكثر وفي نافيه على الاطلاق وهو المرتضى ره وبين احد ثالثة فالقول بوجوبه في موضع دون
موضع لم يعهد انتهى ولا يخفى عليك سقوط اكثر ما اورد على المصنف منها ما ذكره من انه لا تلازم وذلك لما عرفت من عدم الملازمة
بين النجاسة وبين وجوب الغسل بمسه ومنها انها بعض من الميت وكل دليل دل على وجوب الغسل بمس الميت فهو دال عليها لانا نمنع
من ذلك لان استتباع مس الميت الذي هو عبارة عن المجموع للغسل وان كان المس قد وقع على بعضه الذي في ضمنه لا يستلزم استتباع
مس البعض المنفصل اياه ومنها انه يلزم عدم الغسل لو مس جميع الميت مفرقا لانا نقول لا دليل على بطلان اللازم ومنها ان الخبر المقبول
عنده حجة لان هذا الامر في مقابل قوله والعامل بها قليل ومنها ان الاجماع المنقول غير وارد لان قول الكثير لا حجة فيه ومنها ان ابن
الجنيد ره افتى بالوجوب لان افتاءه ليس بحجة في نفسه ولا دليل على فتوى من يحصل بفتواه الاجماع نعم قوله فيما الذي لم يخرجه عن الوجوب بانفصالها
منبه الى ان الطهارة اشارة الى ذلك الاستصحاب فيكون حاكما على الاصل الذي عول عليه المصنف ره والمختار ما ذهب اليه الاكثر والعمدة مرسلة ايوب
بن نوح المنجبرة بالشهرة وهذا الذي ذكرناه انما هو في القطعة المشتملة على العظم واما العظم المجرد ففيه قولان قال الشهيد في الذكرى و
هل يجب الغسل بمس العظم المجرد متصلا او منفصلا الاقرب نعم لدوران الغسل معه وجودا وعدما ويمكن الالتفات لطهارته فلا
يفيد غيره بنجاسته ونحن نمنع طهارته قبل الغسل الشرعي لانه ينجس بالاتصال نعم لو اوضح العظم في حال الحيوة وطهر ثم مات فمسه فالاشكال
اقوى لانه لا يحكم بنجاسة هذا العظم ح ولو غلبنا جانب الحكم توجه وجوب الغسل وهو اقرب اما على هذا فظاهر واما على النجاسة العينية فلانه
يمكن القول بنجاسته تبعا للميت عينا ويطهر بالغسل اما السن والضرس فالاولى القطع بعدم وجوب الغسل بمسهما لانهما في حكم الشعر والظفر
هذا مع الانفصال ومع الاتصال يمكن المساواة لعدم نجاستهما بالموت والوجوب لانهما من جملة يجب الغسل بمسها انتهى وحكي عن الموجز
وفوائد الشرايع والمسالك موافقته في الحكم بثبوت الغسل بمس العظم المجرد واعترضه غير واحد ممن تأخر عنه منهم بعض المحققين ره حيث قال
بعد نقل كلامه وفيه ما لا يخفى من منع الدوران فلعل العلة في وجوب الغسل هو المركب من اللحم والعظم عند الانفصال ونجاسة الملموس
عينا حال الاتصال ودعوى نجاسة العظم عينا بالاتصال كما ترى وتمسك بالملاقات للحي فلا يتفاوت الحال بين ما لو اوضح حال الحيوة
وطهر وبين الموضح بعد الموت او قبله من دون تطهير انتهى وهو جيد ويضعف الى ذلك غيره الا ان نجاسة الملموس ليست هي المدار و
المعيار في وجوب غسل المس كما تقدم من طريقنا لما عرفت من التخلف في الجانبين والمناط في الحكم صدق مس الميت حتى ان مستنده في وجوب
الغسل بمس القطعة التي فيها عظم مرسلة ايوب بن نوح المنجبرة بالشهرة والاجماع المنقول في ق فلا يضر عدم صدق مس الميت في بعض
الموارد فالمشهور المنصور هو عدم الوجوب وحكي عن الفقيه والمقنع قول ثالث وهو انه لا باس بان يمس عظم الميت اذا جاوز سنة وهو
مضمون رواية اسمعيل الجعفي سئل الصادق ع عن مس عظم الميت قال اذا جاز سنة فلا باس والرواية ضعيفة السند غير معمول بها عند
الاكثر والمراد بنفي الباس غير معلوم انه نفي وجوب الغسل او نفي تطهير العضو الماس والتقييد بالسنة لا يظهر له نكتة نعم يتفرع على القول
بوجوب الغسل عند مس العظم لو وجد عظم في مقبرة فاما ان تكون تلك المقبرة للمسلمين او تكون لغيرهم او يكون مشتركة بين الفريقين
يقينا او بان عليها في زمانين او مجهولة الحال اما على الاول فلا يجب الغسل بمسه لان الظ ان المسلمين قد دفنوه فيها وان الظاهر انهم لا
يدفنونه الا بعد الغسل وانما كان الظاهر كونه مغسولا لزم تحكيم الظ على اصالة عدمه ووقوع غسله المستتبع للغسل بمسه مضافا الى قيام
السيرة على ان يعامل الموجود في مقبرة المسلمين معاملتهم مع من علم ان المسلمين اجروا عليه الاحكام اللازمة والى استصحاب الطهارة وعدم
وجوب الغسل بالمس في حق الماس لان الشك يرجع الى واقعية الشيء الموجود عنده من العظم الخاص وحكي التصريح بالحكم بناء على هذا الفرض عن
الدروس والموجز والحدائق ولكن الانصاف ان ظهور حال المسلم وظاهر فعله يقتضيان البناء على الصحيح لكن ذلك انما هو فيما تحقق حال
الراوي وفعله وليس الحال فيما نحن فيه على هذا المنوال الغالب فيه الا الظن بانه مسلم وان المسلمين دفنوه ضرورة انه لا يعلم به ثم يضم اليه الظن
بحصول الغسل والظن الثاني وان كان معتبرا الا ان الظن الاول لم يقم الدليل على حجيته واعتباره واما السيرة فلم يتحقق الا في مثل ما لو علم ان
المسلمين تعاملوا مع العظم المفروض معاملة من اجري عليه الاحكام اللازمة في مورد فكيف يتحقق السيرة بل مدعيها انما يدعي من باب الحمل و

الحجة عند الكثير ذرن هذا غير حجة وقد ادعى الكركي حجية الاجماع المنقول

الصحيحين

الفقهين ولم يعثر من ذلك على موثر وانما استصحاب طهارته الماس في الشك في موته او شيء من الشك في تغسيل الميت الذي منه هذا العظم
فاذا الحكم حينئذ استصحاب العدم انقطع الشك من موثر الاستصحاب المذكور فلا يخفى عليك الشمال في الاولى وجوب الغسل على من مسه واما على
الثاني فالمتجه وجوب الغسل بمسه كما عن الدروس والموجز لاصالة عدم تغسيله الشامل لما نحكم عليه بعين الظاهر ولا يعارضه استصحاب عدم
وجوب غسل المس لان الشك في موثره مسبب عن الشك في وقوع تغسيل الميت واجراء الاصل في السبب يرفع الشك عن المسبب ولو علم
كون العظم من الكافر وجب القطع بوجوب الغسل بمسه لعدم صحة غسله على فرض وقوعه ولو احتمل كونه من مسلم لزم العظم حينئذ
ايضا لتطابق الاصل والظاهر في عدم تغسيله لان الاصل عدم تغسيله والظاهر بسبب كونه في مقبرة الكفار ذلك منه واما على الثالث
فالمحكي عن الذكرى والدروس والموجز سقوط غسل المس نظرا الى الطهارة المتيقنة سابقا المشكوك ارتفاعها بوجود ما شك في رافعيته وهو مس
العظم الموصوف لكن استشكل فيه صاحب الجواهر رحمه الله معللا بانقطاع قاعدة اليقين بالطهارة واستصحاب بقائها الشك
في رافعية المس المذكور باستصحاب عدم الغسل في الممسوس الحاكم عليها كانقطاع اليقين بالطهارة من الخبث بملاحظة استصحاب النجاسة
لكنه ره اضرب عن ذلك فقال الا انه يمكن تصحيح جريان اصالة عدم الغسل هنا بعد القطع بانقطاعها في الجملة القاضي بطرو صفة
الاشتباه والابهام على هذه الافراد المختلطة كما في شبهة الموضوع التي لا يقطع مباشرة احد افرادها المحصورة كالانائين طهارة والغير من الثوب
ونحوه فضلا عن غير المحصور فيتجه حكمها بعدم الغسل في الفرض المذكور واما على الرابع ففي الحدائق انه يتبع البلد الذي تنسب اليها تلك
المقبرة فان كانت بلد الاسلام سقط الغسل المس ضرورة الحق كونها مقبرة المسلمين التي لا يدفن فيها الا بعد التغسيل وان كانت بلد الكفر وجب غسل
المس لان مقتضى ذلك عدم تغسيلهم له ولو غسلوه لم يكن صحيحا واشار الى هذا بقوله وان جهلت فلم يعلم كونه مقبرة المسلمين او الكفار
تبعت الدار فيلحق باهلها ولا يخفى ان هذا ايضا مبني على تقديم الظاهر على الاصل في صورة كون اهل البلد مسلمين وعلى توافق الاصل و
الظاهر في صورة كونهم كفارا ويظهر مما ذكرناه في القسم الاول ان تقديم الظاهر على الاصل في الصورة الاولى من صورتي هذا القسم لا وجه له
لقيام الدليل على حجية الاصل واعتباره ولم يقم دليل على اعتبار مطلق الظاهر هذا كله اذا وجد العظم في مقبرة ولما اذا وجد في فلاة
او طريق مطروح او ما فعن الموجز انه اطلق وجوب الغسل بمسه وكذا عن الدروس كما عن كشف الالتباس ففي الباس عنه قال في الجواهر ره وكانه
لاصالة عدم الغسل ثم قال لكنه لا يخلو من نظر اذا كان في فلاة المسلمين وارضهم المحكوم باسلام مرح كما لو كان حيا وقاعدة اليقين محكمة وفيه
ان ذلك لا يقضي بانه قد وقع عليه التغسيل المسقط لوجوب غسل المس لعدم اقترانه باحدها كالدفن ونحوه انه قد يكون ممن لم يقع عليه
مسلم بان كان اكيل سبع مثلا ومجرد غلبة غيره لا يصلح كونه قاطعا للاصل نعم لو اقترن بظاهر فعل مسلم يترتب عليه الغسل اتجه السقوط
والغرض من ذكر هذا التفريع المشتمل على الاقسام المذكورة هو استعمال القطعة المبانة ان كان العظم وحال الميت نفسه بالقياس الى تلك
الاقسام والا فنحن لا نقول بالغسل عند مس العظم مستشهدات الاول انه قال في كشف الغطاء لو مسه بعد الموت وقبل البرد مع الجفاف
من الجانبين فليس عليه شيء ومع الرطوبة المتعدية ولو من جانب يلزمه الغسل دون الغسل ومع البرودة في القسم الاول الغسل دون الغسل
وفي القسم الثاني يلزمان معا ولو برد البعض فمسه فلا حكم له الثاني انه قال في المنتهى السقط الذي له دون اربعة اشهر لا يجب بمسه الغسل قاله
المفيد ره وهو قوي لما ذكرناه في المقتول ولانه لا يسمى ميتا اذ الموت انما يكون بعد حيوة سابقة وهو انما يتم في اربعة اشهر نعم يجب غسل اليد
انتهى ولم يذكر في المقتول ما يصلح وجها لما هنا الا انه نظر في وجوب الغسل بمسه بعد برده من حيث انه قد امر بالتطهير اولا وقال في الجواهر بعد
حكايته وهو جيد لكن اشكل بان المتجه هو الحكم بطهارته وان نفى الخلاف في نجاسته المراة في لوامعه لعدم تناول اسم الميتة فلا يجب
غسل اليد منه اللهم الا ان يقال ان نجاسته لا لصدق الميتة بل لانه قطعة ابينت من حي وفيه مع بعده في نفسه وعدم انصراف دليل القطعة
الى مثله وكونه على هذا التقدير من اجزاء الحي التي لا تحلها الحيوة الا على اعتبار المشابهة انه لا وجه لاطلاق القول بعدم وجوب الغسل بمسه بناء
على ذلك بل المتجه التفصيل بين المشتمل على العظم منه وعدمه كالقطعة المبانة من حي والقول بعدم اشتماله على عظم اصلا قبل ولوج
الروح حتى الراس غير ثابت بل لعل الثابت مما دل على تمام خلقته قبل ولوج الروح خلافه والله اعلم انتهى الثالث انه يعتبر في وجوب الغسل
بالمس تحقق السبب وتعينه فمع اشتباه الموت او البرودة او المس في الاصل او بين افراد محصورة او غير محصورة لا يلزم الغسل وان المس
ليس له معيار مخصوص وعلى هذا يجري الحكم في مماس الظاهرين والباطنين وان حكم غسل المس حكم الحدث الاصغر فيما يجب له الوضوء
وينقلب بالحدث ويشترط لما يشترط فيه وهيئته كهيئة غسل الجنابة فيجري فيها الترتيب والارتماس كما في غيره من الاغسال كغسل الجنابة

كتاب الطهارة

الا ان جميع اغسال الاحياء يلزم معها الوضوء للغايات المشروطة بالطهارة دون غسل الجنابة فوقه وغسل اليد على من مس ما الاعظم فيه او مس
ميتا اثر نعسه بما قلناه من غير الناس لفظ الغسل بفتح الفاء معطوف على المرفوع في قوله ويجب الغسل على من مس ميتا من الناس آه وهذا الكلام في
معنى الحصر لان المصنف حيث حكم في كلامه السابق بوجوب الغسل بالضم على من مس ميتا من الناس او مس قطعة منه فيها عظم فاراد بهذا الكلام
نفي الغسل بالضم فيهما واثبات غسل اليد فجملة كناية عن غسل ملاقيهما لان ملاقاة الانسان لهما يقع باليد فههنا دعويان الاولى
نفي وجوب الغسل بالضم ويدل عليه الاصل والاجماع والنصوص فمما يدل عليه في الاول مرسلة ايوب بن نوح حيث قال في ذيلها وان لم يكن فيه
عظم فلا غسل عليه وارسالها منجبر بالشهرة ومما يدل عليه في الثاني صحيحة ابن مسلم عن احدهما والحلبي عن الصادق ع في الرجل يمس
الميتة ينبغي ان يغتسل قال لا انما ذلك من الانسان الثانية اثبات وجوب غسل الملاقي والكلام هنا يقع من وجهين احدهما وجوب
غسل الملاقي اذا كانت الملاقاة برطوبة وقد نفي في الجواهر وجدان الخلاف فيه في هذا الفرض مع كون الممسوس غير ما عرفت من الاجزاء
المستثناة من الميتة ثم حكى عن كشف اللثام انه لعله اجماع ثم قال بل هو كذلك لما تقدم مما دل على نجاسة الميتة من الادمي وغيره ونجاسة القطعة
المبانة منها المقتضي لنجاسة الملاقي مع الرطوبة بل لعله في الجملة ضروري فضلا عن كونه اجماعيا بين المسلمين كما انه يمكن دعوى تواتر الاخبار
به فضلا عن ملاحظة ما تقدم من الاخبار السابقة وغيرها كمرسل يونس بن عبد الرحمن عن الصادق ع سئل هل يجوز ان يمس الثعلب والارنب
او شيئا من السباع حيا او ميتا قال لا يضره ولكن يغسل يده انتهى الحديث انتهى وجميع ما ذكره في محله سوى الاستدلال بالمرسل فان فيه نظرا
لان مقتضى انطباق الجواب على السؤال بعد تصريح السائل بالتعميم بالنسبة الى الحي الممسوس وميته هو وجوب غسل الماس لكل منهما
وليس هذا مما يقول به الاصحاب ولهذا حمله الشهيد ره على الاستحباب وهو ايضا محل نظر لكون الغسل بالنسبة الى الميت واجبا والى الحي مندوبا
فلا بد من حمله على مطلق الرجحان الموجود في القسمين وثانيهما وجوب غسل الملاقي مع يبوسته ويبوسة الملاقى وهذا الحكم قد قدمنا الكلام
عليه في ميت الانسان واخترنا هناك عدم التعدي مع اليبوسة ولكن لما لم يكن ملازمة بين الموضوعين في الحكم اهمنا التعرض للبحث عنه هنا تبعا
للمصنف ره لذلك لانه قال العلامة ره في فصل احكام النجاسات من التذكرة ما نصه وانما يجب الغسل بملاقاة النجاسة مع رطوبة احدهما ولو كانا
يابسين لم يجب الا الميتة فانه يجب غسل الملاقي لها وان كانا يابسين على اشكال وهل ذلك تعبد او للنجاسة ظاهر كلام علمائنا الثاني وفيه نظر
انتهى وحكى عن موضع من المنتهى ان النجاسة لا تتعدى مع اليبوسة في ميتة غير الادمي دونه وقطع في موضع بعدم تعدي نجاسة الميتة غير الادمي مع اليبوسة
وتردد في ميت الادمي اذا كان الملاقي والملاقى يابسين وهو عكس ما في التذكرة لانه تردد في ميت الادمي والعلامة ره في التذكرة استشكل
في ميتة غير الادمي مع تخالف صورتي الجزم من كل منهما ويجزم فيما حكي عن الموجز بتعدي غير الادمي وعدم تعدي الادمي وكيف كان ففي المسألة قولان
احدهما تعدي نجاسة الميتة مع اليبوسة ووجوب غسل اليد منها وثانيهما عدم تعدي نجاستها الا مع الرطوبة في احد المتلاقيين وتوقف صاحب المدارك
حجة القول الاول ما رواه الشيخ ره في المرسل عن محمد بن احمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن عن بعض اصحابنا عن الصادق ع قال سألته هل يجوز ان
يمس الثعلب والارنب او شيئا من السباع حيا او ميتا قال لا يضره ولكن يغسل يده وتقريب الدلالة ان المس يقع على وجهين برطوبة وبدونها
وقد سئل السائل بقول مطلق واجابه ع بالامر بغسل يده من دون استفصال وترك الاستفصال دليل العموم ولا سيما مع الاغراء بالجهل كما قرر
في محله ومثله غيره مما تضمن اطلاق الامر بغسل اليد والثوب ونحو ذلك من مباشرة الميتة فيما تقدم سابقا من الاخبار عند البحث على النجاسة
كالتوقيع وغيره بل ربما يتم من سياق بعضها اليبوسة واجيب بان الدليل منحصر في التوقيع والمرسل المذكور ونحوهما وهما قاصرا السند بل
الدلالة لضعف استفادة مثل الحكم المذكور من مثل هذه الاطلاقات الواردة نظيرها في كثير من النجاسات مع عدم دعوى احد من الاصحاب تعميم
سرايتها الى حالتي الرطوبة واليبوسة وما ذاك الا لانهم فهموا انها مبنية على مقدمات مطوية معلومة لديهم من قاعدة كل يابس ذكي ونحوها فمراد
ح الامر بالغسل مع اجتماع شرائط سراية النجاسة خصوصا مع ملاحظة ان السؤال فيها لم يكن عن شيء من امر الرطوبة واليبوسة بل المراد معرفة
حكم ذلك الحيوان مثلا من حيث نفسه فالاستدلال بهذه الاطلاقات انما هو استدلال على المقصد بالبين منها مضافا الى ان المرسل متضمن
لما لا يقول به الاصحاب من وجوب غسل اليد على من مس الثعلب او الارنب حيا ومع ذلك معارض بما دل على خلافه من الاخبار في مورده فلا
يصلح مبينا لما دل على نجاسة الميتة وتنجيسها حجة القول الثاني وجوه الاول استصحاب طهارة الملاقي وربما يقرر بالتمسك بالاستصحاب في الملاقى
بالفتح على وجه اخر وهو ان الميتة اذا كانت من قبيل نجس العين فليس من شأنها في حال حياتها الا ان تتنجس مع الرطوبة فلا تؤثر التنجيس مع اليبوسة
واذا شك كان في انه طرأ عليها افادة التنجيس مع اليبوسة بموتها ام لا كان هناك استصحاب الحالة السابقة بل ربما يقرر في طاهر العين بان يقال

في غسل اليد على من مس ما الاعظم فيه او مس ميتا

فحال

في غسل اليد الملامس

في حال جفوته لم يكن من شأنه كون ملاقاته مع اليبوسة وكذا مع الرطوبة موجبة لغسل اليد ثم انا علمنا بتبدل الحالة السابقة فيجري استصحابها
عند شك لها لكن هذا التقرير يتطرق على ايجاب غسل اليد تعبدا دون ايجاب التجنب المترتب على نجاسته الثاني عموم قوله عليه السلام كل يابس ذكي
الحاكم على العمومات والاطلاقات الناطقة بنجاسة الميتة مع اعتضاده كما قيل بما استفيد من استقراء اكثر ما ورد في غير الميتة من النجاسات كالبول
والعذرة والدم والمني والكلب والخنزير اليابسات بل قد يقال ان في بعضها ما هو كالصريح في ان مناط عدم التعدي هو اليبوسة لا يبوسة
المورد خاصة فيمكن استفادة القاعدة من ذلك كما استفيد من غيره قواعد شرعية الثالث خصوص صحيحة علي بن جعفر سئل اخاه عن
الرجل يقع ثوبه على حمار ميت هل يصلح له الصلاة فيه قبل ان يغسله قال ليس عليه غسله وليصل فيه ولا باس وصحيحته الاخرى سئل ايضا
عن الرجل وقع ثوبه على كلب ميت قال ينضحه بالماء ويصلي فيه ولا باس اذ لا يراد بالنضح التطهير قطعا والا لوجب الغسل منه لعدم افادته
للتطهير واحتمال ارادة معنى الغسل من لفظ النضح يندفع بعده فرينه صالحة بصرفه عن معناه الاصلي اليه والتحقيق ان الصحيحتين المذكورتين
تدلان باطلاقهما الشامل لصورتي وجود الرطوبة وعدمها على طهارة الملاقي وعدم وجوب غسله والمطلوب عدم وجوب الغسل عند
كون الملاقاة مع اليبوسة فلا يفيد ما نحاوله اذا بابه هذا القول من التفصيل فالاولى ان يقال ان الاطلاقات والعمومات الدالة على تنجس الملاقي المحكوم
عليها بقوله كل يابس ذكي بعد خروج اليابس عن تحت مدلولها تعود وتخصص الصحيحتين المذكورتين فيفيدان بها فالمختار انما هو هذا القول
فلينقح حال الميتة الاخلال بسائر النجاسات فيه بحيث لها مع الرطوبة دون اليبوسة فوقك الخامس الدماء ولا يتنجس منها الا ما كان من حيوان له
عرق لا ما يكون رشحا كدم السمك وشبهه اعلم ان نجاسة الدم في الجملة مما اتفق عليه علماء الاسلام والتقييد بقولنا في الجملة احتراز
عن الخلاف الذي يرى في من جملة من اصحابنا في بعض اصنافه كما انه احتراز عن الخلاف المنقول محققا عن ابن الجنيد ره والصدوق في بعض فتاواه
الاشياء والقدر المتيقن المسلم عند الجميع هو الدم الذي يخرج من العرق بدفع وكثرة مع كونه بقدر سعة الابهام وتوضيح المقال التام برسم الكلام في
مقامين المقام الاول في بيان ان كل دم من كل حيوان له عرق يخرج منه الدم بكثرة ودفع نجس سواء كان ذلك الدم من مثل ذلك العرق المخصوص
ام من غيره كما اذا شق جلده او لحمه فخرج الدم منه لا من العرق او يختص نجاسته بخصوص ما خرج من العرق وهو المعبر عنه في الكتاب العزيز بالمسفوح
فلا يحكم بنجاسة غيره وظاهر عبارة المصنف وجماعة هو الاول لانه اضاف الدم الى الحيوان له عرق وهو يصدق مع عدم خروجه من نفس العرق كما يصدق
مع خروجه منه وظاهر جماعة هو الثاني قال في السرائر الدم على ضربين نجس وطاهر فالنجس قليله وكثيره فالطاهر على مذهب اهل البيت ع بغير خلاف بينهم دم السمك
والبراغيث والبق وما اشبه ذلك مما ليس بمسفوح انتهى ولم نجد بعد هذا اللفظ كلمات اخرى في هذا الباب يطلع عليها من راجعه وقال في المنتهى قال
علماؤنا الدم المسفوح من كل حيوان ذي نفس سائلة اي يكون خارجا بدفع من عرق نجس وهو مذهب علماء الاسلام انتهى ونظير ذلك تعبيراته في
كشف اللثام وغيرهما ومن هنا حكي عن المجلسي انه قال فيما انه يتوهم من عبارة بعض الاصحاب طهارة غير المسفوح وما يركز والقصبات من بقية
النفس وهو ضعيف بل ظاهر الاصحاب الاتفاق على نجاسته انتهى ولكن صاحب [illegible] حاول تاويل ذلك لانه قال بعد ذكر عبارة المنتهى المذكورة ما نصه
والمراد بالمسفوح هنا مطلق الخارج من ذي النفس كما يدل عليه كلامه في سائر كتبه انتهى وعلى هذا يكون ذكر المسفوح احترازا عن الدم المتخلف
في الذبيحة وقال بعض المحققين ره في شرح الارشاد ما لفظه ان كلام المصنف هنا وفي المنتهى وان اختص بحسب الظاهر بالمسفوح والمنتهى وكشف
اللثام بالمسفوح وهو لغة كما في نوع الانصباب من العرق [illegible] اشعر بنفي الحكم عن غيره استدلالا للمصنف في المنتهى كالحلي في محكي السرائر على طهارة
السمك بانه ليس بمسفوح واستدلال جامع المقاصد كاشف اللثام على طهارة المتخلف في الذبيحة بذلك كالمصنف في المنتهى ولكن قد عرفت
ابهام هذه العبارة بذلك في محكي البحار والحدائق على طهارة المتخلف في الذبيحة بل ربما يقال ظاهر الاية على حل ما عدا المسفوح الملازم لطهارته
الا انه لا ينبغي الاشكال في نجاسة مطلق الدم غير المتخلف في الذبيحة المأكول [illegible] نفس سائلة كما هو معقد اتفاق التنقيح والتذكرة و
استظهره جماعة كاصحاب المعالم والبحار والحدائق وشارح المفاتيح وغيرهم ومدلول النبوي والموثقة وغيرهما من الاخبار في [illegible]
والظاهر ان مراد المصنف وغيره من المسفوح ما يكون من شأنه ذلك ليخرج دم ما لا نفس له والدم المتخلف في الذبيحة اذ ليس شأنهما ان يسفحا بخلاف
غيرهما انتهى ولا يخفى ان الدم الخارج من لحم حيوان له عرق ودم يخرج منه بجزء دفع ليس من شأنه ان يكون ظاهرا فلا يحصل لهذا التوجيه
فلا اثر في دفع الاشكال وتحتمهم على الاول بعموم الاول ما تمسك به بعضهم من قوله تعالى الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس
بناء على ارجاع الضمير الى ما يكون ميتة او دما او لحم خنزير [illegible] عن تامل لما اشار اليه المستدل من البناء فانه خلاف الظاهر وعلى تقديره يكون احتمالا
مساويا يحتاج الى دليل التعيين على انه في صورة مخالفة الظاهر ولان الاستدلال موقوف على اثبات كون الرجس بمعنى النجس وهو ممنوع وسند

كتاب الطهارة

المنع حمله على ما هو نجس ومنها ما هو من قبيل النجاسة في مواردها انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان الثاني ما عرفت الاشارة اليه
من اجماع المعتبر والتذكرة المؤيد بظهور الاجماع من الذكرى وروض الجنان والبحار والحدائق وبما علم من مساق كلمات الاصحاب حيث انهم ذكروا
ذ بطهارة دم السمك والدم المتخلف في الذبيحة ولم يذكر احد منهم طهارة الدم الخارج رشحا من جلد ذي النفس او لحمه بل ربما يدعى ان لا خلاف
في المسألة حتى من المعتبرين بالمسفوح نظرا الى كون مرادهم به مطلق الخارج كما عرفت من ان من شأنه ان يكون مسفوحا كما تقدم عن بعض المحققين
ره الثالث النصوص التي منها النبوي المتقدم بالشهرة العظيمة بل ما هو فيها يغسل الثوب من المني والدم والبول وموثقة عمار كل شيء من الطير يتوضأ
مما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دما فلا تشرب ولا تتوضأ ومنها ما تمسك به صاحب الجواهر ره من الاخبار المستفيضة او المتواترة الدالة
على نجاسة مطلق دم الرعاف وما يسيل من الانف بناء على عدم فهم المسفوحية في جميع افراده وخصوصا منه كرواية ابن مسلم عن احدهما في
الرجل يمس انفه فيرى دما كيف يصنع اينصرف فقال ان كان يابسا فليرم به فلا باس وان كان يدا ... ظهوره في غير المسفوح كصحيح علي بن جعفر
عن اخيه قال سألته عن الرجل يكون به الثالول او الجرح هل يصلح له ان يقطع الثالول وهو في صلوته او ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح و
يطرحه فقال ان لم يتخوف ان يسيل الدم فلا باس وان تخوف ان يسيل الدم فلا يفعله وكذا الخبر المروي في الفقيه عن الرجل يتحرك بعض اسنانه وهو في الصلوة هل ينزعه
فقال ان كان لا يدميه فلينزعه وان كان يدميه فلينصرف ثم قال ره واوضح منه رواية المثنى بن عبد السلام عن الصادق ع اني حككت جلدي
فخرج منه دم فقال اذا اجتمع قدر الحمصة فاغسله والا فلا اذ ارادة المسفوح منه بعيد او متعذر وذيله مع امكان حمله على ارادة التقدير
للعفو في الصلوة لا للنجاسة والطهارة لا ينافي الاستدلال بما يبقى على المطلوب قلت لا يخفى ان حمل قوله اذا اجتمع قدر الحمصة فاغسله
على كونه مسوقا لبيان نجاسة الدم وجعل قوله ع والا فلا على كونه مسوقا لبيان كون ما دون الحمصة معفوا عنه في الصلوة مما لا ينبغي ان
يرتكب في تاويل كلمات الجهال فكيف في تاويل كلمات معادن الوحي والتنزيل ... لان ... قولهم والا فلا الا نفي ما
قرره اولا على تقدير انتفاء موضوع ذلك الذي قرره لو لا قصره على ما عداه غير جائز حتى ان المتكلم لو اقام قرينة على صرف كلامه ...
فتدبر ومنها ما تمسك به صاحب الجواهر ره ايضا من الاخبار المعتبرة المستفيضة الدالة على نجاسة دم القروح والدماميل ونحوها نظرا
الى ان دعوى المسفوحية بالمعنى السابق في جميع افرادها كما ترى ثم ان صاحب الجواهر ره جعل من جملة ادلة المسألة اصالة النجاسة في انواع
الدماء واصنافها المستفادة من اطلاق قول الصادق ع في موثقة عمار بعد السؤال عن ماء شرب منه باز او صقر او عقاب كل شيء من الطير
يتوضأ مما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دما ومن ترك الاستفصال بعد السؤال عن الدم الذي اصاب الثوب ونحوها فنسي ولم يعلم به فصلى
في الاخبار الكثيرة الخارجة عن حد الاحصاء كترك الاستفصال ايضا بعد عين هذا القسم من السؤال في اخبار عديدة منها ما تقدم في البئر والماء
القليل ومنها غير ذلك وينبغي توضيح المقال في هذا المقام فنقول ان ثمرة الاصل انما تظهر عند الشك وهو قد يكون في اجمال الحكم الكلي وذلك
اذا كان متعلقه كليا وقد يكون راجعا الى الموضوع الخارجي وذلك اذا كان متعلقه جزئيا مثال الاول انا علمنا ان نوعا من الدم طاهر
قطعا وذلك كدم السمك والدم المتخلف في الذبيحة وان نوعا منه نجس قطعا وهو الدم المسفوح من العرق ثم شككنا في ثالث وهو الدم الخارج من
جلد الحيوان الذي له نفس او لحمه لا من عرق ومثال الثاني انا علمنا بطهارة دم السمك ونجاسة دم ما له نفس لكن لم نعلم ان الدم الذي على
الثوب المخصوص من اي القسمين فيقع الكلام في موضعين الاول في شبهة الحكم والمعروف من مذهب الاصحاب فيه هو اصالة النجاسة ونقل
الاجماع عليه مستفيض في كلماتهم واستندوا فيه الى الاخبار التي منها ما عرفت الاشارة اليه من قول الصادق ع في موثقة عمار الا ان ترى في منقاره
دما غاية ما هناك انه يشمل شبهة الموضوع ايضا وعلاجه يتعلق بالموضع الثاني وستعرف الحال فيه فلا اشكال في الاستدلال به في هذا
الموضع ومنها صحيحة ابن مسلم عن الرجل يرى في ثوب اخيه دما وهو يصلي قال لا يؤذنه حتى ينصرف وحسنة ابن سنان عن رجل اصاب ثوبه
جنابة او دم قال ان علم انه اصاب ثوبه قبل ان يصلي ثم صلى فيه ولم يغسله فعليه ان يعيد ما صلى وحكي التمسك بهما عن شرح المفاتيح للمولى المحقق
البهبهاني ره لكن استشكل صاحب الجواهر ره في مدركية هذا الحكم فقال لكني لم اعثر في شيء من سائر هذه الاخبار على ما كان الغرض الاصلي
منه السؤال عن نجاسة الدم ولو كان تردد السائل في بعض الافراد حتى يكون ترك الاستفصال يفيد العموم بالنسبة الى ذلك بل ظاهر اكثرها علم
السائل بنجاسته بل لعله المنساق من اطلاق لفظ الدم الا انه يعلم حكم الصلوة به مع الجهل والنسيان او القلة او الكثرة مع مشقة التحرز عنه
او نحو ذلك انتهى وقال بعض المعاصرين بعد نقله ان الحاصل ان الظاهر كون السائل عالما بانه دم نجس وانما سأل عن حكم الصلوة الواقعة مع
الدم المعلوم النجاسة جهلا بوجوده في ثوبه او بدنه او نسيانا وعلى هذا يكون الجواب بوجوب الاعادة مع العلم بوجوده في شيء منهما الا مع الجهل

في احكام الدم

فلا جزم باطلاق الدم الموجود في تلك الاخبار لكونه عبارة عن الدم المعلوم النجاسة ثم اورد عليه بقوله لا ابا لا ريب في كونه وقوع لفظ الدم في
الاسولة والاجوبة مقتضيا للحكم بارادة مطلق الدم على ما هو مقتضى وضعه الاصلي وغاية ما هنالك انه يدّعى انصراف عن جملة عليه وتقييد
السؤال بحالة مخصوصة للدم مترتبة على نجاسته نظرا الى كونه ظاهرا في المفروغية عن نجاسته المفروغية لكون الدم المسؤول عنه من المعلوم نجاسته وكون
المراد في الجواب ايضا ذلك لكن نقول لا يلزم كون المفروغية من جهة علمه بانه دم ذبح شاة مثلا بل يجوز ان يكون المفروغية من جهة كون اصالة
النجاسة في الدم مسلمة كما هو الاوفق بظاهر اطلاق قوله اصاب ثوبه دم وقوله يرى في ثوب احدهم دما وعليه فلا موجب لانصراف الدم عن
اطلاقه انه لم يخف على الصادق وثانيا بان غاية ما انتفاء من الصارف انما نشأ من السؤال بعد عروضه لكن هنا روايات ابتدائية من الامام
منها صحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله ع ان اصاب ثوب الرجل الدم فصلى فيه وهو لا يعلم فلا اعادة وان هو علم قبل ان يصلي فنسي وصلى فيه
فعليه الاعادة وصحيحة اسمعيل بن جابر عن الصادق ع قال في الدم يكون في الثوب ان كان اقل من قدر الدرهم فلا يعيد الصلوة وان كان
من قدر الدرهم وكان رآه ولم يغسله حتى صلى فليعد صلوته الحديث وخبر جميل عن بعض اصحابنا عن ابي جعفر وابي عبد الله ع انهما قالا لا
باس ان يصلي الرجل في الثوب وفيه الدم متفرقا شبه النضح وان كان قد رآه صاحبه قبل ذلك فلا باس به ما لم يكن مجتمعا قدر الدرهم و
مثلها في عدم جريان الصارف لاطلاق الدم وان كان متضمنا للسؤال حسنة عبد الله بن سنان عن رجل اصاب ثوبه جنابة او دم قال ان
كان علم انه اصاب ثوبه جنابة قبل ان يصلي ثم صلى فيه ولم يغسله فعليه ان يعيد ما صلى الحديث فذكر خصوص المسؤول عنه شاهد على اصابة
الثوب الدم واوضح منها خبر الدعائم عن الباقر والصادق ع انهما قالا في الدم يصيب الثوب يغسل كما يغسل النجاسات واحسن الجميع
المستفيضة النبوية التي منها انما يغسل الثوب من الدم والمني والبول ومثل الخوان وهي معتضدة بمعقد الاجماعات المستفيضة وهي
جابرة لضعف ما ضعف منها بل نقول ان الاجماعات المستفيضة مع التعليل المستقل على هذا الاصل ولهذا اعترف في موبر الخبر باعلاء النظر
الاجماعات وثالثا بانه لا يجري هذا الاشكال في الاخبار الواردة في الدماء الخاصة كدم الرعاف ودم القروح والجروح والدماء
الثلثة ودم الثالول ودم حك الجلد ودم الاسنان فانه يعلم من مجموعها كون المدار والمناط هو دم ذي النفس مما هو غير المتخلف بعد
الذبح ثم ان المورد قال واما قوله في الجواهر بعد ذلك كما انه لم اعثر على خبر معتبر من طرقنا حكم فيه بالنجاسة او الطهارة مرادا به بيان حكمها في
موضوع لفظ الدم ونحوه مما يستفاد منه حكم الطبايع فضلا عن عموم لغوي فاستفادة الاصل المذكور الذي هو العمدة في اثبات
النجاسة في كثير من افراد هذا القسم لا يخلو من نظر وتامل انتهى فان كان مراده عدم خبر موضوعه لفظ الدم فقد عرفت كثرته وما هي مستفيضة
اصابة الدم الثوب فضلا عن غيرها ومعلوم ان الدم المطلق يفيد فائدة العموم اللغوي هنا وان كان مراده عدم ذلك مقصودا بالسؤال فيه
نفس حكم نجاسة الدم دون بعضها الا انه المخصوص فمرجعه كلام الاول الموضع الثاني في مشتبه الموضوع كما اذا رأى في ثوبه دما و
لم يعلم انه دم السمك المعلوم حكمه الكلي اعني الطهارة او انه دم ذبح الشاة المعلوم نجاسته فذهب جماعة الى ان الاصل فيه الطهارة مع
المحكي عن صريح المنتهى ونهاية الاحكام والذكرى والموجز وشرحه ولك والحدائق وكشف الغطاء بل عن نهاية الاحكام والحدائق انه لا خلاف
فيه بين الاصحاب لكن عن الكفاية حكاية القول بالحكم بالنجاسة من دون تصريح بتعيين القائل وحكاه في الجواهر عن ظاهر المحقق البهبهاني في
واستوجه على تقدير الحكم بالنجاسة في مشتبه الحكم حجة القول الاول قاعدة الطهارة نظرا الى انتفاء ما يقتضي الخروج عن حكمها وبطلان ما
ادعي كونه مخرجا عنها كاستصحاب الحال الاتي نعم حجة القول الثاني وجهان الاول ما في الجواهر من التمسك بعموم ما دل على نجاسة الدم في الذي بعد بيان
مستند الحكم بالنجاسة في مشتبه الحكم ما نصه وعليه فالمتجه استفادة قاعدة بالنسبة الى ما شك في موضوعه مما يعلم انه من النجس او الطاهر اذ
كما انه لا استفصال في تلك الاخبار عن انواع الدماء واصنافها واطلق في خبر عمار وغيره حكم النجاسة كذلك ترك ايضا واطلق بالنسبة الى
موضوعها فينبغي ان يعلم ثبوت الحكم بالنجاسة حتى يثبت انه من الطاهر وكذا الكلام في موثقة عمار وغيرها بل لم اعرف خلافا بين الاول
عن الثاني الى آخر ما قال واجاب عنه بعض المحققين ره بان شمول العمومات لجميع افراد الدم انما هو من باب اصالة الحقيقة اذ لو اريد من العام
ما عدا هذا الفرد وجب البيان وقبح عليه تركه وتاخيره وليس كذلك الفرد المشتبه المردد بين كونه مصداقا للنوع المقطوع دخوله وبين كونه
مصداقا للنوع المقطوع بخروجه فان الحكم بكونه خارجا او داخلا لا يزيد ولا ينقص في مراد المتكلم بالعام فلا يجري اصالة الحقيقة ولا
تاخير بيان فاذا رجعنا في حكم هذا المشكوك الى الاصول الشرعية فليس في العام المفروض ظهور لفظي يحكم به على الاصول فاذا قال المتكلم اكرم العلماء
ونصب القرينة على خصوص العدول لخروج الفساق فشك في عدالة الواحد منهم فليس في العام المذكور ما يزيل ذلك الشك حتى من

الرجوع الى الاصول انه لا يلزم من كونه مستفادا من الظاهر اللفظ كالاطلاق موافقته له من كونه فردا له نعم لو قلنا ان الخارج هو معلوم الفسق دون الفاسق الواقعي كان ذلك خارجا عن الغرض اذ لا تردد هنا بين كون المشتبه من افراد الداخل او الخارج لانه ليس من افراد الخارج قطعا فلا اشكال في دخوله وكذا لو كان هذا الاصل موضوعيا يندرج الموضوع بواسطته تحت العنوان الداخل او الخارج كما لو قلنا باصالة العدالة او الفسق فانه لا اشكال في الدخول على الاول والخروج على الثاني ودعوى ان ما نحن فيه من هذا القبيل لان الخارج من اطلاقات الدم دم ما لا نفس له ولا اصل فيما نحن فيه يثبت كونه دم ما لا نفس له انه لا يكون منه وهكذا الكلام في كل عنوان وجودي خرج عن مطلق او عام ولذا يقال انه لو شك في كون الدم مما يعفى عن قليله او مما لا يعفى كالدماء الثلاثة فالاصل عدم كون المشكوك منها تو[هم] فاسد لان الجاري في مسئلة الدم المشتبه بالدماء الثلاثة اصالة عدم ملاقاة الثوب لدم الحيض لا اصالة عدم كون هذا الدم دم حيض لانه غير مسبوق بالحالة السابقة وح فاجراء اصالة عدم ملاقاة الثوب لدم ما لا نفس له لا يوجب وجوب الاجتناب عنه بل الموجب له ملاقاته لغير ما لا نفس له والاصل عدمه وافسد من الدعوى المذكورة دعوى ان الظاهر ان الحكم بطهارة دم ما لا نفس له مخصص خرج عن عموم المنع فلا بد من الاقتصار فيه على المتيقن كما انه اذا استفيد كون عنوان الخاص من قبيل المانع عن حكم العام وكون عنوان العام مقتضيا له كما لا يبعد ذلك في مثل اكرم العلماء بعد نصب القرينة على اخراج الفاسق فلا بد من الاقتصار على ما اذا احرز المانع الثاني اطلاق قوله في الموثقة المتقدمة وان رايت في منقاره دما فلا تشرب منه دل على ان مجرد رؤية الدم يكفي في الاجتناب خرج منه ما علم كونه دم ما لا نفس له نظير الحكم بالحيضية على رؤية الدم مع عدم العلم بكونها استحاضة و بالجنابة على من رأى بللا مشتبها قبل الاستبراء واجاب عنه بعض المحققين ره اولا بان مساقها ظاهر في بيان تقييد الحكم بعد رؤية الدم المفروغ عن نجاسته كما يقال مثل ذلك في البول والغائط وغيرهما وثانيا بانها ظاهرة في الدماء النجسة بقرينة كون السؤال عن الصقر والبازي ونحوهما من سباع الطيور التي تأكل الميتة وثالثا بان الرواية معارضة بمثلها المرتب عليها في الاستبصار والمروي في الفقيه حيث قال وسئل عن ماء شربت منه الدجاجة قال ان كان في منقارها قذر لا يتوضأ ولا يشرب وان لم تعلم ان في منقارها قذرا فتوضأ منه واشرب فالنسبة عموم من وجه فمع التساقط يرجع الى عموم كل شيء نظيف حتى يعلم انه قذر المعتضد بالاجماع المحقق على هذا الاصل الاصيل انتهى واقول مقتضى هذه الاجوبة سقوط الاستدلال بالموثقة على نجاسة الدم المشتبه الحكم في الموضع الاول والظاهر الاستدلال بها لانه لا ينبغي الاشكال في نجاسة مطلق الدم على المتخلف في الذبيحة المأكولة وفيما ليس له نفس سائلة كما هو معقد اتفاق المعتبر والتذكرة وظاهر جماعة كصاحب المعالم والبحار وغيرهم وشارح المفاتيح وغيرهم وهو مدلول النبوي والموثقة وغيرهما من الاخبار في الموارد الخاصة الى ان قال وبما ذكرنا يظهر ان الاصل في دم الحيوان النجاسة الا ما خرج بالدليل والخارج قسمان احدهما المتخلف في الذبيحة بعد خروج ما تعارف خروجه من مثلها الى ان قال والثاني دم ما لا نفس له وذلك من مسألة الاستدلال بل نزيد على هذه الجملة ونقول ان مقتضى الجواب عدم ابتناء الاشكال في الاستدلال بسائر الاخبار المذكورة في الموضع الاول لما عدى النبوي المستفيض ورواية دعائم الاسلام فلا مستند هناك سوى ما فهما العمدة لا انحصار ما بانفاق المعتبر والتذكرة وفيما بعدهما بل الاتفاقات المنقولة صريحا او ظاهرا لم يصح الاستناد اليها بالاصالة تتبعه ما ذكرناه من حكم نجاسة الدم وان الاصل فيه تلك مبني على تحقيق حال موضوعه ولينتح كلمات اهل اللغة كشف عن تمام حقيقته وكذا في كلمات الفقهاء نعم ولكن الذي يجده في موارد الاستعمال انه يطلق على ما هو جزء من الحيوان واحد الاخلاط الاربعة كالدم الخارج من عرق او من لحم اذا شق سواء كان له نفس سائلة ام لا ويطلق على الجسم السيال الاحمر الذي يستحيل اليه بعض اجزائه كالعلقة التي استحال اليها في الحيوان المذكور وحالا او مع اختلاطه بمقتضى الانثى في رحمها كما يشهد بذلك ما عرفت بعد حكمه بنجاسة العلقة والاستدلال عليها اولا بالاجماع من الاستدلال عليها ثانيا بان ما دل على نجاسة الدم يدل على نجاستها واوضح منه ما حكي عن المعتبر من ان العلقة التي يستحيل اليها نطفة الادمي نجسة ثم قال لانها دم حيوان ذي نفس فيكون نجسة انتهى وقد يطلق على الجسم الموصوف المتكون فيما هو كالجزء من الحيوان كالدم الحاصل في البيضة او العلقة المتكونة فيها وقد حكي عن المعتبر وغيره تعليل نجاستها بانها دم وقد يطلق على ما يشابه دم الحيوان وان لم يكن قد حصل منه ولا فيما هو كالجزء منه مثل الدم المخلوق اية لموسى بن عمران المحكي بقوله تعالى وارسلنا عليهم الجراد والقمل والضفادع والدم ايات مفصلات وورد في الاثر انه جرى الدم في نهر بلد او انقلب طعام القبطيين دما او مثل الدم المخلوق في مصيبة شهيد كربلاء ع اما القسم الاول فلا اشكال في كونه مما وضع لفظ الدم له في لغة ولا اختصاص له في وجه كونه ظاهرا في افراد الموضوع له واقويها واما القسم الثاني فقد صرح الشيخ ره في ف بنجاسته وادعى عليها اجماع الفرقة كما حكي عنه وحكي عن جماعة موافقته ونفى الاشكال بعض المحققين ره عن نجاسته وعلل بعضها الطهارة بانه دم ذي نفس وعن

عن الذكرى والمحقق الاردبيلي ره وكاشف اللثام الاستشكال فيه وعن الحدائق الحكم بالطهارة ولكن قال بعض من تأخر عنه انه لم يوافقه احد
وعندي ان الحكم فيه اسهل من تسليم تسميته دما لان النجاسة قد حكي عن ط والسرائر والجامع والعلامة ره في التذكرة والقواعد والمحقق الثاني
ره وعن القاضي في المهذب انه الذي يقتضيه المذهب وقد عرفت حكاية الاجماع عن ف واما التعليل فتطرق الاشكال اليه غير خفي
لانه ان اريد بذي النفس المضاف اليه لا نسلم انه يتجه عليه انها خارجة عن ظرفه وليس من اجزائها كما لو فرض ان قطعة من لحم بقيت في فم الحيوان ثم استحال
دما او ابتلعه فصار في كرشه او معدته دما ولم يعلم وضع لفظ الدم لما يحصل في جوف الحيوان من الجسم السيال الاحمر بل الظاهر وضعه لما هو
جزء من الحيوان وان اريد بذي النفس المضاف اليه ذلك الحيوان المذكور الذي انفصل منه اتجه عليه ان الظاهر وضع الدم لما هو جزء منه بالفعل لا
ما اليه كل كما لو فرضنا ان قطعة من لحمه بعد انفصالها منه استحالت دما او ان بعض رطوباته استحالت دما بعد انفصاله منه وقد حكي كاشف اللثام
عن بعضهم المنع من كون مثل ذلك دما وهو في محله وانكان الذي يترائى من بعض المحققين هو كون ما استحال من رطوبات الحيوان دما اذ لا خلاف في
حقيقته وهو مما من قبيل المسلمات لكنه ليس في محله وقد اختار الشهيد ره في الذكرى حيث قال ونقل الشيخ ره في الخلاف الاجماع على نجاسة
العلقة قال في المعتبر لانها دم حيوان له نفس وكذا علقة البيضة وفي الدليل منع وتكونها في الحيوان لا يدل على انها منه انتهى واما الاستشهاد على
كون العلقة دما بان اهل اللغة فسروها بالدم الغليظ او الذي هو الشديد الحمرة او الجامد ففيه ان اللغوي ليس عليه الا العرف فيها فلا وجه له لانا نعلم ان مثل ذلك
مبني على المسامحة في الاطلاقات بناء على الشبه في الصورة كما يقولون ما خرج من تحت الاحجار في مصيبة سيد الشهداء دم والانصاف ان الجزم
بالنجاسة مشكل كما ان الجزم بوضع لفظ الدم لما يعم الحاصل من فضلات الحيوان او ما انفصل عنه كذلك ومما هو كالجزء منه مثل البيضة
غير بين ولو سلمنا الوضع قلنا لا اقل من انصراف لفظ الدم في الادلة الى القسم الاول الذي هو القدر المتيقن من الموضوع له وقد حكي عن الشارح
دعوى عدم انصراف الدم الا الى ما هو للموضوع ومعقد الاجماعات الى مثل العلقة فان قلت قد نقلتم ان الشيخ ره في ف ادعى الاجماع على نجاستها
وانه قال بعد ذلك ان ما دل على نجاسة الدم يدل على نجاستها فيدل كلامه الاخير على تفسير معقد الاجماع على نجاسة الدم مطلقا وهو من جملة
المجمعين على ذلك قلت اما الاجماع الذي ادعاه هنا ففي النفس منه شيء واما التفسير فيدفعه ان تفسير بعض المجمعين مما لا حجة فيه نعم لو فسره جميعهم
كان معتبرا واما القسم الثالث فتوضيح المقال فيه ان ما يوجد في البيضة مما يدعى كونه دما على قسمين احدهما ما يكون كالنقطة الكبيرة غالبا
اما في بياضها او صفرتها وليس حصوله ولو في بعض الاحوال بعد الانفصال من الحيوان قطعا بل يكون حصوله في بطن الحيوان ولو في بعض الاوقات
ومع ذلك يصح اضافة الدم الى الحيوان باعتبار كون البيضة جزء منه نظرا الى اتصالها بباطنه واستمدادها من عروقه والمفروض حصول الدم في
البيضة وهي في باطنه وبهذا البيان يعلم ان اضافة الدم الى الحيوان اذا فرض حصول النقطة المذكورة بعد الانفصال من الحيوان اخفى
وثانيهما العلقة الحاصلة في البيضة اما القسم الاول من هذين القسمين فالحكم بنجاسته والبناء على كونه من اقسام الدم اقوى من دعوى النجاسة و
البناء على الاندراج في عنوان الدم في القسم السابق نظرا الى كون لفظ الدم موضوعا للجسم الاحمر السيال الحاصل في اجزاء الحيوان من لحمه وعروقه
ومما هو في حكم الجزء منه كالبيضة لكن لا اشكال في ان المتيقن مما لا دليل عليه الا ان يستدل عليه بمجرد الاستعمال وهو غير صالح لتصير قرينة على
الوضع في مثل ما نحن فيه مما علم الاستعمال ويشك في كونه على وجه الحقيقة او المجاز والمسئلة محل الاشكال وعدم رعاية الاحتياط لا يخفى حسنها
وانكان مقتضى القاعدة هو الرجوع الى اصل الطهارة واصل البراءة نظرا الى اجمال ما دل على نجاسة الدم بالنسبة الى ما نحن فيه ويظهر من صاحب
الجواهر ره منع كون دم البيضة معلوما من دم ذي النفس وصرح بانه بناء على ذلك المتجه هو الطهارة في هذا القسم للاصل مع عدم وضوح
المعارض ثم انا لو بنينا على النجاسة والتزمنا باختصاصها بمحل تلك النقطة فلو كانت في الصفرة لم يتنجس البياض وطهر المكان ويجوز الحاجز
خاصة بالصفرة فلا يضر كونها من قبيل المائع لان الحاجز يمنع من ملاقاة البياض للصفرة ولو كانت في البياض لم يتعد نجاستها الى الصفرة
وانكانت تتنجس ظاهر الحاجز فلو اخذ الصفرة بحاجزها وطهرها في الكر او الجاري او غيرهما مع امكانه حل اكلها ومباشرتها واما القسم
الثاني من القسمين المذكورين فقد حكم بنجاسته جماعة كالمصنف ره في المعتبر والعلامة ره في التذكرة والقواعد وابن سعيد في الجامع بل قيل ان كثر
من تعرض للعلقة عممها بالنسبة اليه وان كان يظهر من بعضها ان نجاسة علقة البيضة اضعف من العلقة الحاصلة من المني حيث قال انها العلقة
ولو في البيضة وعن بعضهم انه تردد في هذا القسم مع الحكم بنجاسة العلقة الحاصلة من المني كما عن ظاهر النافع بل عن المختلف وشرح الدروس واللوامع
التصريح بالنجاسة جزما في العلقة الحاصلة من المني مع ميله الى الطهارة فيما يوجد في البيضة بل عن كشف اللثام انه حكي فيه عن الشيخ ره انه مع قوله بنجاسة
العلقة حكم بحل ما يوجد في البيضة وهو مستلزم لعدم النجاسة فلا بد من القول بشيء من النجاسة والطهارة هنا مبنيا على القول به في العلقة التي

الينا الليهم ان القائلين بالنجاسة احتجوا عليها بامور الاول الاجماع ق وقد يستدل به في الجواهر والثاني ما تقرر بتقريبين احدهما انّه
من العلقة كما عن المعتبر والمنتهى فما دل على نجاستها يدل على نجاستها وفيه يمنع كونه علقة وثانيهما ما عن صاحب المدارك ره حيث قال مع ان كونه علقة ممنوع فهو
من مصاديق الدم وهذا انما يتم بناء على ان الاصل في الدم وان كان في غير موضعه المتصل بجزء الحيوان وغيره هو النجاسة او بناء على دعوى
ان العلقة في البيضة دم الحيوان الذي انفصلت منه ولا يخفى عليك ان العلقة ليست عنوانا مستقلا لا يختص بدليل حتى يتم دليل نجاستها
فالمنع غير بالين ليلنا الا كونها مندرجة في عنوان الدم فيرجع التقرير الاول الى التقرير الثاني ويتجه عليه المنع من كونه من مصاديق الدم
وقد لعله اد بعض المحققين ره حيث قال بعد ذكر الاحتجاج بالتقرير الثاني ما صورته وفيه اشكال لان تكونها في الحيوان الا ... وكونها جزء
منه والمتبادر من معاقد الاجماع هو ما كان في جزء من الحيوان كاللحم والعظم ونحوهما لا ما يكون في شيء خارج كالاجنبي من الحيوان وهذا هو
الفرق بين ما في البيضة وبين العلقة التي يستحيل اليها النطفة انتهى لكن ما اشار اليه في ذيل كلامه من الفرق محل نظر واما القول بالطهارة
فقد استدل عليها بالمنع من كونه علقة فلا يشمله معقد الاجماع ق والمنع من كونه دم حيوان فلا يجري فيه اصالة النجاسة في دم ذي النفس لما
عرفت من ان مجرد تكونه في الحيوان لا يقتضي كون الدم الحاصل فيه مضافا الى ذلك الحيوان ثم ان بعض المحققين ره ابدى طريقا الى التردد
فقال والتحقيق انه لم يعلم كون علقة البيضة دما واعتمد في نجاسة الدم على اطلاق الدم في الاخبار لم يبق مناص من القول بنجاسته لان
انصراف الاطلاقات الى الدم انما يكون جزءا بالفعل من حيوان ليس مما يقتضيه مركا لو فرضنا ان بعض رطوبات الحيوان استحال دما بعد خروجه منه
الا ان يمنع كونه دما كما حكاه كاشف اللثام عن بعض ولعل صاحب المدارك ره ايضا كان المعتمد في ذلك اطلاقات الاجماعات المنقولة فالمسألة
في غاية الاشكال من انصراف الاطلاق فيها الى دم الحيوان وهو ما كان عند التكون دما جزءا من حيوان لا ما صار كذلك بعد خروجه عن الجزئية
ومن ان غير واحد من نقلة الاتفاق كالمنتهى والعلامة ره حكموا بنجاسته لكونه دما فيكشف ذلك عن عموم معاقد اجماعهم لمثل ذلك مع انه
لم يعتبر في معقد الاجماع المعتبر اضافة الدم الى الحيوان بل قال الدم كله نجس عدا دم ما لا نفس له سائلة والمسألة لا تصفو عن الاشكال انتهى
وعندك ان مقتضى القواعد هو الحكم بالطهارة لان لفظ الدم قيل من المجمل الذي له قدر متيقن وهو ما كان قد حصل من جزء من الحيوان في الفعل
اذ لو لم نقطع كونه هو الموضوع له فلا اقل من الشك في مشاركة غيره له في الوضع ح فيكون القدر المتيقن من الادلة المحكوم فيها بنجاسة الدم
ذلك ويجري في غيره اصالة الطهارة لان المسلم من اصالة النجاسة في الدم اذا كانت الشبهة حكمية انما هو هذا القدر وقد عرفت الحال
في الاجماع ق واما ما اشار اليه المحقق المذكور من تصريح المنتهى بنجاسة علقة البيضة لكونه دما وانه يكشف عن عموم معاقد اجماعهم لمثل ذلك
فهو ايضا ليس مما تركن اليه النفس لان فتوى رجلين او جماعة من اهل الاجماع مع عدم صراحتها بل ظهورها في تفسير معقد الاجماع لا تكفي في
بيان مراد الباقين واما ما اشار اليه من انه لم يعتبر في معقد الاجماع المعتبر اضافة الدم الى الحيوان فنقول في دفعه ان الدم لا يكون الا من الحيوان
فلا حاجة الى التقييد حتى يجعل تركه دليلا على الاطلاق هذا وبعد ذلك كله لا ينبغي ترك الاحتياط واما القسم الرابع فهو ليس الا خلافيا
وضع له لفظ الدم قطعا ولا يلحقه حكم النجاسة نحو ما انه لا جامع بينه وبين سائر الاقسام بحيث لا ينتقض انه ليس الا الجسم السيال الاحمر و
هو يشمل الاصباغ الموجودة في دكان الصباغين فح نقول ان لفظ الدم اما ان يكون موضوعا لما هو القدر الجامع لهذا القسم ولغيره
واما ان يكون مشتركا لفظيا واما ان يكون حقيقة في غيره ومجازا فيه والمانع من الاول انتفاء القدر المشترك ومن الثاني كونه مخالفا للاصل
فيتعين الثالث لكونه اولى من الثاني وان كان هو ايضا مخالفا للاصل ومن هنا ظهر ضعف ما ذكره بعض المحققين ره في مستند نجاسة
هذا القسم بقوله والظاهر عدم نجاسته وان قلنا بالاطلاقات الدم لانصرافها الى ما كان من اجزاء الحيوان وفضلاته ولو في الاصل كعلقة البيضة
انتهى وذلك لان الانصراف انما يتم بعد ثبوت الوضع لما هو اعم ولذا ذلك كله ظهر سقوط ما ذكره بعض المعاصرين من ان الاولى بناؤه
على اصالة النجاسة الدم المشتبه الحكم وطهارة نحو جزء من قسم دم ذي النفس وعلم الاجماع على خصوصه ثم قال واما دعوى عدم انصراف الدم اليه
فلا يجدي به اصالة النجاسة لانها بمعنى الكلية المتخذة من عموم لفظ الدم في النصوص ومعقد الاجماعات ومع فرض عدم انصرافه اليه لا
يثبت الحكم المتحصل منه مدفوع بتبادره من اطلاق لفظ الدم قطعا وغايته ما فيه ندرة الوجود وهي غير موجبة لقطع الحكم ما لم تكن
موجبة لعدم التبادر من موارد الاستعمال كما قرر في محله انتهى ووجه السقوط ابتناء ذلك كله على دعوى وضع لفظ الدم لما يعم الاقسام
الاربعة ولا شاهد عليه ولا دليل واغرب من ذلك دعواه التبادر فليت شعري ان القدر المشترك المتبادر ما ذا ثم ان الازم من لم يحكم بنجاسة
دم البيضة هو عدم الحكم بنجاسة هذا القسم وقد صرح باختيار طهارته في كشف الغطاء مع ... نجاسة العلقة ودم البيضة فانه قال فيه وما كان

بلون الدم كما يتفق في الاشجار والنباتات ونحوها التي يدعو مما كان عنه بالتكوين و لم يكن حيوانا كالمتكون آية لموسى بن عمران وكالمتكون
بقتل سيد الشهداء او بعض من سبق من الانبياء والاوصياء طاهر على الاقوى لما اشرنا اليه وربما اشعر كلام صاحب الجواهر ره بنوع تردد فيه
والوجه ما ذكرناه فتنبيه لا يلزم مما ذكرنا عن كون الدم مجازا فيما ذكر كون اسم الحية مجازا في عصى موسى ع في الحالة التي اخبر عنها
الله تعالى بقوله فاذا هي حية تسعى لانه لم يعتبر في وضع اسم الحيوان وكذا في وضع اسماء اصنافه كونه متولدا من حيوان ويتفرع على هذا
كون دم مثله محكوما عليه بالنجاسة ومن هنا يلزم الحكم بنجاسة دم الفارة التي تخلق من الطين كما حكي وجوده في بعض كتب التواريخ وغيرها
دم حيوان له نفس سائلة فتحصل من جميع ما ذكرنا ان اصالة النجاسة في الدماء اذا كانت الشبهة حكمية انما نسلم اذا كان مما اشتبه حكمه
مما هو جزء من الحيوان بالفعل دون غيره لان ذلك هو القدر المتيقن وان الوجه في القسم الرابع هو عدم كونه داخلا في الموضوع
قطعا وفيما عداه من القسمين المتاخرين عن الاول هو كون لفظ الدم مجملا له قدر متيقن ومشكوك فيؤخذ بالقدر المتيقن ويرجع
في غيره الى الاصل وهو اصالة الطهارة واصالة البراءة من وجوب الاجتناب في هذا المقام المقام الثالث هل يحكم بنجاسة الدم
قليله وكثيره ام يقتصر فيها على مقدار خاص المعروف بينهم على وجه ادعى بعضهم عليه الاتفاق وآخر الاجماع هو الاول وهناك
قولان آخران الاول ما حكي عن ابن الجنيد ره من صيرورة ان ما دون الابهام من الدم طاهر وقال في المعتبر الدم كله نجس عدا دم ما لا نفس
له قليله وكثيره وهو مذهب علمائنا عدا ابن الجنيد ره فانه قال اذا كانت سعته دون سعة الدرهم الذي سعته كعقد الابهام الاعلى
لم ينجس الثوب الى ان قال فان احتج بما روي عن عائشة انها قالت كان لاحدنا درع فيه تحيض فيه فيصيبها قطرة من دم فتقصعه بريقها وفي رواية تبل بريقها
ثم تقصعه بظفرها ولو كان نجسا لكان بله بالريق تكثيرا له لان الريق لا يطهر ومن طريق الاصحاب ما روي عن ابي عبد الله ع قال قلت
حككت جلدي فخرج منه دم فقال ان اجتمع قدر حمصة فاغسله والا فلا ثم اجاب بما لا حاجة اليه بعد ضعف سند الاولى وقيام الاجماع وكونه
على خلافه الخبر مع مخالفة الرواية الثانية لما قدره لان قدر الحمصة لا يوازي قدر سعة عقد الابهام ويظهر من فتاوي كلام العلامة
ره في المختلف ان كلام ابن الجنيد ره ناظر الى مسألة العفو في الصلوة لانه قال في فصل احكام النجاسات ما لفظه قال ابن الجنيد ره كل نجاسة
وقعت على ثوب وكانت عينها فيه مجتمعة او متفرقة دون سعة الدرهم الذي يكون سعته كعقد الابهام الاعلى لم ينجس الثوب بذلك الا
ان يكون النجاسة دم حيض او منيا فان قليلهما وكثيرهما سواء والمشهور بين علمائنا ان اعتبار الدرهم انما هو في الدم المخصوص عدا الدماء
الثلثة وعدا القروح والجروح اللازمة على ما ياتي تفصيله فاما غير الدم من البول والغائط والخمر وغيرها من النجاسات العينية او المجاورة
فانه يجب ازالة قليله وكثيره لنا قوله تعالى وثيابك فطهر وما رواه محمد بن مسلم في الصحيح عن احدهما ع قال سألته عن البول يصيب الثوب قال اغسله
مرتين ولان نجاسته اغلظ من الدم ولهذا اوجب الوضوء بخلاف الدم احتج ابن الجنيد ره بانه نجس فاعتبر فيه الدرهم كالدم والجواب قد
بينا ان نجاسته اغلظ فلا يعتبر فيه الدرهم كالمني انتهى الثاني ما حكي عن الصدوق ره في الفقيه انه قال فيها واما الدم فان كان دون حمصة فلا
باس بان لا يغسل الا ان يكون دم الحيض فانه يجب غسل الثوب منه ومن البول والمني قليلا كان او كثيرا ويعاد منه الصلوة علم به او لم يعلم انتهى
قال في الحدائق ان هذه العبارة ماخوذة من الفقه الرضوي بتغيير ما حيث قال وان الدم اذا كان دون حمصة فلا باس ان لا يغسله الا ان
يكون دم الحيض فاغسل ثوبك منه ومن البول والمني قل او كثر واعد منه صلوتك علمت به او لم تعلم انتهى واذ قد عرفت ذلك فاعلم انه قد استثني
من عموم نجاسة الدم قسمان احدهما المتخلف في الذبيحة بعد خروج ما يعتاد خروجه منها بالاجماع كما عن كشف اللثام والبحار والذخيرة
وعن الغنائم ان المتخلف في عروق الحيوان الماكول اللحم سائغ وهو طاهر لا يجب غسل اللحم منه اجماعا وقيد كما عليه الرياض مفهوم نقله الا ان يكون
منتنا او مما مسفوحا هذا ويبقى الكلام بعد ذلك في امور الاول ان المتخلف في الجزء الغير الماكول من الذبيحة الماكولة كدم الطحال طاهر ام لا
ظاهر الاتفاقات المتقدمة طهارته وظاهر استدلالهم بمفهوم الاية عدم شمول الحكم له لان الاستدلال بها انما هو من باب حل الاكل المستلزم
للطهارة ومعلوم ان الدم الكائن في الجزء الغير الماكول ليس حلالا لاجل نفس ذلك الجزء ومع عدم ثبوت الملزوم لا يثبت اللازم الا ان الظاهر
في كلماتهم طهارته لكونه غير مسفوح فانهم حكموا بنجاسة الدم المسفوح وهو يخرج المتخلف حتى لو ارتد به ما من شانه ان يكون مسفوحا كما عرفت
نقله عن بعض المحققين ره وربما ينسب الى المحقق والشهيد الثانيين ره نجاسته استنادا الى ما ذكراه من ان الدم المتخلف في الذبيحة طاهر
حلال اذا كان جزء من ماكول انتهى ورده بان الظاهر ان الظرف في كلامهما يعني اذا كان قيد للحلال لا له والطهارة الثاني المتخلف في الذبيحة
التي هي من قبيل غير ماكول اللحم فان المعروف نجاسته وعن بعضهم التردد فيها ومقتضى الاصل المتقدم نجاسته وعن الذخيرة والبحار وشرح الدروس

كتاب الطهارة

وفي شرح المفاتيح للمحقق البهبهاني ان الظاهر اتفاق الاصحاب عليها وهو ظاهر المحكي عن المدارك حيث انه بعد ان حكى عن بعض معاصريه التردد
في المسألة قال ومنشأ التردد من اطلاق الاصحاب نجاسة الدم وفيه عين عليه الا الطاهر ومن ظاهر قوله تعالى او دما مسفوحا انه يقتضي حل
غير المسفوح وهو يدل على طهارته ويضعف الثاني بان ظاهرهم الاطباق على نجاسة الدم سوى الدم المتخلف في الذبيحة وقد قلنا
المتبادر من الذبيحة المأكول انتهى ثم انه لنا نقول لا دلالة للآية فانه لكونها ما سلم ان دم غير المأكول حرام قطعا فلا يتم الحل في الآية
قطعا نعم ظاهر كشف اللثام هو التردد بل الميل الى الطهارة حيث قال بعد ما سطر حكمه في مسألة العلقة بما هو عموم ادلة نجاسة الدم حيث انه
بعد قول العلامة ره في عد والمتخلف في اللحم مما لا يقذفه المذبوح طاهر قال ولا فرق في المذبوح بين المأكول وغيره كما يقتضيه الاطلاق
ويحتمل الاختصاص بالمأكول لعموم الاخبار بنجاسة الدم والاجماع انما ثبت على طهارته المتخلف في المأكول للاجماع على اكل اللحم الذي
لا ينفك عنه انتهى وربما نسب الى العلامة الطباطبائي ره الحكم بالطهارة في هذا القسم اعني المتخلف في ذبيحة الحيوان الغير المأكول
حيث قال والدم في المأكول بعد قذف ما يقذف طهر قد احل في الدماء والاقرب التطهير فيما يحرم من المذكى وعليه المعظم
وربما يمكن ظهور كلامه ره في ذلك نظرا الى انه يحتمل بالموصول يعني ما يحرم العضو المحرم من المذكى المأكول ويحتمل ان يراد به الحيوان
والمراد بالتطهير على التقديرين وجوب تطهيره وان الدم عنه فيكون قولا بالنجاسة كما هو قول المعظم والنسبة المذكورة مبتنية على ان يكون
المراد بالتطهير هو الطهر وبالموصول هو الحيوان والاول خلاف الظاهر والثاني ترجيح لاحد المحتملين من دون قرينة معينة ثانيهما دم
ما لا نفس له سائلة وقد نقل دعوى الاجماع على طهارته عن جماعة من الاصحاب منهم العلامة ره والشيخ ره في ف فانه بعد ان ذكر طهارة
الدم من كل حيوان لا نفس له احتج باجماع الفرقة وعدم الدلالة في الشرع على النجاسة وهي حكم شرعي لا يثبت الا بدليل وممن ادعى
الاجماع على ذلك السيد ابن زهرة والشهيد والعلامة ره في المنتهى والتذكرة ويظهر من المعتبر حيث ذكر ان طهارة دم السمك مذهب
علمائنا اجمع وقال بعد وكذا كل دم ليس لحيوانه نفس سائلة كالبق والبراغيث وفي هذه الاجماعات بعد اكثرها ما يوجب الوثوق و
السكون ففيها الكفاية وقد يتمسك للطهارة بالاصل ولا يخفى وهنه لانه معارض باصالة النجاسة في الدم المضاف الى الحيوان فلا بد
من التماس المخرج عنها وليس الا ما قدمناه من الاجماعات المحكية هذا ولكن ينبغي هنا شيء وهو انه قد يحكى عن الشيخ ره في ط والجمل وعن
المراسم والوسيلة القول بالنجاسة ولكن ليس له اصل وان حكاه بعض المتأخرين وذلك لان الشيخ ره قال في المحكي عن الجمل ما نصه النجاسات
على ضربين دم وغيره فالدم على ثلاثة اضرب ضرب يجب ازالة قليله وكثيره وهو كذا وكذا اصناف انواع وضرب لا يجب ازالة قليله و
كثيره وهو خمسة اجناس دم البق والبراغيث والسمك والجروح اللازمة والقروح الدامية ومثل ذلك ما حكي عن ط ووقع مثل التعبير
المذكور لسلار وابن حمزة فقال العلامة ره في لف بعد حكاية تقسيم الشيخ ره المتقدم ذكره ما صورته وظاهر هذا التقسيم يعطي حكمه
بنجاسة دم السمك والبق والبراغيث ثم قال العلامة ره وقال سلار النجاسة ثلاثة اضرب احدها يجب ازالة قليله وكثيره ومنها ما يجب ازالة
كثيره دون قليله ومنها ما لا يجب ازالة قليله ولا كثيره وهو دم السمك والبراغيث والقروح اذا شق ازالته ولم يقف سيلانه ثم قال
العلامة ره وهذا التقسيم في الحكم بالتنجيس يؤذن بما قلناه انتهى ومن هنا نسب جماعة من المتأخرين الى الشيخ ره في الكتابين القول بالنجاسة
مع ان العلامة ره انما نسب ذلك الى ظاهر كلام الشيخ ره يعني ان اللازم منه ذلك لا انه قال به حقيقة وحكي عن صاحب المعالم ره انه نبه
المذكور بان ذلك نشأ من سوء تعبير الشيخ ره في هذا المقام والا فانه غير مراد له قطعا وينبه على ذلك انه في ف كما تقدم وهذا الكلام
المنقول عن الجمل وط بعد ان نقل الاجماع على الطهارة بسطر واحد ومع هذا فانه لا مناص من ارتكاب توجيه العبارة المذكورة بجعل النجاسات
التي جعلها مقسما عبارة عن المعنى الذي هو ما يقبل النجاسة او ما من شأنها النجاسة باعتبار مجانسة النجس وحينئذ يرتفع الاشكال ثم انا لو
سلمنا مخالفة الشيخ ره وتابعيه لم يمنعنا ذلك من الاذعان بالاجماع على الطهارة ويؤكده صحيحة عبد الله بن ابي يعفور قال قلت للصادق ع
ما تقول في دم البراغيث قال ليس به بأس قلت انه يكثر ويتفاحش قال وان كثر ورواية الحلبي قال سألت الصادق ع عن دم البراغيث في الثوب هل
يمنعه ذلك من الصلاة فقال لا وان كثر ورواية محمد بن الريان قال كتبت الى الرجل ع هل يجري دم البق مجرى دم البراغيث وهل يجوز لاحد
ان يقيس دم البق على البراغيث فيصلي فيه وان يقيس على نحو هذا فوقع ع يجوز الصلاة والطهر افضل ورواية السكوني لا بأس بكل ما لم
يذك بناء على ان المعنى انه لا بأس بدم ما لم يجر العادة على تذكيته لعدم صلاحيته لها من جهة كونه فلا عرق له المشتملة على الدم السائل ورواية
المعتبر على وجه آخر عن السكوني عن جعفر ع عن ابيه ان عليا ع كان لا يرى بأسا بدم ما لم يذك يكون في الثوب يصلي فيه الرجل يعني دم السمك

السادس والسابع الكلب والخنزير ومما نجسان عينا ولعابا هذا الحكم ثابت بالاجماع الخاصة وحكي الوفاق عليه عن اكثر العامة ويدل
عليه ايضا الاخبار المستفيضة كصحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الكلب يصيب شيئا من جسد الرجل قال يغسل المكان
الذي اصابه وصحيحة الفضل ابي العباس قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا اصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله وان مسحه جافا فاصبب عليه
الماء الى غير ذلك من الاخبار واما الخنزير فيدل عليه صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله فذكر
وهو في صلوته كيف يصنع به قال ان كان دخل في صلوته فليمض وان لم يكن دخل في صلوته فلينضح ما اصاب من ثوبه الا ان يكون فيه اثر فيغسله
قال وسألته عن خنزير يشرب من اناء كيف يصنع به قال يغسل سبع مرات ولو لم يحمل الاصابة فيها على الاصابة مع اليبوسة كان تفسيره الاستثناء
فانه لا يتغير الملاقي عن حكمه كما في سائر النجاسات اجماعا فيما عدا الميتة ورواية سليمان الاسكاف قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن شعر الخنزير يخرز
به قال لا باس به ولكن يغسل يده اذا اراد ان يصلي ولا فرق في اطلاق الكلب بين كلب الصيد وغيره وحكي عن الصدوق رحمه الله انه قال من اصاب ثوبه
كلب جاف ولم يكن كلب صيد فعليه ان يرشه بالماء وان كان رطبا فعليه ان يغسله وان كان كلب صيد فان كان جافا فليس عليه شيء وان
كان رطبا فعليه ان يرشه بالماء وهو مخالف للاجماع مردود باطلاق الاخبار وخصوص حسنة ابن مسلم بابن هاشم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام
عن الكلب السلوقي فقال اذا مسسته فاغسل يدك ثم ان تتميم المقال في هذا المقام يحصل بالتكلم في امرين الاول ان المعروف بينهم اختصاص
الحكم بالنجاسة بكلب البر وخنزيره خلافا لابن ادريس رحمه الله فيما يحكى عنه في سرائره بالقول بنجاسة كلب الماء وربما يلزمه القول بنجاسة خنزير
الماء ايضا وحكي عن العلامة في المنتهى انه استقرب مقالة ابن ادريس رحمه الله ويظهر منهم في التخصيص بالبري وجهان احدهما ان اللفظ
حقيقة بالبري مجاز في البحري وهو الذي يظهر من العلامة في التذكرة حيث قال كلب الماء طاهر بالاصل خلافا لابن ادريس رحمه الله ولا يجوز
حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز بغير قرينة انتهى وثانيهما ان اللفظ مشترك بينهما معنى لكنه ينصرف الى البري وهو ظاهر المحقق الثاني قال
في جامع المقاصد كلب الماء طاهر اقتصارا في نجاسة الكلب على المتفاهم المتعارف انتهى وحكي عن المنتهى القول بكونه مشتركا بينهما لفظا و
كونهما مشتركين في النجاسة لاشتراك اللفظ لكن رد بانه لو قلنا بهذه المقالة تعين ايضا حمله على البري لان كونه مرادا باللفظ قطعي فيتوقف
ارادة البحري ايضا على جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى وهو ممنوع ولو سلمنا جوازه او قلنا بان عموم الاشتراك هنا ممكن و
لا اشكال في جوازه فيحمل عليه قلنا ان كلا منهما لا يصح الا مع القرينة وهي منتفية والوجه الثاني هو الاظهر وكيف كان فلا بد من
طهارة البحري لما ذكر بل الاجماع عليها وربما يستدل عليها بصحيحة ابن الحجاج المروية في الكافي في اخر كتاب الاطعمة في باب لبس
الخز قال سأل ابا عبد الله عليه السلام رجل وانا عنده عن جلود الخز فقال ليس بها باس فقال الرجل جعلت فداك انها في بلادي وانما هي كلاب
تخرج من الماء فقال ابو عبد الله عليه السلام اذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء فقال الرجل لا قال لا باس ثم ان المستدل [illegible] في التعليل
اشارة الى طهارة الخنزير البحري ايضا الثاني ان اطلاق الحكم في الاخبار بنجاسة الكلب والخنزير ووجوب غسل ما لاقاهما يشمل الجزء منهما
وان لم تحلها الحيوة كما يظهر من روايات الاسكاف المتقدمة المعتضدة بغيرها وذهب السيد المرتضى رحمه الله في شرح المسائل الناصرية الى طهارة
شعر الكلب والخنزير حيث قال الناصر شعر الميتة طاهر وكذا شعر الكلب والخنزير وقال السيد بعد ذكره هذا صحيح وهو مذهب اصحابنا
وهو مذهب ابي حنيفة واصحابه وقال الشافعي ان ذلك كله نجس ثم استدل على ما ذهب اليه بالاجماع وذكر ما لا يهمنا نقله ثم قال و
ليس لاحد ان يقول ان الشعر والصوف من جملة الخنزير والكلب وهما نجسان وذلك انه لا يكون من جملة الحي الا ما تحله الحيوة وليس من جملته و
ان كان متصلا به انتهى وفساد ما ذكره من الاجماع من هون بان ذلك ليس مما افتى به احد من اصحابنا سوى ما تقدم عليه جده الناصر وابن [illegible]
الاجماع واما ما ذكره من الدليل فهو في غاية الضعف فلولا دلالة الادلة على طهارة ما لا تحله الحيوة من الميتة وعموم استثناء النجاسة
فيها الملوث لم نحكم بطهارته مما لا تحله الحيوة منها فوائد الاولى لو نزى كلب على حيوان فاولده روعي في احكامه اطلاق الاسم اعلم ان المتولد
من حيوانين على اقسام لانهما اما ان يكونا طاهرين او نجسين او مختلفين وعلى التقديرين الاولين اما ان يوافقهما في صدق الاسم او
يلحق باسم حيوان طاهر معروف او يلحق باسم حيوان نجس معروف او لا يندرج في حيوان معروف بل يخرج بصورته حيوان غير معروف و
المراد بما يتم ما لو شابه في جزو احدهما او شابه كلا منهما في جزو او لم يشابههما في شيء اصلا فكل منهما على ثلثة اقسام وكذا على التقدير الثالث
الا انه يجب ابدال الموافقة بموافقة احدهما فالمجموع تسعة اقسام والتحقيق مراعاة صدق الاسم في جميع الاقسام نظرا الى القاعدة المعروفة
من دوران الاحكام مدار اسماء الموضوعات وعنوانها من دون فرق فيما حكمنا به بين ما لو كان اسم المتولد موافقا للاصلين او مخالفا لهما

في نجاسة الكلب والخنزير البريين لا البحريين



كتاب الطهارة

بين ما لو كان الاصلان طاهرين او نجسين وفاقا للظاهر كشف اللثام بل صريح كالمحكي عن المنتهى وصاحب الجواهر وغيرهم ففي كشف اللثام ما لفظه
والمتولد من الكلب والشاة مثلا يتبع الاسم طهارة ونجاسة وان لم يشبه احدهما فالوجه الطهارة وكذا المتولد من كلب وخنزير بل من كلب في كلبة
او خنزير في خنزيرة على الاقوى فلو تولد من كلبين او كلب في خنزيرة او خنزير في حيوان غيرهما وهو غير معروف كان طاهرا للاصل ويتعلق الحكم بالاسم لا بالاصل
ولا مدخل لنجاسة الاصلين انتهى وانما قلنا انه ظاهر في ذلك لانه وان لم يصرح بانه لو تولد من الطاهرين ما ليس باسم حيوان نجس معروف
الا ان مقتضى استناده الى تعلق الحكم بالاسم وعدم مدخلية الاصلين ذلك وقال في كشف الغطاء والمتولد ان دخل في اسم النجس
نجس وان دخل في اسم الطاهر او خرج عن الاسمين فخرج بتمامه او ببعضه عنهما او اجتماع البعضين منهما على اشكال في الاخير طاهر
سواء تولد من طاهرين او نجسين متجانسين او مختلفين فليس المدار على الابدان كسائر اقسام المستحيلات من الاعيان النجسة والطاهرة
بل على تحقق الاسمين وحاصل المسئلة ان المتولد اما بين طاهري العين او نجسي العين او المختلفين او المركبين مع طاهر العين او
نجس العين لحصول نجاسة العين او طهارة العين او المجتمعين والحكم في الجميع واضح مما سبق فيجري حكم الطهارة والنجاسة و
انواعهما من جهة حكم الولوغ ونزح البئر وكيفيته ومكروهية السؤر وعدمها على الاسم انتهى وقال في الجواهر فلو نزى كلب وخنزير
على حيوان طاهر او نجس فولد ما دخل في الكافر باحكام من الولوغ ونزح البئر ونحوها لاطلاق الاسم لشمولها عليه فان لم يصدق
ان المندرج في مسمى اسم اخر او لم يندرج انتفت عنه وثبت له احكام ذلك المسمى لشمول الادلة له او الطهارة مع فرض عدم الاندراج
للاصل والعمومات وكذا الحكم في المتولد من الكلبين والخنزيرين او الطاهرين هذا كلامه وكلام العلامة فيما اذا نزى كلب
على حيوان غيره كما هو ظاهر موافق لما قلنا وحكي خلاف ما قلناه عن جماعة منهم الشهيدان والمحقق الثاني حيث فصلوا بين المتولد
من طاهر ونجس وبين المتولد من نجسين فاقتصروا في الاعتبار بالاسم على القسم الاول وحكموا بنجاسة المتولد في القسم الثاني وهذا
القول يحتمل الدعويين احديهما الاعتبار بالاسم في القسم الاول ومستندها ما عرفت من دوران الاحكام مدار الاسماء وثانيتهما
الحكم بنجاسة المتولد في القسم الثاني مطلقا والذي يظهر في كلمات جملة من الاواخر ومستندها امور احدها ما ذكره بعض المحققين بعد
نفي الدليل على النجاسة وبيانه ان يقرب كونه جزء منهما ان الموضوع استصحاب النجاسة لانتفاء الموضوع والا كان اللازم الالتفات بولد
من احد نجاسة الام بقوله الا ان يدعى تحقق الاستصحاب بتحقق بقاء الموضوع عرفا فان الجنين في بطن احد الحيوانين قبل صيرورته
حيوانا انه نجس لما تقدم في الميتة فيستصحب نجاسته وبعد ولوج الروح فيه فهو منه ونحكم بنجاسته كنجاسة الام او الاب لان النطفة تستحيل
بخلاف الجنين الذي يلج فيه الروح فانه بولوج الروح لا يوجب ارتفاع الموضوع عرفا كالتغير وغيره لا يوجب ذلك وفيه الاشكال في نجاسة
الكلب بعد موته الى ادلة نجاسة الميتة ولا ينبئ منها ما لا يحل الحيوة انتهى واشار بقوله لما تقدم في الميتة الى ما ذكره هنالك في ذيل الكلام بقوله
ثم ان الجنين في بطن الحيوان مذكاة امه ان كان ظاهر احلالا والا فهو محرم نجس كما صرح به في الذكرى وكشف الغطاء وفي شرح المفاتيح
دعوى اتفاق الفقهاء عليه وفي اللوامع نفي الخلاف فيه وكانه لعموم ما دل على نجاسة الاجزاء المنفصلة من الحي والميتة لمحل الحيوة فان لم
حلول حيوة الام فيه وعدم استقلاله بالاتمام قبل الروح فهو كالجزء في الاحشاء ويؤيده ما ذكرنا قوله ذكاة الجنين ذكاة امه فانه دال على
ان مطلق الجنين وان لم تلجه الروح محتاج الى التذكية الا ان الغالب تحصل بذكاة امه وتوهم اختصاصه بما تلجه الروح مدفوع بالاجماع
على شموله لما لم تلجه بعد تمام خلقته لمخصص الرواية جامع بالثاني ولكن في الرواية صحيحة في محمد ذكاة الجنين من الميتة فهو ميتة نجس
وكل ما كان بعضا اذا مات الميتة فهو نجس العين اذا انفصل من الحي فتامل وعن بعض ما ذكرنا ظاهر الوجيز في نجاسة ما يخرج مع الولد من
اللحم او شبهه انتهى وفيما حكاه عن الذكرى عبارة عما ذكره الشهيد فيه بعد استقصائه من اقسام النجاسات عند ذكر حكم المسائل التي
عقبها بقوله العاشرة الجنين ان حل فطاهر والا فنجس وان كان مضغة ثم قال ان بيض الماكول وغيره طاهر ولو من الميتة اذا اكتسى القيض
للرواية عن علي انتهى وفيما حكاه عن كشف الغطاء هو قوله ومن الرابع الميتة من ذي النفس السائلة انسانا او غيره مطلق الجسم او باجزائه والجبلة
الروح فخرجت منها او المحكي المنفصلين انسان او حيوان وفراخ الطيور قبل ولوج الروح طاهرة العين او نجستها انتهى ولا يستفاد من عبارة
الذكرى كون الجنين جزء من امه وغاية ما هناك انه من متعلقاتها التي هي كالجزء وكالمشيمة من جهة تبعيته وبين البيض في مسالة ولكن مؤداهما
ان طهارة الجنين تتبع حليته وكذا نجاسته تتبع عدم حليته والظاهر ان مراده بحلية استكمال الخلقة كما اشعر به جعل المضغة فردا خفيا وفيه
موقوف ان حل بلفظه ان الدال على كون مدخولها من الامور المتعددة القابلة للتشكيك ومقتضى عبارة كشف الغطاء هو عد السقط من اقسام الميتة

نفسه حيث خرج عن اهليته ولوج الروح بسقوطه وخروجه من الرحم فلا دلالة له على نجاسة الجنين في حال كونه في الرحم ليس المستصحب في الحيوان المولّد
من الجنين سوى تلك النجاسة ولم يحصل الحكم بها من كل الجهة ولمّا اتفاق شرح المفاتيح ونفي الخلاف في اللوامع فان كان متعلقهما
ما ذكره من ان الجنين في بطن الحيوان حل بذكاة امه ان كان طاهرا اصلا والا فهو محرم نجس فلا دلالة لهما الا على ان ذلك الجنين ميت ان
خلقته كان طاهرا مباحا الذي ذكاته بذكاة امه وهو في بطنها فيحل اكله بعد اخراجه ولا يجب التطهير على من مسه برطوبة للصلوة او غيرها
مما هو مشروط بالطهارة فلا دلالة لهما على نجاسة الجنين وهو مستقر في بطن امه في حال حيوتها والذي يحكى استصحابه انما هو النجاسة
ولمّا ما ذكره من الاستناد في مستند الحكم المنقول عليه الاتفاق ونفي الخلاف بقوله لعموم ما دل على نجاسة الاجزاء المنفصلة من الحي
الميتة فلا يجدي فيما نحن فيه لان ما يستصحب حكمه ههنا انما هو الجنين قبل الانفصال واما تعليله بان الظاهر حلول حيوة الام فيه وعدم
استقلاله ما لم تلج الروح فهو كما في سائر الاحشاء فلا نفهم له محصلا لانه ان اراد ان حلول الحيوة فيه انه بنصيب الام ولذا لا تتالم عند قطع الجنين
بسكين ونحوه او وخزه بابرة فهو واضح الفساد وان اراد به ارتباطه في التغذي او التنمي بالاتصال بين ذلك الحيوان فلا يدل على حلول الحيوة فيه لان الشعر
العظام كذلك فالحاصل ان ما قيل من ان جنين الحيوان النجس نجس قبل ولوج الروح فيه استنادا الى انه من قبيل سائر اجزائه ممنوع فنمنع
نجاسته وجزئيته قبل ولوج الروح فيه خصوصا اذا كان بعد تمام خلقته على غير صورة الحيوان النجس واذا لم يعلم بنجاسته بقيت اصالة الطهارة
سليمة عن المعارض فاذا سقط قبل ولوج الروح كان طاهرا بالذات وان تنجس بملاقات امه لكونه من قبيل الحيوان النجس ولا مجال لدعوى صدق
اسم الكلب مثلا على الجنين بعد استكمال الخلقة وقبل ولوج الروح فيه لقضاء العرف بفساده فانه لا يسمى كلبا قطعا لانه اسم للنوع من الحيوان
ومع فرض عدم ولوج الروح لا يكون حيوانا فلا يسمى كلبا وانما يسمى بذلك الاسم اذا فارقه الروح بعد الحلول فيه لا مجازا نظرا الى انقضاء
المبدء ثم لم يحصل الموضوع حتى يستصحب لو تنزلنا الى تسليم كون جنين قبل حلول الروح فيه جزء لامه انقطع الاستصحاب قطعا بعد حلولها فيه وصيرورته
حيوانا مستقلا نظرا الى تغير الموضوع ويبقى ههنا شيء آخر وهو ان المحقق المذكور ادعى ما انه يقول في ذكوة الجنين ذكوة امه وهو لا يدل على [illegible]
والمسلم من القاعدة التي ذكرها من ان كل ما كان نجسا اذا مات من الميتة فهو نجس العين اذا انفصل من الحي انما هو ما لو كان المنفصل من قبيل الاجزاء
للحيوان او لم نثبت في غيرها ولعله اليه الاشارة بالامر بالتامل ثم انه بما ما افاده كلام بعض المحققين ره من ان النجاسة انما جاءت من تنقيح المناط
لان اهل الشرع لا يفرقون في النجاسة وعدم القذارة بين المتولد من كلبين وبين المتولد من كلب وخنزير فكما يحكمون بالقذارة في الاول
كذلك يحكمون بها في الثاني ويجري في ولد الكافرين ان كل حيوانين حكم الشارع بنجاستهما عينا يفهم منه اهل الشرع سراية النجاسة الى
ولدهما وان لم يصدق عليه عنوان احدهما وفيه ان المراد باهل الشرع ان كانوا من الفقهاء الامامية فهم مختلفون في المسئلة مضطربون
فيها وان كانوا من العوام فلا عبرة بحكمهم في مورد الحكم الشرعي الذي منه ما نحن فيه وليس من مقام الالفاظ حتى يرجع اليهم فيها مع انهم
مضطربون فيها ايضا كما انهم وجدناهم لا يهتدون الى الحكم سبيلا ثم انها ما افاده كلام بعض المحققين ره من دعوى القطع بعدم خروجه
عن احدهما وان المباينة لهما صورة وروحا فلا يقدح في عدم صدق الاسم لان الاحكام انما تدور مدار الاسماء الكاشفة عن حقايق المسميات لا الاوان
للتمييز بينها دخلا في الحكم وفيه ان اجسام الحيوانات متشاركة في التركيب من العظم واللحم والعروق والاعصاب واختلافها انما هو بالصور
ودعوى القطع بعدم خروجه عن احدهما انما هي تقريب مقتضي ما ذكرنا ان المتولد من النجس اذا كان يصدق عليه اسم شيء من الحيوان ان
الطاهر فهو الحكم بطهارته وحل لحمه لكن قد يقال ان الاقوى حرمة لحمه ان كان الفحل خنزيرا وان كان الطاهر من ابويه مثلا لا لقوي النص الدال على
تحريم الجدي لو ارضع من لبن خنزيرة حتى كبر وشب واشتد عظمه وتحريم نسله من الغنم الذي استحقا فيها بل لا يبعد تعدي الحكم الى ما كان كلبا
فان لم نقل بجريان اصل الحكم في الكلب بعضوية تحريم لحم الجدي المرتضع من لبن الكلبة حتى كبر وشب وذلك لانه لا يبالي في ثبوت الاولوية فان الحكم بحرمة
الغنم المتكون نطفتها من جدي مرتضع من الخنزير يوجب الحكم بحرمة غنم نطفتها من الكلب وسكن في رحم الكلبة بطريق اولى منضافا الى ما ورد في حرمة
نسل الموطوء ذكرا كان او انثى ولهذا الاحتمال كاشف الغطاء ره في هذا المقام الاجماع على حرمة اكل لحم كل ما يتفرع عن الحرام وانت قد عرفت ذلك
فلنرجع الى اصل المطلب فنقول قد علم مما حررنا ان ما يسمى باسم النجس محكوم بنجاسته وان كان الوالدان طاهرين او كان احدهما طاهرا وان ما
يسمى باسم الطاهر المعروف طاهر وان كان الوالدان او احدهما من قبيل النجس وبقي ما لو كان المتولد غير معنون بشيء من العنوانين ولا
مسمى بشيء من الاسمين وحكمه الطهارة بحكم الاصل ثم انه بقي ههنا شيء وهو ان الشهيد الثاني في الروضة قال اما المتولد من احدهما مع الكلب و
والخنزير وطاهر فانه يتبع في الحكم الاسم ولو لغيرهما فان انتفى المماثل فالاقوى طهارته وان حرم لحمه للاصل فيهما انتهى وسبقه الى الحكم باصالة

كتاب الطهارة

حرمة اللحم للمحقق الثاني ره في حاشية الشرايع على ما حكي عنه وانكر بعض المحققين الاصل في حرمة اللحم فقال لم نجد لهذا الاصل مستندا
اصالة عدم وقوع التذكية على الحيوان المشكوك في صحة تذكيته او اصالة حرمة اللحم الثابتة حال الحياة وما ذكره شارح الروضة وحكي ايضا
عن بعض محشيها ونقل عن تمهيد القواعد محصله ان المحللات محصورة والمحرم غير محصور فما لم يدخل في المحصورات احكم بحرمته ثم
تنظر في الجميع الى ان قال فبان الاقوى اصالة وقوع التذكية على كل حيوان عدا ما خرج بالدليل واما النظر بالنسبة الى المحلل وكان الوجه
فيه ان قبول الحيوان للتذكية عبارة عن طهارة لحمه وجلده وساير ما تحله الحياة منه بعد التذكية في جملة من الحيوان وعن حل اكل لحمه
بعدها في جملة اما بالنسبة الى الطهارة فاستصحابها بعد التذكية مما لا مجال للتامل فيه واما بالنسبة الى الاكل فالعمومات الناطقة بالحل
جارية فيه لان قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله تعالى لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما او
لحم خنزير ونحوهما من الادلة الدالة على اصالة الحل في المطعومات الدالة على حل الاكل تستلزم الطهارة غاية ما هناك انه قد قيد حل الاكل
بالنسبة الى الحيوان بالتذكية والمفروض ابقاءها بجميع ما يعتبر فيها فلا يبقى مانع من جريان حكم العمومات الدالة مع اصالة الحل نعم لو فرض
وقوع الشك في وقوع التذكية على الحيوان بالفعل كان لاصالة عدم وقوعها مجرى وكذا لو فرض الشك في اشتراط التذكية بشيء زائد
كاستقبال الذابح بنفسه بناء على كون التذكية عبارة عن التطهير واما بناء على كونها عبارة عن نفس الذبح فلعدم الاشتراط بشرط زائد
مجرى والفرق بين المعنيين كون المفهوم بناء على الاول مجملا لا شك في محصله وكونه بناء على الثاني مبينا شك في اشتراطه بشرط زائد
وفاقا في كتاب الصيد والذباحة عند قول المصنف ره المسوخ لا يقع عليها ذكاة كالفيل والدب والقرد وقال المرتضى ره يقع بعد بناء
الخلاف على القول بطهارتها والتمسك المرتضى ره بالاصل وغيره قال ولا يخفى عليك ضعف الجميع ومن ثم ذهب المصنف والى عدم وقوع
الذكاة عليها لان الذكاة حكم شرعي يترتب عليه طهارة ما حكم بكونه ميتة وهذا امر يتوقف على دليل صالح مخرج عن حكم الادلة الدالة
على نجاسة الميتة واجزائها التي تحلها الحياة والجلد منها وهو هنا مفقود لظهور فساد الاصل هنا انتهى وبما بيناه يظهر لك ضعفه واما
في الثاني فبان حرمة الاكل حال الحياة لعدم التذكية فهي حرمة عرضية وترتفع بالتذكية قطعا والمقصود اثبات الحرمة الذاتية واما في الثالث
فبانه لا يظهر له وجه عدا ان اكثر المحرمات وغلبتها على المحلل تمنع عن التمسك باصالة الحل فالحلية توقيفية ولهذا كان بناؤهم من السؤال عن
المحللات وفيه ما لا يخفى فان اصالة الحل الثابتة بالكتاب في قوله تعالى لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه وقوله تعالى خلق لكم ما في
الارض جميعا وبالسنة الناطقة بانه ليس الحرام الا ما حرم الله وبتمسك الامام ع من باب التعليم بقوله تعالى قل لا اجد في ابطال بعض الاشياء
مضافا الى قولهم ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وغير ذلك مما هو معتضد باصالة الحل المتفق عليها على الظاهر المستفاد من تتبع الموارد
في باب الاطعمة والاشربة لا يندفع بمثل هذا الاستقراء الضعيف الغير الثابت اصلا فضلا عن اعتباره واما سؤال اصحاب الائمة ع عن المحللات فلعله
جواز العمل بالاصول قبل الفحص كما لا يخفى قوله وفي الثعلب والارنب والفارة والوزغة تردد والاظهر الطهارة اختلف الاصحاب في حكم الثعلب
والارنب والفارة والوزغة فذهب جماعة منهم ابن الجنيد الى الطهارة وهو المحكي عن السيد المرتضى ره حيث قال فيما حكي عن موضع من المصباح لا بأس باسئار
جميع حشرات الارض والسباع ذوات الاربع الا ان يكون كلبا او خنزيرا وهذا يدل على طهارة ما عدا الكلب والخنزير وفيه ما عدا الثعلب
والارنب والفارة والوزغة وحكي مثله عن الشيخ ره في ط و ولعلهما على الطهارة ابن ادريس ره وعامة المتأخرين وثانيهما النجاسة ذهب اليه المفيد
في المقنعة فانه قال وكذا الحكم في الفارة والوزغة يرش الموضع الذي مساه من الثوب ان لم يؤثر فيه وان رطباه واثرا فيه غسل بالماء وعن المقنعة
ايضا في باب لباس المصلي ومكانه النص على نجاسة الثعلب والارنب وعن القاضي غسل ما اصاب الثعلب والارنب والوزغة وفي النهاية واذا اصاب
ثوب الانسان كلب او خنزير او ثعلب او ارنب او فارة او وزغة وكان رطبا وجب غسل الموضع الذي اصابه مع الرطوبة انتهى حجة القول الاول
الاصل والنصوص منها ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن الفضل ابي العباس قال سألت ابا عبد الله ع عن فضل الهرة والشاة والبقرة والابل
والحمار والخيل والبغال والوحش والسباع فلم اترك شيئا الا سألته عنه فقال لا بأس حتى انتهيت الى الكلب فقال رجس نجس لا تتوضأ بفضله
واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء ووجه الدلالة ظاهر قال الراوي فلم اترك شيئا الا سألته عنه فقال لا بأس به فيدخل الثعالب
في عموم الشيء المنفي وكذلك الثلاثة الاخر ولكن يتطرق نحو دلالته المحقق البهائي ره في مشرق الشمسين معللا بانه ترك الخنزير والكافر فلعل الفارة ثالثهما
انتهى ومقتضاه حمل العموم على المبالغة ومنها الصحيح عن علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن العظاية والحية والوزغ يقع في الماء فلا يموت
ايتوضأ منه للصلاة فقال لا بأس به وسألته عن فارة وقعت في حب دهن فاخرجت قبل ان تموت ايبيعه من مسلم قال نعم ويدهن منه ويستفاد من هذا الصحيح





فائدة اخرى هي ان الجنون الذي لم يكن عليه النجاسة ظاهر وذلك لان الفارة لا تنفك عن خروج البول والفضلة من المخرجين وقد حكم بجواز بيع
الدهن الذي وقعت فيه الا ان فيه منع تقدم ومنها قول الصادق ع في صحيحة اسحق بن عمار ان ابا جعفر ع كان يقول لا باس بسؤر الفارة اذا
شربت من الاناء ان تشرب منه وتتوضأ ومنها قول الصادق ع في صحيحة لا باس باكله في جواب سؤال سعيد الاعرج في الصحيح عن الفارة تقع في
السمن والزيت ثم تخرج منه حيا ورواية الجعفري المروية عن قرب الاسناد عن الصادق ع عن ابيه ان عليا ع قال لا باس بسؤر الفارة ان
تشرب منه وتتوضأ وزاد بعضهم على هذه الجملة التمسك بالعسر والحرج في الاجتناب عن الفارة بل عما بعدها ايضا والتمسك باصالة
الطهارة وبنفي الانفس لرسالة ومنه الوزغ حجة القول الثاني صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن الفارة الرطبة
قد وقعت في الماء تمشي على الثياب ايصلى فيها قال اغسل ما رايت من اثرها وما لم تره فانضحه بالماء وبهذه الرواية احتج العلامة في المختلف
للقائلين بنجاسة الفارة كما احتج لهم في الثعلب والارنب بمرسلة يونس بن عبد الرحمن عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال سألته هل يجوز ان يمس
الثعلب والارنب وشيئا من السباع حيا او ميتا قال لا يضره ولكن يغسل يده ونظر الى ان المراد بنفي الضرر نفي الحرمة والعقاب وبقوله يغسل يده
هو الامر بالتطهير وفي الوزغ برواية الامر بنزح ثلث في وقوعها في البئر ولولا نجاستها لما وجب النزح وفي الفارة والوزغة لاخبار النزح
وبملاحظة تعارض الاخبار يعلم وجه تردد المصنف ره ولكن الاظهر هو الطهارة لان الاخبار الدالة عليها كما عرفت كلها صحيحة عدا الاخيرة
منها وليس في الاخبار النجاسة شيء من قبيل الصحيح عدا الاول مضافا الى ان اخبار الطهارة معتضدة بعموم ما دل على طهارة سؤر ما عدا
الكلب والخنزير ومعتضدة بالشهرة العظيمة من زمان ابن ادريس الى زماننا هذا بل في السرائر نفي الخلاف بيننا عن طهارة سؤر الفارة والسباع
وحكى الاجماع على طهارة ما عدا نجس العين ومنه الوزغ المستلزمة للطهارة في حال الحيوة مع انه لو فرض تكافؤ الطائفتين كان اللازم هو التساقط
والرجوع الى اصل الطهارة قوله الثامن المسكرات وفي تنجيسها خلاف والاظهر النجاسة اراد بالمسكر ما هو مايع بالاصالة ومنه ولم يقيده بها تعويلا
على وضوح القيد وشهرته فقد بلغ نقل الاجماع على نجاسة الخمر اعلى مراتب الاستفاضة بل قيل ببلوغه حد التواتر وان اختلف كيفية النقل من
حيث كونه محققا بين الخاصة او بين المسلمين ومن اشتماله على استثناء من لا يعتد بقوله وعدم استثنائه واحسن ما قيل في هذا المقام هو
الذي ذكره المحقق البهبهاني ره في الحاشية عن الحبل المتين بقوله اطبق علماء الخاصة والعامة على نجاسة الخمر الا شرذمة منا ومنهم لم يعتد
الفريقان بمخالفتهم وحكى عن ابن ابي عقيل والصدوق والجعفي نفي النجاسة واثبات القول بالطهارة وعن المحقق الاردبيلي ره وصاحب المدارك
وصاحب الذخيرة والمحقق الخوانساري ره الميل الى ذلك احتج القائلون بالنجاسة بوجوه الاول الاجماع الثاني قوله تعالى انما الخمر والميسر والانصاب
والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه نظرا الى ان الرجس هو النجس على ما ذكره بعض اهل اللغة والاجتناب عبارة عن عدم المباشرة
مطلقا ولا معنى للنجس الا ذلك الثالث الاخبار وهي كثيرة منها ما رواه الشيخان في الصحيح عن يونس بن عبد الرحمن الذي هو ممن اجمعت العصابة
على تصحيح ما يصح عنه واقر له بالفقه والعلم عن بعض من رواه عن ابي عبد الله ع قال اذا اصاب ثوبك خمر او نبيذ فاغسله ان عرفت موضعه
وان لم تعرف موضعه فاغسله كله فان صليت فيه فاعد واجيب عن الاول تارة بانه من الاجماع المنقول باخبار الآحاد وانه ليس بحجة واخرى
بمنع الاجماع في موضع النزاع وقد عرفت انه ليس من المنقول باخبار الآحاد بل من قبيل المتواتر ولا اقل من كونه مستفيضا فيحصل الوثوق و
هو علم شرعي ويمكن دفع الثاني بانه لا مانع من ان يستكشف عن قول الحجة من قول جماعة فكيف اذا كان المخالفون في المسألة محصورين
خصوصا مع كونهم غالبا في شيء غير الشق الذي عليه الاكثر ويجاب عن الثاني بان المشهور بين اهل اللغة ان الرجس هو المأثم ولو ثبت
اطلاقه على النجس فالنجس يطلق على كل مستقذر وان لم يكن نجسا بالمعنى الشرعي سلمنا انه يطلق على هذا لكن ارادته هنا مشكل لانه يقتضي
نجاسة الميسر وما بعده لوقوعه خبرا عن الجميع ولا قائل به ويمنع كون الامر بالاجتناب للنجاسة لجواز ان يكون لكونه اثما ومعصية كما في
الميسر وما بعده وربما يقرر هذا الجواب بوجه اقوى واظهر وهو ان الظاهر من الخمر في الآية بقرينة عطف الميسر عليها وجعلها من
عمل الشيطان هو شربها فيصير الرجس شربها لا عينها فيتعين حمل الرجس على الحرام والانصاف ان هذا الجواب وجيه فلا وجه للاستدلال
بالآية وعن الثالث بانه يمكن الجمع بينها وبين ما يجيء من اخبار الطهارة بحمل ما تضمن الامر بغسل الثوب منه على الاستحباب لان استعمال
الامر في الندب مجاز شايع وهذا ضعيف وقد فصلنا المقالة في وجهه في الاصول احتج للقول بالطهارة بالاصل وبما رواه الحسن بن
ابي سارة في الصحيح قال قلت لابي عبد الله ع ان اصاب ثوبي شيء من الخمر اصلي فيه قبل ان اغسله فقال لا باس ان الثوب لا يسكر وبما رواه
عبد الله بن بكير في الموثق قال سأل رجل ابا عبد الله ع وانا عنده عن المسكر والنبيذ يصيب الثوب فقال لا باس وبما رواه عبد الله

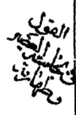
كتاب الطهارة

جعفر الحميري في كتاب قرب الاسناد عن احمد عبد الله بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن علي بن رئاب قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الخمر والنبيذ
المسكر يصيب ثوبي فاغسله او اصلي فيه قال صل فيه الا ان تقذره فتغسل منه موضع الاثر ان الله تعالى انما حرم شربها والتحقيق انه لا بد فيها من
من الرجوع الى المرجح وقد تفضل اهل العصمة سلام الله عليهم بما يختص من المرجح بهذا المورد فروى الكليني في الصحيح عن الحسين بن محمد
عن عبد الله بن عامر عن علي بن مهزيار قال قرأت في كتاب عبد الله بن محمد الى ابي الحسن ع جعلت فداك روى زرارة عن ابي جعفر وابي عبد الله
عليهما السلام في الخمر يصيب ثوب الرجل انهما قالا لا بأس ان يصلي فيه انما حرم شربها وروي عن زرارة عن ابي عبد الله ع انه قال اذا
اصاب ثوبك خمر او نبيذ يعني المسكر فاغسله كله وان صليت فيه فاعد صلاتك فاعلمني ما آخذ به فوقع بخطه ع وقرأته خذ بقول ابي عبد الله ع
ومن الواضح ان اراده قوله المنفرد عن قول ابيه ع والا لاخذ بهما جميعا ممنوع والتخيير غير مقصود قطعا على انه لو كان المراد قوله مع ابيه لكان
اللازم استناده اليهما معا كما في الجعفرية كما لا يخفى على العارف باساليب الكلام وهي مع اشتمالها على الاعراض عن تلك الاخبار الدالة
على النجاسة كما لا يخفى لا تقابلها على علو سندها وتعدد طرقها وانها مروية عن الامام اللاحق وحاكمة على الاخبار المروية عمن قبله وليس في
تلك الاخبار وما يعارضها نفسها ما يبعد عضدها بما عرفت من الشهرة والاجماعات المنقولة ولهذا استجود بعضهم ما صنعه المحقق الشيخ
حسن ره فيما حكي عنه في المنتقى من الاقتصار عليها في الاستدلال على النجاسة … خيران بالخاء المفتوحة المعجمة والياء المنقطة تحتها نقطتين
الساكنة والراء والالف والنون خيران مولى الرضا ع كما في ايضاح الاشتباه قال كتبت الى الرجل اسأله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير ايصلى
فيه ام لا فان اصحابنا قد اختلفوا فيه فقال بعضهم صل فيه فان الله حرم شربها وقال بعضهم لا تصل فيه فكتب ع لا تصل فيه فانه رجس
وفي هذه الرواية قد رويت في التهذيب في … والاستبصار بطريق ليس فيها من توقف فيه الا سهل بن زياد مضافا الى ما هناك من جهات تعاضد
كالشهرة العظيمة والاجماعات المنقولة فانها ترجح الاخبار الدالة على النجاسة مع كون معتبر السند فيها اكثر من معتبر السند في اخبار الطهارة
وقد يقال ان اخبار الطهارة موافقة للتقية لكون الطهارة مذهب ربيعة الراي … وقد كان ربيعة من فقهاء المدينة في عصر الصادق ع
فلا غرو ان يتقى منه خصوصا مع كون حكام الجور مولعين بشرب الخمر ولا حاجة الى تنقيح الوجه بتكلفات ارتكبها صاحب الجواهر ره
وبعض المحققين من معاصريه هذا كله هو الكلام في الخمر واما مطلق المسكر الشامل لغيرها فالمعروف فيه ايضا هي النجاسة وحكي عن
الصدوق ره ووالده وغيرهما ممن تقدم ذكره في الخمر الحكم بالطهارة حجة القول الاول وجوه اولا الاجماع المنقول عن … والغنية وعن
شرح الرسالة للشهيد الثاني ره لكن مع استثناء من … المؤيد بما عن المعتبر من ان الانبذة المسكرة عندنا في التنجيس كالخمر وما عن التحرير
من ان على ذلك عمل الاصحاب وما عن المعالم من عدم معرفة الخلاف فيه وما عن … من انه قطع به الاصحاب بل عن علم الهدى ره انه لا يعتد بالخلاف
فقال الشراب الذي يسكر كثيره وكل من قال انه محرم الشرب ذهب الى انه نجس كالخمر وانما يذهب الى طهارته من يذهب الى اباحة شربه وقد دلت
الادلة الواضحة على تحريم كل شراب مسكر كثيره فيجب ان يكون نجسا لانه لا خلاف في ان نجاسته تابعة لتحريم شربه انتهى الثاني الادلة الدالة
على نجاسة الخمر بضميمة عدم القول بالفصل بينها وبين غيرها من المسكرات المائعة الثالث الادلة الدالة على نجاسة الخمر وانها نظرا الى
ان بعض الفقهاء وجماعة من اهل اللغة فسروا الخمر بالمسكر مطلقا الشامل لجميع الاقسام فيكون لفظ الخمر حقيقة في ذلك المعنى العام الشامل
لها فيجب حمل اللفظ عليها في الادلة المذكورة وذلك لان ظاهر المحكي في المعتبر ان الخمر اسم لما يخمر العقل فيشمل جميعها وعن الفريقين في تفسير الاية
ان الخمر ما خامر العقل اي خالطه وخمر العقل ستره وهو المسكر من الشراب وعن القاموس الخمر ما اسكر من عصير العنب او عام كالخمرة وقد يذكر والعموم
اصح لانها حرمت وما بالمدينة خمر عنب وما كان شرابهم الا البسر والتمر ثم ذكر وجه التسمية بالخمر وعن المصباح المنير الخمر يقال هي اسم
لكل ما خامر العقل وغطاه وعن مجمع البحرين الخمر معروف وعن ابن الاعرابي انما سمي خمرا لانها تركت واختمرت واختمارها تغير ريحها
الى ان قال والخمر فيما اشتهر بينهم كل شراب مسكر ولا يختص بعصير العنب الى آخر ما قال الرابع الاخبار التي يستفاد منها ما دل على تفسير
الخمر بالمسكر فمنها ما دل على تقسيم الخمر على اقسام من عصير العنب وغيره كصحيحة ابن الحجاج عن الصادق ع الخمر من خمسة اشياء العصير من الكرم
والنقيع من الزبيب والبتع من العسل والمزر من الشعير والنبيذ من التمر ورواية علي بن اسحق الهاشمي ورواية النعمان بن بشير المحكية عن الامالي ومرسلة
الحضرمي المروية عن الكافي ورواية ابن السقط المنقولة عن تفسير العياشي ومنها ما نطق بحمل الخمر على كل مسكر مثل رواية عطا بن يسار
عن ابي جعفر ع قال رسول الله ص كل مسكر خمر وقوله في خبر ابي الجارود المروي عن تفسير علي بن ابراهيم وهو طويل اما الخمر فكل مسكر من الشراب
فهو خمر … انه لما انزل تحريمها انما كان الخمر بالمدينة فضيخ التمر والبسر فخرج رسول الله ص ودعا بالاواني فكفاها وقال هذه كلها خمر

اعلم انه كفى بومئذ من خمر العنب شيئا الا آناء واحد كان فيه زبيب ثم جمعوا واما عصير فلم يكن يومئذ بالمدينة شيء منه الى غير ذلك من الاخبار وفي
تقريب الاستدلال بها وقع في كلماتهم على وجوه احدها ما ذهب اليه صاحب الحدائق ره من ان المستفاد منها ان الخمر حقيقة شرعية في كل
مسكر ثانيها ان الاخبار المذكورة مسوقة لبيان ان المراد بالخمر المحكوم بحرمتها او نجاستها في الخطابات الشرعية هو مطلق المسكر من اي شيء
كان ثالثها ان المراد بها التشبيه بسائر المسكرات بالخمر في ترتب احكامها عليها فيفيد العموم في وجه الشبه الشامل للحرمة والنجاسة جميعا والاول في
غاية البعد والثالث لا يخلو من نظر لان العموم انما يرجع الى وجه الشبه اذا لم يكن هناك ما هو اظهر من غيره في تحقق خواص المشبه ومن المعلوم ان
الحرمة هنا اظهر لانها المنصوص عليها في الكتاب العزيز دون النجاسة ومن هنا وقع الخلاف فيها عن شرذمة دون الحرمة فالظاهر ان المراد من
الاخبار المذكورة انما هو الثاني ويدل عليه مع ذلك قبيل من قبيل الاخبار المذكورة ما دل على ان الله عز وجل لم يحرم الخمر لاسمها ولكن لعاقبتها
فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر وفيه ان الظاهر من السياق انما هو الاطلاق في التحريم دون النجاسة الخامس الاخبار التي وقع فيها التصريح
بترتيب شيء من احكام الخمر على المسكر منها موثقة عمار لا تصل في ثوب قد اصابه خمر او مسكر حتى تغسل ومنها رواية عمر بن حنظلة قال
قلت لابي عبد الله ع ما تقول في قدح من المسكر يصب عليه الماء حتى تذهب عاديته ويذهب سكره فقال لا والله ولا قطرة تقطر منه في حب الا
اهريق ذلك الماء الى غير ذلك من الاخبار ثم انك قد عرفت ان الحكم بالنجاسة مختص بالمائع بالاصالة وان اطلاق الاكثر مبني على وضوح
التقييد ولازم ذلك طهارة الجامد بالاصالة كما هو المعروف بل عن الدلائل دعوى الاجماع عليه وعن الذخيرة ان الحكم بنجاسة
المسكرات مخصوص عند الاصحاب بالمائع منها بالاصالة وعن آخر انه مقطوع به بين الاصحاب وفي الحدائق الاتفاق كلهم عليه وعن
شرح الدروس انه لم يظهر الخلاف في ذلك وبعد وجود هذه الاجماعات يكون مقتضى الاصل في غير المائع بالاصالة هي
الطهارة وربما يدعى انصراف الاخبار الدالة على نجاستها الى المائع بالاصالة وهو ممنوع ولو فرض وقوع الشك فيه كان اللازم
هو الاخذ بالاطلاق كما قررنا في الاصول ان كل مطلق شك في انصرافه لم يكن فيه عبرة بالانصراف ومما ذكرنا من الشك في الانصراف
انما هو في الخبرين الاخيرين اعني موثقة عمار ورواية عمر بن حنظلة واما مثل رواية عطا بن يسار كل مسكر خمر فلا مجال لدعوى
الانصراف هناك لكونه من قبيل العموم دون المطلقات نعم وقع في رواية ابي الجارود كل مسكر من الشراب فهو خمر لكن اذا لوحظت
هذه الرواية ورواية عطا بن يسار كانتا من قبيل العام والخاص المتوافقي الظاهر والخاص لا ينفي ثبوت الحكم في غير مورده فلا يحمل العام
على الخاص كما لا يخفى على من تدبر واما ما ماع بالعرض فصار سائلا فمقتضى التقييد المذكور عدم نجاسته ثم لكن في الجواهر استشكل
الحكم بطهارته لا نظرا الى شمول النصوص والفتاوى له وكونه اولى من شراب مسكر يخلق في مثل هذا الزمان وبذلك ينقطع الاصل
لكن حكى بعد ذلك تصريح العلامة ره في التذكرة والنهاية بالطهارة بل قال انه قد يظهر من الذخيرة والحدائق الاجماع عليها ولعله
الاصل والاستصحاب او انسياق المائع اصالة من الادلة ثم قال وهو لا يخلو من قوة قلت ان ظهور الاجماع من الذخيرة والحدائق حكيناه
عنهما ويعرف بما حكينا عن شرح الدروس ولا مانع من الاعتماد على مجموع ما ذكر لما فيه من الوثوق بالمطلوب لو فرض عدم الظهور
والوثوق كان مجرد الشك في تبدل حكم الجامد اعني الطهارة بحكم المائع وهي النجاسة كافيا في جريان اصالة الطهارة او استصحابها واما
ما ذكره من انسياق المائع اصالة من ادلة النجاسة فقد عرفت ما فيه بقي هنا شيء آخر وهو ان المائع الاصلي لو طرء عليه الجمود فهل يبقى في
النجاسة او ينقلب حكمه الى الطهارة ففي الجواهر عن المنتهى والتذكرة والذكرى هو الاول وربما استظهر من التقييد بالمائع في بعض
العبارات الثاني واحتج في الجواهر للاول بالاصل مع عدم ظهور الاسكار في اشتراط استدامة نجاسته بعد ثبوتها وان اشترط بالابتداء مع عدم
كون الجمود من المطهرات بل ادعى ذلك انه اذا ذهب مع جموده او بقي فيه اسكاره ولو لنفسه اي لا بما انه مائع اخر ونحوه كان الحكم ما عرفت
من البقاء على النجاسة لجريان استصحاب النجاسة فيه ثم انه استشكل في اتحاد حكم ما جمد بنفسه وزال الاسكار وما زال عنه الاسكار بعلاج
او غيره بعيدا الفرق بينه وبين الاول من حيث تعليق الحكم هنا نصا وفتوى على المسكر وقد ارتفع ما صدق عليه حقيقة بخلاف ما لو قلنا بحجية
مفهوم الوصف لو قلنا بان انتفاء الوصف عن الذات يوجب لكن لم يكن منتسبا من اول الامر كان انتفاء الحكم الذي هو النجاسة عنه مستندا
الى الدليل لا الى الاصل ولكن لا يخفى ان مفهوم الوصف ضعيف لا نقول باعتباره الا مع قيام قرينة على دلالة الوصف عليه فيبقى
بعد عدم الاستناد البدوي لاصل الطهارة نظرا الى انتفاء العنوان المعلق عليه النجاسة ولا يبقى مجال للتمسك بالاستصحاب في اثبات الحكم
بالنجاسة وجه لتغير الموضوع كما انه لا يبقى مجال لجريانه لو قلنا بحجية مفهوم الوصف نظرا الى حكومة الادلة الاجتهادية على الاصول وقد يحتمل

كتاب الطهارة

ان يكون الرجوع الى الاصل الطهارة او الاستناد الى عموم الوصف وهو الوجه فيما حكي عن ظاهر المنتهى لاعمية من الحكم بطهارة ما زال عنه
وصف الاسكار وقوّاه صاحب الجواهر معتمداً فيه على ان بعض دليل نجاسة المعلق على وصف المسكر انه لو كان دليل آخر استفيد منه تعليق حكم النجاسة
على المسكر فانما تضمن تعليقه على اسم فرض عدم استفادة باستفادة وصف الاسكار كالخمر والنبيذ ونحوهما فقد يتوجه النجاسة وقد قال الظاهر
كشف الغطاء اللهم الا ان يدعى انصراف الاسم المذكور الى المعهود المتعارف وهو الواجد للوصف فيبقى الاصل حينئذ لا معارض له وفرع
اذا كان شراب مسكراً في بلد دون اخرى او في اقليم دون آخر ففيه وجهان احدهما عموم النجاسة وثانيهما اختصاصها بالمكان الذي
يتحقق فيه الوصف ومنشأ الوجهين تحقق الصدق ودوران الحكم مدار الوصف لكن قيل انه يبعد الثاني استفادة نظير ذلك شرعاً في
النجاسات تنبيهان الاول ان الدليل في حصول الاسكار على المزاج المعتدل لا على سريع الانفعال او بطيئه وقد يحتمل ثبوت الحكم بوجود
الاول لتحقق ماهية الاسكار كما انه يكفي في نجاسة القليل تحقق الاسكار في الكثير منه للصدق في الصنف وان كان لم يكن في الشخص فالمكوث
في بعض حبات العنب كالكثير في النجاسة وكذا الممزوج بغيره كما في الزلال الفاسد وقال الثاني ان المرجع في معنى السكر وفي الفرق بينه وبين
الاغماء ونحوه هو العرف واليه يرجع ما قيل انه حالة تبعث على نقص العقل لا استقلاله بخلاف الاغماء فانه يقضي به بالتبع لضعف القلب
والبدن او انه حالة تبعث على قوة النفس وضعف العقل والاغماء على ضعفهما او انه كالمحال الى العرف كغيرهما من الالفاظ اولى قوله
وفي حكمها العصير اذا غلا واشتد في المسألة قولان احدهما النجاسة وهو مذهب جماعة كثيرة ونسبه الشهيد الثاني ره في كتاب الاطعمة و
الاشربة الى اكثر المتأخرين بل صرح جماعة بشهرته وثانيهما القول بالطهارة وهو المحكي عن ابن ابي عقيل ره والشهيد ره في الدروس بل في
الذكرى حيث قال فيها انه في حكم المسكرات العصير اذا غلا واشتد عند ابن حمزة ره ثم قال وفي المعتبر يحرم مع الغليان حتى يذهب ثلثاه ولا
ينجس الا مع الاشتداد كانه يرى الشدة المطربة اذ الثخانة حاصلة بمجرد الغليان وتوقف الفاضل في نهايته ولم نقف لغيرهم على قول
بالنجاسة ولا دليل على نجاسة غير المسكر انتهى وهذا القول هو خيرة الاردبيلي ره وصاحب المعالم ره وصاحب ك وكاشف اللثام والشيخ
جواد بن سعد الكاظمي ره فيما حكي عنه في الفوائد العلية شرح الجعفرية والمحدث الكاشاني في المفاتيح وصاحب الحدائق ره وصاحب
الرياض وفي آل انه مال اليه المحقق في حواشي القواعد انتهى وهو ظاهر الشيخ حسين بن عبد الصمد حيث قال في شرح الالفية بعد نسبة القول
بالنجاسة الى الشهرة وليس في نجاسته نص انتهى وممن اختار القول بالطهارة صاحب المستند ره وحكى الشهيد الثاني ره في كتاب الاطعمة و
الاشربة من الك قولاً ثالثاً قال وفصل ابن حمزة فحكم بنجاسته مع غليانه بنفسه وبتحريمه خاصة ان غلا بالنار ثم قال وهو تحكم وان كان
اقرب الى الاصل من المشهور انتهى واراد بالمشهور النجاسة واشار بذلك الى ما ذكره في الفصل الذي عقده لبيان احكام الاشربة في
كتاب المباحات من الوسيلة حيث قال في طي تقسيم الاشربة فان كان عصير العنب لم يخل اما غلا او لم يغل فان غلا لم يخل اما غلا من قبل نفسه او
بالنار فان غلا من قبل نفسه حتى يعود اسفله اعلاه حرم ونجس الا ان يصير خلاً بنفسه او بفعل غيره فيعود حلالاً طاهراً وان غلا بالنار
حرم شربه حتى يذهب على النار نصفه ونصف سدسه ولم ينجس او يختضب الاناء ويعلق به ويحلو وان لم يغل اصلاً احل خلا كان او عصيراً
انتهى والظاهر انه ليس تفصيلاً وان ما غلا بنفسه يصير خمراً واما تذييل كلامه فسيجيء الكلام عليه في محله انشاء الله تعالى وقد عرفت حكاية التوقف
في كلام الشهيد ره عن العلامة في النهاية وان انكر عليه بعضهم مدعياً ان مذهبه فيها هي النجاسة وعلى القولين لا خلاف في حرمته قال في ئق
لا ريب ان التحريم انما يترتب على مجرد الغليان بلا خلاف نصاً وفتوى انتهى واذ قد عرفت نقول ان مقتضى الاصل هو القول بالطهارة
ومعلوم ان المصير الى القول بالنجاسة يحتاج الى دليل وقد اعترف جماعة بعدم قيام الدليل عليها وان كانت الفتوى بها مشهورة و
منهم الشهيد الثاني ره في كتاب الاطعمة والاشربة في طي كلام له في شرح قول المصنف ره ويحرم العصير اذا غلا حيث قال وبالجملة فهذا الحكم
وهو نجاسته من المشاهير بغير اصل لكن تصدى جماعة ممن تأخر عنه للاحتجاج له بوجوه الاول الاجماع المنقول في كلام جماعة منهم الشهيد
الثاني ره في كتاب الحدود من الك حيث قال المصنف ره في باب حد شرب المسكر ما نصه ويتعلق الحكم بالعصير اذا غلا وان لم يقذف بالزبد
الا ان يذهب بالغليان ثلثاه او ينقلب خلاً وما عداه اذا حصلت فيه الشدة المسكرة وقال هو ره في شرحه ما صورته مذهب الاصحاب
ان العصير العنبي اذا غلا بان صار اسفله اعلاه يحرم ويصير بمنزلة الخمر في الاحكام ويستمر حكمه الى ان يذهب ثلثاه او ينقلب حقيقة
اخرى بان يصير خلاً او دبساً انتهى ووجه الدلالة ان الاصحاب جمع محلى باللام فيفيد العموم للجميع وكذا الاحكام فيعم النجاسة ومنهم الفاضل
المقداد ره على ما في كتاب الحدود من التنقيح حيث قال فيما حكي عنه اتفق علماؤنا على ان عصير العنب اذا غلا حكمه حكم المسكر الا ان يذهب ثلثاه





انتهى

انتهى قال بعض المحققين ره بعد ذكره وهو كما ترى ان القائل بالطهارة من القائلين بنجاسة المسكر غير معلوم كما يظهر من لف انتهى وفي كتاب
الطهارة من كنز العرفان في طي الكلام على الآية العاشرة وهي قوله تعالى في سورة المائدة يا ايها الذين آمنوا انما الخمر والميسر والانصاب و
الازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون ما لفظه العصير العنبي قبل غليانه طاهر حلال وبعد غليانه واشتداده
نجس حرام وذلك اجماع من فقهائنا اشارة واما بعد غليانه وقبل اشتداده فحرام بالجماعة منا واما النجاسة فعند بعضنا انه نجس ايضا و
عند الآخرين انه طاهر والاول احوط انتهى ومنهم الشهيد الطريحي في مجمع البحرين حيث قال وهو قبل غليانه طاهر حلال وبعد
غليانه واشتداده وهو ان يصير اعلاه اسفله نجس حرام نقل عليه الاجماع من الامامية واما بعد غليانه وقبل اشتداده فحرام ايضا
واما النجاسة فمختلف فيها انتهى لكنه ليس هو المدعى لانه ارسل نقله عن غيره وقد اعتمد عليه في الجواهر في قطع الاصل والعموم الدالين على
الطهارة بل مدعيا اعتضاده بالاخبار او بما بالشهرة وبدعوى الاتفاق من التنقيح الذي قد تقدم وبالمحكي عن الرضوي الذي هو
عين عبارة والد الصدوق التي سمعتها وبالاخبار الدالة على نفي الخير عن العصير اذا غلى ثم ان الاجماعات المذكورة مؤيدة بنسبة
العلامة في لف القول بالنجاسة الى اكثر اصحابنا وقال في جامع المقاصد ان هذا يقتضي لحوق العصير بالخمر في النجاسة هو المشهور بين
الاصحاب كما ذكره المصنف في لف وفي الجواهر عن الروض وشرح المفاتيح للمحقق البهبهاني في الطهارة ومنظومة العلامة الطباطبائي قده و
الرياض دعوى الشهرة عليه ولكنك خبير بان الاجماعات المدعاة ليست مما تركن اليه النفس اما العبد فلان كلام المدعي على انطباقه على المطلوب
او لوجوده موهن قوي بالنسبة اما الاول اعني ما حكيناه عن لك في الحدود فلانه يكشف عن عدم ارادته ما يعم النجاسة قوله في هذا
البحث الذي هو مبحث النجاسات والقول بنجاسة العصير هو المشهور بين الاصحاب ومستنده غير معلوم بل النص انما دل على التحريم ولو
كان ما ذكره في لفظ الاحكام في العبارة السابقة شاملا للنجاسة لم يكن وجه لانكاره مستند القول لان عموم المنزلة في معقد الاتفاق يكون
مستندا معلوما واظهر من هذه العبارة في تخصيص العموم المذكور قوله ره في كتاب الاطعمة والاشربة بعد نفي الخلاف عن حرمته
بالغليان واكثر المتأخرين على نجاسته ايضا الى ان قال وبالجملة فهذا الحكم وهو نجاسته من المشاهير بغير اصل والحاقه بالمسكرات او بالفقاع
من حيث التحريم لا يوجب الحاقه بها مطلقا انتهى ولو كان ما تقدم من الاحكام مرادا به العموم لم يكن لانكار الالحاق وجه لقيام الاتفاق الكاشف
عن الاجماع عليه واما الثاني اعني ما حكيناه عن التنقيح فالظاهر انه لم يرد بحكم المسكر فيه ما يعم النجاسة وانما اراد غيرها لانه حكي عنه انه
قال قبل ذلك كل ما اسكر كثيره فالقليل منه حرام ويثبت له جميع احكام المسكر من الحد والفسق ورد الشهادة وذلك اجماع الشيعة فيكون
هذه العبارة قرينة على ان المراد بحكم المسكر في العبارة المتقدمة عين ما ذكره في هذه العبارة واما الثالث اعني ما حكيناه عن كنز
العرفان فهو وان كانت دلالته واضحة الا انه موهون بان المسألة التي وقع فيها التشويش والاضطراب حتى نفى الشهيد ره في الذكرى
الوقوف على قائل بالنجاسة غير ابن حمزة والمصنف في المعتبر ونفى الشهيد الثاني ره تحقق القول بالطهارة في المقاصد العلية حيث قال
الحكم بنجاسته مشهور بين المتأخرين وليس عليه نص ظاهر كما اعترف به المصنف في البيان بل نسب النجاسة في الذكرى الى قليل من الاصحاب
غير ان الباقين لم يصرحوا بالطهارة فتحقق القول في المسألة مشكوك فيه وان ضعف طريق المشهور انتهى ولا يبقى فيها مجال للظن
باحد الطرفين فكيف بالاطمينان خصوصا مع تصريح الثاني بان الباقين لم يصرحوا بالطهارة كما لم يصرحوا بالنجاسة فان مقتضاه
سكوتهم عن الطرفين المستلزم لعدم انعقاد الاجماع على شيء منهما وقد عرفت ايضا توقف العلامة ره وهو ايضا يعطي ان الحكم ليس من قبيل
ما يحصل فيه الاستكشاف عن قول الحجة وكيف يمكن دعوى الاجماع على النجاسة مع جماعة حصروا النجاسات في غير العصير كما عرفت
من في الجواهر كما ان جماعة سكتوا عن التعرض لنجاسته ومنهم الصدوق في الفقيه والمقنع والهداية والمفيد ره في المقنعة والشيخ ره في
والنهاية والجمل والسيد المرتضى ره في الناصريات والانتصار وسلار في المراسم بل كلام ابن ادريس ره ايضا خال عن التعرض لنجاسة العصير
بالغليان في باب النجاسات وكذا في مبحث الاشربة نعم قال في مبحث المياه في رفع استبعاد تطهير المائين النجسين المتفرقين اذا اجتمعا
وبلغا كرا الا ترى ان عصير العنب قبل ان يشتد حلال طاهر فاذا حدثت الشدة حرمت العين ونجست والعين التي هي جوهر على
ما كانت عليه وكذلك اذا انقلب خلا لان الشدة زالت عن العين وطهرت وهي على ما كانت عليه هذا كلامه ره الا ان الظاهر بل المتيقن
ان مراده بالاشتداد هو القوة الحاصلة في العصير عند صيرورته مسكرا دون الغليان او الثخانة ويفصح عما بيناه قوله اذا انقلب خلا
زالت الشدة عن العين والا كان اللازم ان يذكر في باب الثلثين هذا في المستند بعد ذكره هذا الوجه ايده بان ابن ادريس ره في مقام ذكر

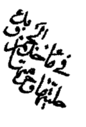
كتاب الطهارة

الاشكال الذي بنحو حكم الطهارة والنجاسة فيها بالتغير المعنوي فتشك بالايمان والكفر والموت والحيوة ولو اريد بالشك النجاسة لم يكن
الجواهر على ما كانت عليه مع انه لم يتغير الشدة من اللغوي بين احداث النجاسة وفقدها بالقوة والجملة والصلابة وغيرها اشكال في
يمكن المناقشة فيما ذكره بانه مع الموت ينقص من الانسان شيء وهو الروح كما ينقص العصير بالغليان والامر في هذا سهل ويعلم
مما ذكرناه سر ان لا اشكال في الاجماع المنقول في جميع المجر بيان لان ما ذكرناه يوهن الاعتماد عليه بل الظاهر انه عين الاجماع في
كنز العرفان كما ثبت ثم من علل الخطر عبارته بل يتطرق الاشكال الى دعوى الشهرة في المسألة على الاطلاق وقد اجاد الشهيد الثاني
في كتاب الاطعمة والاشربة حيث قيد الشهرة بكونها بين المتأخرين ويمكن تقييد ما ذكره في باب الطهارة من ابتلاء دعوى الشهرة
به ولو تنزل منه ما في المستند من حكاية القول بالطهارة عن ابن عقيل واكثر الثالثة كالشهيد الثاني ره ومن تأخر عنه واوضح من
ما ذكره فيه بقوله والذي يظهر لي ان المشهور بين الطبقة الثالثة الطهارة وبين الثانية النجاسة واما الاولى فالمصرح منهم بالنجاسة
قليل او معدوم ثم ذكر كلام ابن ادريس ره ويتضح بما قدمنا ذكره ومن جميع ما ذكرناه يظهر ما في كلام العلامة ره من الاختلال في
قال في الخمر وكل مسكر والفقاع والعصير اذا غلى قبل ذهاب ثلثيه بالنار او من نفسه نجس ذهب اليه اكثر علمائنا كالشيخ المفيد ره
والشيخ ابي جعفر والسيد المرتضى ره وابي الصلاح وسلار وابن ادريس ره ثم حكى عن ابن ابي عقيل القول بطهارة الخمر والمسكر
وعن ابن بابويه ره القول بطهارة الخمر ثم استدل بالاجماع وعلله بان السيد المرتضى ره قال لا خلاف بين المسلمين في نجاسة الخمر الا
ما يحكى عن شذاذ لا اعتبار بقولهم وانه قال الشيخ الخمر نجسة بلا خلاف وكل مسكر حكمه حكم الخمر والحق اصحابنا الفقاع بذلك ثم قال
وقول السيد المرتضى والشيخ حجة في ذلك فانه اجماع منقول بقولهما وهما صادقان فيغلب على الظن ثبوته والاجماع كما يكون حجة
اذا نقل متواترا فكذا اذا نقل آحادا ثم استدل بان تحريم الخمر المحكوم فيها عليها بانها رجس وبالاخبار الدالة على نجاسة الخمر والآيات
في العصير شيء وهذا حكى الايراد على لسان الخواص والجهال بوجوه اقواها امران الاول نسبة القول بنجاسة الجميع الداخل فيه العصير
المذكور الى اكثر العلماء الذين عد منهم الشيخ ره والمرتضى مع خلو كلامهما الذي نقل عنهما عن ذكر العصير ...
مع كمال تبحره المعلوم لكل من راى تصانيفه وعدم وقوفه على قول بالنجاسة الا ممن عده ... العلماء
المذكورين الثاني دعواه الاجماع على هذا الحكم المشتمل على نجاسة العصير المذكور بنقل المرتضى والشيخ مع ان ما نقل عن المرتضى انما هو
في الخمر وما نقله الشيخ خال عن ذكر العصير فح نقول ان الذي يحصل مما ذكرناه عدم العبرة بالاجماعات والشهرات المنقولة في هذه
المسألة الثاني ان ادلة القول بالنجاسة ما حكاه في الحدائق عن الامين الاسترابادي في تعليقاته على الكافي بعد اختياره القول بالنجاسة
من الاستدلال عليه بصحيحة محمد بن عمار قال سألت الصادق ع عن الرجل من اهل المعرفة يأتيني بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث وانا
اعرف انه يشربه على النصف فقال خمر لا تشربه واطلاق الخمر يقتضي لحوق حكمه به واعترض في الحدائق بان هذه الرواية بهذا المتن
رواها في التهذيب عن معاوية بن عمار واما ما ذكره من محمد بن عمار فهو سهو من قلمه وايضا في سند الرواية يونس بن يعقوب وحديثه
عندهم معدود في الموثق وان صرح جملة منهم بكونه فطحيا وان وثقه المتأخرون وهذا المتن الذي نقله هو الذي في يب واما المتن
المنقول في في وهو عار عن لفظ الخمر وهذه صورته سألت الصادق ع عن الرجل من اهل المعرفة بالحق يأتيني بالبختج ويقول قد طبخ
على الثلث وانا اعلم انه يشربه على النصف فاشربه بقوله وهو يشربه على النصف فقال لا تشربه وعلى هذه الرواية لا دلالة له في
الخبر الى ان قال وكيف كان فالاعتماد على ما ذكره الشيخ ره مع خلو الكافي عنه لا يخلو من اشكال لما عرفت من احوال الشيخ ره وما وقع
له من التحريف والزيادة والنقصان في الاخبار ومع اغماض النظر عن ذلك فاثبات النجاسة بذلك لا يخلو عن
توقف اذ لعل الغرض من التشبيه انما هو بالنسبة الى التحريم المتفق عليه انتهى واجيب عن الاشكال في الاعتماد على ما ذكره الشيخ ره بانه
مبني على انه ره سهى فزاد لفظ الخمر وهو معارض بان الكليني ره لعله سهى فنقص لفظ الخمر واحتمال النقيصة اقوى من احتمال الزيادة
وان كان من يحيى في حفظ النقيصة اضبط وذكر بعض المحققين ره في تأييد وجود لفظ الخمر في الرواية بعين والد الصدوق ره فيما بنوا
في رسالته الى ولده القمي كالروايات المنقولة بالمعنى حيث قال يا بني اعلم ان اصل الخمر من الكرم اذا اصابته النار او غلى من غير ان تمسه
فيصير اعلاه اسفله فهو خمر فلا يحل شربه حتى يذهب ثلثاه انتهى ولا يخفى ما فيه لان غاية ما هناك ان يدعى انه لما كان من دابه التعبير
بمضمون الاخبار فالذي ذكره مضمون شيء منها واما انه مضمون هذا الخبر المستدل به بخصوصه فلا مجال لدعواه لاحتمال انه غير على

خبر يدل على حرمة شربه دون نجاسته فذكر بعضهم توجيها كما ينبغي عنه قوله فلا يحل شربه حتى يذهب ثلثاه وهو غير محذ في الحرمة من وجه نجاسة
ومن الغريب ما قاله المحقق المذكور بعد ما حكيناه من عبارته من ان المقصود من الاستشهاد بفحواه بكونه خمرا والا فالصدوق قائل بطهارة
على طهارة الخمر ايضا فهي مثلك لان كون العصير خمرا ليس مما يتعلق به الفتوى لانه مرجعه الى وضع لفظ الخمر لما يتم العصير فيما يؤول
اليه من المسكر الخاص وليس قول الصدوق فيه ولا مثالها حجة فيه ولكن بسقوط المؤيد المذكور لا يقتضي سقوط الجواب بان احتمال النقيصة
اقوى من احتمال الزيادة الا ان صاحب الرياض مع ذكره الجواب المذكور قال لكن في الاكتفاء بمثل هذا الاحتمال في تخصيص
الاصول والعمومات اشكال انتهى ويمكن دفعه بان الشيخ رحمه الله رجل عادل فقوله لا اسكر الدالة على قبول قوله ولصالة عدم السهو
في حقه بالنسبة الى هذه الرواية غير موهونة بل معتضدة بذلك الاحتمال القوي فيجب العمل بروايته وغاية ما هنالك ان في المقام
رواية اخرى رواها الكليني ره وحالها لا يخلو من وجهين فهو اما بسقوط لفظ الخمر من قلمه ره او كونها رواية مستقلة متعارضة
لرواية الشيخ ره وعلى التقديرين لا ضير في الاستدلال بها وانت قد عرفت ذلك فلا بد من التكلم على وجه دلالة الخبر وقد ذكر لها وجها
احدها ما عرفت من عموم وجه الشبه وبه عليه ما تقدم من صاحب الحدائق ره وان انكر عليه جماعة ممن تأخر عنه لكن الحق ما ذكره فهو
نظر الا ان الحق ما لم اوصاف الخمر فلا يكون وجه الشبه سوى ما مضاف الى ملاحظة ظهور سياق الخبر فيها حيث عقبه قوله خمر
معقول لا اشتمله خاصة وثانيهما ان لفظ الخمر حقيقة في العصير العنبي وحكي عن ظاهر الصدوق وثقة الكليني من الخاصة والبخاري من العامة
بل قيل انه ظاهر كنز العرفان ايضا حيث قال فيه الخمر في الاصل مصدر خمره اذا ستره سمي به عصير العنب والتمر اذا غلى واشتد لانه يخمر
العقل اي يستره كما سمي سكرا لانه يسكره انتهى وكذلك المحكي عن والد الصدوق ره من رسالته المتقدم ذكره بل حكى عن المهذب البارع
ان اسم الخمر حقيقة في عصير العنب اجماعا انتهى بل قيل انه يومئ اليه قول الصادق ع في الصحيح وغيره الخمر من خمسة العصير من الكرم
والنقيع من الزبيب الحديث وقوله ع وقد سئل عن شرب العصير قبل ان يغلي لا بأس وان غلى فلا يحل وفي آخر اذا نش قبل ان يكون
خمرا ونحو ذلك فلا بأس ونحو ما قيل من ان حده حد شارب الخمر ولا يخفى عليك سقوط الجميع اذ لا حجة في قول الصدوق والكليني و
البخاري ونظرائهم لعدم كونهم من اهل اللغة مضافا الى ان الحاكي انما حكاه عن ظاهرهم ولعل المراد غير ما فهمه الحاكي مع انه يحتمل ان
يكون مراد كنز العرفان انه اذا غلى فصار اعلاه اسفله واعلاه اسفله واشتد غليانه فهو خمر ومن المنقول من اهل الخبرة بتلك الصناعة
ان العصير في الآن عند صيرورته خمرا ينقلب اسفله الى اعلاه واعلاه الى اسفله بل ربما ادعى بعض فقهائنا ان الحال لا بد وان
يكون سببه بصيرورته خمرا وطرو الحالة المذكورة عليه فلا يدل الا على ان حال العصير الذي يصير خمرا او يدل على ما ذكرنا تعليله بانه
يخمر العقل اي يستره ضرورة ان العصير اذا غلى بالنار فذهب منه شيء ولم ينته الى حد ذهاب الثلثين ليس مسكرا فليست حرمته الا تعبدية
ودعوى تحقق الاسكار في الكثير منه اولحاقه بالصناعة للبديهيات المحسوسة ودعوى بعضهم ثبوت الاسكار الخفي فيه لا تجدي محصلا
ويحتمل ان يكون مراد المهذب البارع بيان مسمى الخمر في مقابل المسكر المتخذ من الشعير او التمر او الزبيب وامثال ذلك او ان المجمع عليه مما
يسمى خمرا هو المتخذ من عصير العنب وغيره مما اختلف في تسميته خمرا مع ان دعوى الاجماع على التسمية مما لا ينطبق على المصطلح واما ما
قيل من انه يومي اليه قول الصادق ع في الصحيح وغيره الخمر من خمسة العصير من الكرم والنقيع من الزبيب الحديث ففيه ان التعبير بالعصير عن الخمر
لعله باعتبار ما كان كما ان التعبير بالخمر في قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا باعتبار ما يؤول اليه واما الاخبار الاخيرة فعدم دلالتها على المطلوب
بمكان من الوضوح ثم ان بعض المحققين ره بعد ما اختار القول بالنجاسة واستدل عليها بموثقة معاوية بن عمار وصحيح نصعف
انحصار وجه الشبه في مجرد الحرمة قال مع انه لا يبعد ان تكون الحرمة لاجل النجاسة اذ ليس اسكار فليس عاقبته عاقبة الخمر حتى يحرم الا من
حيث النجاسة فتدبر ويؤيده غير واحد مما دل على انه لا خير في العصير اذا غلى حتى يذهب ثلثاه وما عن العيون بسنده الى ابن مسلم وفيه
حكاية ابليس مع نوح على نبينا وآله وعليه السلام في شجرة العنب حتى اعطى الشيطان الثلثين وجعل لنفسه الثلث قال ع فما كان فوق الثلث
من طبخها فلابليس وهو حظه وما كان من الثلث فما دونه فهو لنوح ع وهو حظه وذلك الحلال الطيب فيشرب منه فان الظاهر من
الطيب مقابل الخبيث فيدل على ان الزائد عن الثلث حرام خبيث والخبائث المغايرة للحرام ليست الا النجاسات الظاهرة فتدبر ومثلها بعض
الاخبار الاخر الحاكية لقصة نوح ع وابليس وفي ذيلها قوله ع فمن هنا طاب الطلاء على الثلث والطلاء عصير العنب ولا يخفى عليك سقوط
الجميع اما دعوى ضعف انحصار وجه الشبه في الحرمة فوجه سقوطها ما عرفت سابقا من كون الحرمة اظهر وضع الخمر بدلالة الترشيح بها في

كتاب الطهارة

الكتاب وعموم الخلاف في نجاستها دون الحرمة واما دعوى كون ثبوت الحرمة في العصير قبل ذهاب ثلثيه مستند الى النجاسة ففي سقوطها
عند الدليل عليها بل الظاهر ان الحرمة تعبدية مستندة الى مصالح خفية واستفادة الاسكار منه لا يدل على كون الحرمة من جهة النجاسة فلعلها
تعبدية والعام لا يعين الخاص واما ما ذكره من التأييد بما دل على انه لا خير في العصير اذا غلى فلعله مبني على ان كلا من الطهارة والحل
في العصير خير فنفيه يقتضي انتفاء الجميع نظرا الى ان النكرة المنفية تفيد العموم ولكن يتجه عليه ان اصل الخير هو المال او وضع لغة ثم اريد ثانيا
لكل ما فيه نفع والنفع هنا انما هو في الحل فيشرب ويتقوت به لانه عند عدم وجوب الاجتناب وعدم تطهير ما لاقاه وان ثبت لا غرض
النفع عليه قلنا ان قولهم لا خير فيها شائع في استعمالهم في مقام عدم الاعتناء بالنفع الموجود وجعله كالمعدوم اما لكون النفع المفقود اعظم
من الموجود حقيقة او ادعاء كقول من مات ولده مثلا لا خير في الحيوة بعد ولدي وبالجملة لا يظهر من قوله لا خير في العصير اذا غلى
نفي الطهارة والحلية وان كانت مقدمة على المجاز والادعاء لكونها اظهر نوعا الا ان الظهور الشخصي مقدم على الظهور النوعي ولا
اقل من الاجمال وعدم الظهور واما ما ذكره من التأييد بروايات العيون وتقريب دلالتها فلعله مبني على ان الوصف بالطيب يستفاد منه علية
الطيب للحل وليس ذلك بظاهر بل الظاهر ان قوله فذلك الحلال الطيب مثل ما في الحديث في قوله تعالى فكلوا مما رزقناكم حلالا او
مؤداه ان جميع وصفي الحل والطيب انما الثلث وعبر لهما بجمعها للوصفين وبكونه في الاحتجاج بكونه حراما بدون النجاسة ولعله الى
هذا اشار بالامر بالتامل واما ما ذكره من التأييد بقوله ومن هنا طاب الطلاء على الثلث فهو مبني على ان المراد بالطيب ما هو الطهارة
فيه اعم منها ومن الحل فيلزم انتفاء الطهارة في غيره وقد منعنا فيه بعض لعل المراد به ارتفاع الخباثة التي هي سبب الحرمة ثم انه قد
عقب كلامه بما حكيناه بقوله ولكن في دلالتهما يعني الخبرين الاخيرين على المطلوب بل تأييدهما له نظر بيّنا الاولى انتهى وليته ترك التعرض
لجميع ما ذكره لا طائل تحته هذا ولا يخفى ان ما حررنا مبني على ان يكون الضمير المنصوب في قوله ويؤيده الى كون الحرمة من اجل النجاسة كما هو مقتضى
قرب المرجع واما ان كان عائدا الى اصل القول بالنجاسة كما يشعر به الرد في بيان طي قوله نعم في الاخبار الحاكية لقصتي ادم ونوح على نبينا
وآله وعليهما السلام مع ابليس الواردة في اصل تحريم الخمر والدالة على ان تلك الواقعة منشأ تحريم الخمر دلالة واضحة على ان عصير العنب اذا غلى
بالنار او نش بنفسه فحكمه حكم الخمر الا ان يذهب ثلثاه او يصير خلا بل عرفت انه لا يبعد ان يدعى ان حرمته من حيث النجاسة وليس كالخمر في
كون تحريمه لاجل الاسكار كما يستفاد من الاخبار انتهى فيظهر وجه سقوطه مما قدمناه فلا حاجة الى الاعادة الثالث من ادلة القول
بالنجاسة ما تمسك به بعض المحققين مما في العبارة المذكورة من الاخبار الحاكية لقصتي ادم ونوح عليهما السلام مع ابليس عليه اللعنة الواردة في اصل
تحريم الخمر فنقول قد تعرض في الكافي لنقلها في باب اصل تحريم الخمر وهي اربعة احاديث احدها ما رواه عن ابي الربيع الشامي قال سألت ابا عبد الله ع
عن اصل الخمر كيف كان بدء حلالها وحرامها ومتى اتخذ الخمر فقال ع ان ادم ع لما اهبط من الجنة اشتهى من ثمارها فانزل الله تعالى قضيبين من عنب
فغرسهما فلما ان اثمرا واورقا جاء ابليس فحاط عليهما حائطا فقال آدم ع ما حالك يا ملعون فقال ابليس انهما لي فقال كذبت فرضيا بروح
القدس فلما انتهيا اليه قص آدم قصته فاخذ روح القدس ضغثا من نار فرمى به عليهما والعنب في اغصانهما حتى ظن آدم انه لم يبق منهما شيء
وظن ابليس مثل ذلك قال فدخلت النار حيث دخلت وقد ذهب منهما ثلثاهما وبقي الثلث فقال الروح فاما ما ذهب فحظ ابليس واما ما
بقي فلك يا ادم وانت خبير بانه لا دلالة له فيها الا على ان ذهاب الثلثين انما لكونهما حظ الشيطان واما انهما بعد الغليان وقبل ذهابهما
يحكم عليهما بالحرمة فقط او بها وبالنجاسة ايضا فهو ساكت عنه ومجرد الحرمة كاف في ذهابهما فلا يدل على ما زاد على ذلك وثانيها ما رواه عن
ابراهيم عنه ع وهو طويل وفيه ان حواء اخذت عنقودا من عنب فاعطته فمصته فلم يأكل منها لما كانت حواء قد اكلت عليه فلما ان ذهب بعض
جذبته حواء من فيه فاوحى الله تعالى الى ادم ان العنب قد مصه عدوي وعدوك ابليس وقد حرمت عليك من عصيره الخمر ما خالطه نفس ابليس
فحرمت الخمر لان عدو الله ابليس مكر بحواء حتى مص العنب ولو اكلها لحرمت الكرمة من اولها الى آخرها وجميع ثمرها وما يخرج منها الى ان
قال ع بعد حكاية امتصاص من الثمر ايضا ثم ان ابليس لعنه الله ذهب بعد وفاة ادم ع فبال في اصل الكرمة والنخلة فجرى الماء في عروقهما
من بول عدو الله فمن ثم يختمر العنب والتمر فحرم الله على ذرية ادم ع كل مسكر لان الماء جرى ببول عدو الله في النخلة والعنب وصار كل مختمر
خمرا لان الماء اختمر في النخلة والكرمة من رائحة بول عدو الله ابليس ولا يخفى ان غاية ما افاده هذا الحديث هو ان العصير اذا اختمر بنفسه
اثر بول الشيطان حرم ونجس وهذا لا يدل على حكم ما لم يختمر وهذا لا يشمل العصير ولا يحرم قبل الغليان ومن المعلوم عدم حصول الاختمار
بالغليان وثالثها ما رواه في الحسن عن الباقر ع قال لما هبط نوح ع من السفينة غرس غرسا فكان فيما غرس الحبلة ثم رجع الى اهله فجاء ابليس



فقلعها ثم ان نوحاً عاد الى غرسه فوجدها على حالها ووجد الحبلة قد قلعت ووجد ابليس عندها فاتاه جبرئيل فاخبره ان ابليس قلعها فقال
نوح ع لابليس ما دعاك الى قلعها فوالله ما غرست غرساً احب الي منها ووالله لا ادعها حتى اغرسها فقال ابليس وانا والله لا ادعها حتى
اقلعها فقال اجعل لي فيها نصيباً فجعل له الثلث فابى ان يرضى فجعل له النصف فابى ان يرضى فابى نوح ع ان يزيد فقال جبرئيل انا
رسول الله اليك فان منك لا احسان فعلم نوح ع انه قد جعل له عليها سلطاناً فجعل له الثلثين فقال ابو جعفر ع اذا اخذت عصيراً
فاطبخه حتى يذهب الثلثان فكل واشرب فذلك نصيب الشيطان قلت الحبلة بالضم الكرم او اصل من اصوله على ما صرح به اهل اللغة
ولا يخفى انه لا دلالة له فيه الا ان اذهاب الثلثين انما هو لاخراج نصيب الشيطان واما ان نصيب الشيطان محكوم عليه بالحرمة
فقط او بها وبالنجاسة ايضاً فهو ساكت عنه ومجرد الحرمة كاف في الامر باخراجه وابعدها ما رواه في الموثق عن سعيد بن يسار عن الصادق ع
قال ان ابليس نازع نوحاً في الكرم فاتاه جبرئيل فقال ان له حقاً فاعطاه الثلث فلم يرض ابليس فاعطاه النصف فلم يرض فطرح جبرئيل ع
ناراً فاحرقت الثلثين وبقي الثلث فقال ما احرقت النار فهو نصيبه وما بقي فهو لك يا نوح حلال ولا يخفى انه لا دلالة له فيه الا على كون
الثلثين نصيب الشيطان فيعلم عدم دلالته مما ذكرناه في سابقه فتلخص من جميع ما ذكرنا ان الاقوى هو القول بالطهارة ثم بعد ذلك يبقى
الكلام في مواضع الاول انه قال العلامة ره في المعتبر وفي نجاسة العصير بغليانه قبل اشتداده تردد اما التحريم فعليه اجماع فقهائنا ثم
منهم اتبع التحريم بالنجاسة والوجه الحكم بالتحريم مع الغليان حتى يذهب الثلثان ووقوف النجاسة على الاشتداد انتهى ويستفاد منه
انه لا اتفاق على الحرمة بالغليان والخلاف في النجاسة على القولين احدهما ترتب النجاسة ايضاً عليه وثانيهما توقفها معه على الاشتداد
ويوافقه في افادة الامرين في الجملة ما ذكره العلامة ره في التذكرة حيث قال العصير اذا غلى حرم حتى يذهب ثلثاه وهل ينجس بالغليان او
يقف على الشدة اشكال انتهى ومقتضى كلام المص ان للعصير حالات ثلث احدها الطهارة وهو ما قبل الغليان والثانية الحرمة وهو عند تحقق
الغليان والثالثة النجاسة وهو عند تحقق الاشتداد وان هذه المراتب متغايرة وقد اجاد الشهيد الثاني ره في بيان مراد المص حيث قال
في لك والذي صرح المص في المعتبر انه يحرم بالغليان ولا ينجس الا مع الاشتداد فاحدهما منفك عن الآخر انتهى ويؤدي كلام العلامة ره المتقدم
ذكره هذا المؤدى الا انه على وجه التردد وكلام المص على وجه الجزم واذ قد عرفت ذلك فنقول لا بد من تحصيل الامرين المذكورين اما الامر الاول
فيدل عليه مع الاتفاق من اصحابنا صحيحة حماد بن عثمان عن الصادق ع لا يحرم العصير حتى يغلي ورواية اخرى عنه سألته عن شرب العصير فقال
اشربه ما لم يغل فاذا غلى فلا تشربه قال قلت جعلت فداك اي شيء الغليان قال القلب وصحيحة ابن ابي يعفور عنه ع اذا زاد الطلاء على الثلث
فهو حرام وصحيحة عبد الله بن سنان عنه ع ان العصير اذا طبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فهو حلال وصحيحته الاخرى كل عصير اصابته النار فهو
حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه وخبر ذريح عنه ع سمعته يقول اذا نش العصير او غلى حرم ورواية محمد بن عاصم عنه ع لا بأس بشرب العصير ستة
ايام قال ابن ابي عمير معناه ما لم يغل قلت الظ ان المراد به ما لم يغل بنفسه نظراً الى ان العصير لا يفسد قبل الستة ويفسد بعدها ورواية محمد بن
الهيثم عن رجل عنه ع قال سألته عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلي من ساعته فيشربه صاحبه قال اذا تغير عن حاله وغلى فلا خير فيه حتى يذهب
ثلثاه ويبقى ثلثه ورواية ابي بصير عنه ع سمعته يقول وقد سئل عن الطلاء فقال ان طبخ حتى يذهب منه اثنان ويبقى واحد فهو حلال
وما كان دون ذلك فليس فيه خير فان الحاصل من مجموعها هو اعتبار الغليان لانه الظاهر مما سواه مما ذكر لان صحيحة عبد الله بن سنان تدل
بمفهومها على انه اذا طبخ فلم يذهب ثلثاه فهو حرام واول مراتب الطبخ هو الغليان واما قول الراوي في مرسلة محمد بن الهيثم سألته عن العصير
يطبخ بالنار حتى يغلي من ساعته فالمراد به الاخذ في الطبخ بايجاد مقدمته القريبة التي هي ايقاد النار تحته ورواية ابي بصير بيان لحد الحل فيه
هنا ما يعتبر الغليان الا في قوله ع في صحيحة عبد الله بن سنان كل عصير اصابته النار فهو حرام والظ انه كناية عن الغليان وكثيراً ما يكنى
عن الشيء بمقدمته القريبة ويظهر من جميع ذلك اعتبار الغليان في الحرمة وجوداً وعدماً وقد عرفت تفسيره في رواية حماد بالقلب وهو صيرورة
اسفله اعلاه واعلاه اسفله وهو مطابق لتفسير جماعة من فقهائنا وقد اجاد في كشف اللثام حيث قال والغليان هو الانقلاب وصيرورة
الاسفل اعلى كما نص عليه الصادق ع لحماد بن عثمان اذ سأله عنه فقال القلب انتهى واما قوله في خبر ذريح اذا نش العصير فالمراد به فورانه من قبل
نفسه بدليل انه عطف عليه قوله او غلى عليه بلفظ او الدالة على المغايرة واستعمال النشيش بهذا المعنى موجود في الاخبار وعبارات الاصحاب
واما الامر الثاني فتوضيح المقال فيه يتوقف على بيان معنى الاشتداد فنقول الذي يظهر من كلام الشهيد ره في الذكرى هو كونه عبارة عن مسمى
الثخانة الحاصلة بمجرد الغليان ولو لم يحصل الاحساس بها لانه قال بعد حكاية كلام المص في المعتبر الذي تقدم ذكره وكانه يرى الشدة المطربة ثم

الثخانة حاصلة بمجرد الغليان انتهى وهو ظاهر المحقق الثاني ره ايضا في جامع المقاصد حيث قال عند قول العلامة ره ويلحق بالخمر العصير اذا غلى
واشتد ما نصه المراد بغليانه صيرورة اعلاه اسفله وباشتداده الثخانة المسببة عن مجرد الغليان انتهى ولكن قال في كشف اللثام الاشتداد
القوام والثخانة المحسوسة التي تتخلف عن الغليان وفسره في الذكرى بانسقة الطرية انتهى واشار بذلك الى ما فسره الشهيد من كلام المعتبر
والا فالظاهر من الشهيد ره هو تفسيره بالثخانة الحاصلة بمجرد الغليان وفي كنز العرفان المراد بالاشتداد صيرورة اعلاه اسفله او ان يصير له قوام
انتهى والظاهر انه اشار الى الخلاف في تفسيره حيث عطف باو وفي كشف اللثام عن شرح الارشاد لفخر الاسلام المراد به عند الجمهور الثخانة المطرية
وعندنا ان يصير اسفله اعلاه بالغليان او يقذف بالزبد انتهى وحيث عثر بعض المحققين ره على هذا الكلام احتمل ان يكون مراد المصنف والعلامة
ره في عبارتيهما المتقدم ذكرهما بما بعد الغليان وقبل الاشتداد موما اذا غلى ضعيفا ولم يحصل القلب والا فيبعد عدم اطلاع فخر الاسلام
ره على ما ذكره والده وشيخه ولعل لهذا قال في حاشيته ره ان تفسير الاشتداد بالثخانة غير ظاهر من الاصحاب ومراده الثخانة المحسوسة التي يحصل
منتهاها بعد زمان طويل لا الحاصلة بمجرد القلب وانجذاب بعض الرطوبة انتهى وحكي عن المحقق الشيخ حسن ره انه قال في المعالم بعد نقل ما مر
عن المعتبر والتذكرة والعجب بعد هذا من تفسير بعض المتاخرين للاشتداد الواقع في كلام الاصحاب هنا بالثخانة المسببة عن مجرد الغليان كيف
وهو مخالف للغة والعرف ومناف لما وقع التصريح به في كلام الفاضلين حيث اثبتا الواسطة بينه وبين الغليان فكيف يفسر بما يقتضي
نفيها ولو تنزلنا الى تسليم التلازم بينهما في الواقع نظرا الى ما يقال من ان الغليان الحاصل بالنار مقتض لتصاعد الاجزاء المائية بالبخار وهو
يوجب تحقق قوام ما له وان قل وان ما يحصل بغير النار مستند الى سبب مجفف للرطوبة فلا يخفى ان ذلك انما يقتضي المصير الى الاكتفاء
بالغليان لا حمل كلام الجماعة مع انتفاء القرينة على ارادته بل مع التصريح بخلافه هذا مع ما في التقريب المذكور لاثبات التلازم من التعسف فان
اقتضاء مطلق التصاعد والتجفيف حصول القوام الذي يحصل عليه اسم الاشتداد في اللغة او العرف المقدم عليها مما تشهد البديهة بنفيه
على انه لو تم هذا التقريب لاقتضى حصول الاشتداد قبل الغليان في كثير من الصور لان تصاعد البخار المقتضي لذهاب الاجزاء المائية يحصل
بالنار قبل الغليان فلو كان بمجرده موجبا لحصول الاشتداد لتقدم على الغليان وما اظن القائل به يرضاه لا يقال انما لوحظ اعتبار
التصاعد فيما بعد الغليان لاقتضائه حصول القوام بخلاف ما قبله لانا نقول ان كان مناط الحكم هو نقصان المائية فهو حاصل في الموضعين
فلا يعقل التفرقة وان كان المناط هو حصول القوام فادعاء تحققه بمجرد الغليان مما يكذبه العيان انتهى وقد جاد شكر الله سعيه في التحقيق
ان الاشتداد المذكور في كلام جماعة ان اريد به ما هو منفك عن الغليان متاخر عنه فلا دليل على اعتباره على تقدير القول بنجاسة العصير
كما ان التحقيق عدم قيام دليل على نفس الحكم بالنجاسة وان اريد به ما هو غير منفك عنه كان التصريح بذكره لغوا لقضاء عدم الانفكاك
بحصوله معه تنبيهات الاول انه لا فرق في الغليان المعتبر في التحريم او النجاسة على القول بها بين ما لو تحقق بالنار او بالشمس او بنفسه
او غير ذلك لاطلاق جملة من الاخبار المتقدمة ووقوع السؤال في رواية ابن الهيثم عن طبخ العصير بالنار لا يقتضي تقييد تلك الجملة كما ان
قوله ع في صحيحة عبد الله بن سنان كل عصير اصابته النار فهو حرام لا يقتضي اختصاص الجملة المذكورة بما اذا غلى بالنار وقوله ع اذا نش في رواية
يعطي التعميم بالنسبة الى ما لو غلى بنفسه على ما استظهرناه من معناه ولما ذكرنا اطلق جماعة في التعبير بالغليان ولم يقيدوه بالنار ولا
بغيرها وصرح العلامة ره في عبارته المتقدمة عن المختلف بتعميم الغليان بالنسبة الى ما لو كان وقوعه بالنار وما لو كان من نفس العصير
وقال في ارشاده القواعد العصير اذا غلى حرم ونجس سواء غلى من قبل نفسه او بالنار وزاد في كشف اللثام قوله او بالشمس وقال في كتاب الاطعمة
والاشربة من الروضة وكذا يحرم العصير العنبي اذا غلى بالنار وغيرها بان صار اسفله اعلاه انتهى وقال في كتاب المطاعم من مجمع الفائدة
واعلم ان ظاهر اكثر الاخبار ان العصير اذا غلى مطلقا حرم وفي صحيحة عبد الله بالنار فكان المراد اعم لعموم الاكثر على فتوى الاصحاب وعدم
المنافاة بين العام والخاص لتخصيص مع احتمال ارادة التخصيص انتهى وفي مطالع الرياض بعد ذكر جملة من الاخبار التي اخرها الموثق
اذا نش العصير او غلى حرم ويستفاد من صريحه واطلاق اكثر النصوص والفتاوي عدم الفرق في الحكم بتحريمه بالغليان بين وقوعه
بالنار او غيرها وبه صرح جماعة كالماتن في نهج والفاضل في التحرير وشيخنا في المسالك والروضة وكثير ممن تبعهما انتهى ومثله في المستند
وزاد انه يدل عليه صريحا الرضوي اعلم ان اصل الخمر من الكرم اذا اصابته النار او غلى من غير ان يصيبه النار فهو خمر لا يحل شربه حتى يذهب
ثلثاه ويبقى ثلثه ثم قال والرضوي ضعيف مجبور بالعمل ثم قال ولا يعترض بمفهوم صحيحة ابن سنان يعني كل عصير اصابته النار فهو حرام لانه
مفهوم وصف لا حجية فيه انتهى وفيما ذكره اخيرا نظر لان المبتدا متضمن معنى الشرط بدليل دخول الفاء في خبره فتكون الجملة شرطية ومفهوم

الشرط سعته فالوجه في الجواب هو انه لا منافاة بين الصحيحين المذكورين وغيرهما من الاخبار وقال في كشف الغطاء في عد النجاسات
السابع العصير العنبي لا الزبيبي ولا التمري ولا الحصرمي ولا المنسوب الى ما عداهما من الفواكه اذا غلى بنفسه او بالنار او بالشمس او غيرها
الى ان قال الثاني انه قال في كشف الغطاء والمدار على تحقق الاسم فلو وضعت حبة عنب او حبات في مرق او غيره او مزجت مع
اخر ولم يتحقق صدق الاسم فلا تعلق للحكم نعم لو وضع قليل منه بعد صدق الاسم على شيء غير معتصم تنجس وان زال اسمه الا اذا وضع
على مثله وقبل الذهاب ثم ذهب بعد انتهى وعن وسائل الشريف ... انه بعد الحكم بحل الزبيب اذا طبخ مع الارز قال بل لو
طبخ العنب معه او مع السمن والبصل لم يكن به باس اذ لا عصير ولا ماء وكذلك اذا عجن العجين بالعصير واخبز او صب عليه سمن
او عمل حلوا او رش على طبيخ الارز شيئا فشيئا بحيث لا يجتمع تحته فيغلي ولو وضع اي العصير على المرق فصار يغلي فيه اشكل الامر
انه يغلي حسا فيعتبر في حله ذهاب الثلثين ومن عدم صدق كون المغلي عصيرا لامتزاجه بالمرق واستهلاكه في المجموع مرقا واشكل منه ما اذا مزج
بماء الحصرم او الرمان وغير ذلك من المياه المعتصرة وغلى لتحريمه بالغليان وربما جاء بعض الاخبار في خصوص ذلك كما روى ابن ادريس في
المستطرفات انتهى والرواية المشار اليها ما رواه ابن ادريس عن كتاب مسائل الرجال عن ابي الحسن علي بن محمد ان محمد بن عيسى كتب اليه
عندنا طبيخ يجعل فيه الحصرم وربما يجعل فيه العصير من العنب وانما هو لحم يطبخ به وقد روي عنهم في العصير انه اذا جعل على النار
لم يشرب حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فان الذي يجعل في القدر من العصير بتلك المنزلة وقد اجتنبوا اكله الى ان يستاذن مولانا في ذلك فكتب
بخطه لا باس بذلك واقول اما وضع حبة او حبات من العنب في المرق ونحوه على وجه لا يتحقق معه صدق الاسم فلا اشكال في عدم حرمته عندنا
ولا في عدم نجاسته عند من يقول بنجاسة العصير العنبي وكذا الحال في طبيخه مع الارز او مع السمن والبصل والوجه في ذلك ما اشار اليه الشريف
المذكور من انه لا عصير ولا ماء لان عصير كل شيء عبارة عن الماء المتخرج منه والاحكام تدور مدار العنوانات ودعوى ان التعبير بالعصير
قد خرج مخرج الغالب فلا يتقيد بالمتخرج وان المدار نفس المائية الموجودة في العنب ولا يشترط كونه معصورا والا لزم عدم ترتب الحكم
فيما لو خرج بغير عصر بل سال من قبل نفسه او استخرج بتغليته بالماء والقاء نحوه وهو مقطوع البطلان ممنوعة لان الاحكام تدور مدار
العنوانات ومجرد ادعاء الخروج مخرج الاغلبية لا يكفي الا بعد اقامة الدليل عليه وقد علمنا ان العصر مما لا مدخل له في تنجس الماء
الخارج من العنب ولا يلزم منه ان يكون الماء الساري في اجزاء العنب حكمه التنجس لو فرض غليانه في خلال العنب لان العصير الموجود ... بعد العلم
بعدم مدخلية العصر حكم ... منه لا ماء العنب المنفصل من جرمه فلا يندرج الماء الساري في اجزاء العنب في العناوين الموجودة في الادلة هذا
لكن لا يخفى ندور الفرض لان مناط الحرمة او النجاسة انما هو غليان نفس ماء العنب لا غليان الماء الذي يكون فيه العنب ... حصول ما
الساري في اجزاء العنب بغليان الماء الذي يطبخ فيه العنب وكذا لو شوي بالنار نعم لو وضع على النار بلا فصل تحقق غليان الماء الذي في جوفه
وكذا لو وضع في قدر بدون صب ماء او غماء عليه ثم وضعت تلك القدر على النار فالظاهر انه ينقذف منه الماء ويغلي وقد اشار الى ما قدمناه من
التعليل بقوله ولم يتحقق صدق الاسم واشار اليه الشريف ايضا بقوله اذ لا عصير ولا ماء وقد سبقهما الى ذلك المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد
حيث قال وظاهر النصوص اشتراط كونه معصورا فلو غلى ماء العنب في حبة لم يصدق عليه انه عصير غلى فيشكل تحريمه تامل ولكن صرحوا ... والاصل والعموما
وحصر المحرمات ودليل الحل حتى يعلم الناقل انتهى لكن الظاهر انه يخرج من العنب من جهة اول غليان المايع الذي ... فيحل لطبيخ ذلك المايع فح
نقول ان كان كثيرا على وجه يتحقق فيه الغليان ولا يستهلك في المايع لتلاشيه وتفرق ذلك الماء وصيرورته كالجزء ... كان محكوما بالنجاسة على ذلك
القول ومحكوما بالحرمة على المختار ثم ان بعض المحققين فرع على الدعوى السابقة انه لو غلى ماء العنب في حبة من دون ان يخرج منه حرم ثم قال
دعوى انه لا يتحقق معه القلب المعتبر بالغليان في رواية حماد بن عثمان وفي كلمات الاصحاب بصيرورة اعلاه اسفله مدفوعة بان الظاهر تحققه في حبة
العنب بحسبها لان الظاهر انه يكفي في ذلك مجرد تحركه وفي موثقة ذريح اذا نش العصير او غلى حرم انتهى وفيه انه بعد الاعتراف بتفسير الغليان في
الرواية وفي كلمات الاصحاب بالقلب لا يبقى دليل على الاكتفاء بمجرد تحرك الماء في باطنه والموثقة التي استشهد بها ليس فيها الا الغليان المعتبر فيه القلب في العصير
الذي يحتاج صرفه الى ماء العنب الخارج منه الى دليل ويؤيد ذلك قوله في رواية زيد المتقدمة في القاء الزبيب في القدر كما هو ... الحلال
الى الماء فقد فسد فان ضمير فسد يرجع الى الماء والقاء مقتضى البيان فيكون مفهومه على العدم ثم ان المحقق المذكور فرع على ما ذكره انه يحرم حبات
العنب بل يتنجس اذا غلت بالشمس وقبل ان يصير زبيبا وهو كما عرفت فرض غير واقع واما طبخ العنب مع الارز او مع السمن والبصل فحكمه ما ذكر من عدم الباس
بل وكذا لو عجن العجين بالعصير واخبز او صب عليه السمن المغلي او عمل حلوا او رش على طبيخ الارز شيئا فشيئا بحيث لا يجتمع تحته فيغلي والوجه في جميع ذلك

على تحقق الغليان والقلب بحيث ينقلب اعلاه اسفله و بالعكس واما ما ذكره الشريف من انه لو وضع العصير على المرق فخضابا يغلي فيه اشكال
الامر فيحكم عليه ان غليان نفس العصير عند اختلاطه بالمرق متحقق في المفروض فيجب الحكم عليه بالنجاسة على قول من يقول بها او بنجاسة المختلط من جهة
اتصاله به وابين في ذلك محل اشكال بل لابد من الحكم بحرمة العصير الذي في المذكور على مختاره من جهة اختلاطه بما هو محرم اذ لو كان العصير بحيث
يستهلك لم يكن المرق نجسا عند القائل بالنجاسة وعلى هذا فلا وجه لما استند اليه من عدم صدق العصير على المجموع المركب من الداخل والخارج
نظرا الى جريان حكمهما الثالث انه لو مزج العصير بمايع فهل يجري عليه الحكم بالغليان ام لا قال في كشف الغطاء ما لفظه والظاهر ان غليانه
نفسه او بالماء المطلق ولو غطي بالدهن او الدبس او العسل او الماء المضاف لم يدخل في الحكم على اشكال في الاخير انتهى ومقتضاه التفصيل
بين المزج بالماء المطلق وغيره ويتوجه عليه في الاول امران احدهما ان خروج المائيات المعنونة بعناوين خاصة بالمزج بالماء المطلق من
عناوينها الخاصة بها عرفا نظرا الى انها مختلفة المراتب من حيث الرقة والثخانة وان رقيقها ما غلب مائيتها المطلقة وان ثخينها ما ضعف
مائيتها فهذه المائية المذكورة انما هي بحسب خلقتها الاصلية دون العارضة بالمزج بالماء المطلق الخارجي وثانيهما انه قد وقع التصريح
بالحكم في ذلك في رواية عقبة بن خالد في رجل اخذ عشرة ارطال عصير العنب وصب عليه عشرين رطلا من ماء ثم طبخه حتى ذهب منه عشرون
رطلا وبقي عشرة ارطال ايصلح ان يشرب تلك العشرة ام لا فقال ما طبخ على الثلث فهو حلال ولكن اطلق في الجواهر بقاء الحكم فيما لو مزج
بغيره مع استثناء صورة الاستهلاك وهو شامل لما اذا كان الامتزاج بالماء المطلق او غيره قال فيه ثم انه لا فرق على الظاهر بين مزجه بغيره و
عدمه للصدق والاستصحاب ثم قال بل نسبه في الحدائق الى اطلاق الاخبار وكلام الاصحاب وهو كذلك خصوصا لو مزج بعد الغليان قبل ذهاب الثلثين
من غير فرق بين عصير التمر والزبيب والعنب بل في خبر النضوح وخبر الموثقين وغيرهما ايماء اليه او ظهور فيه نعم قد يقوى في النظر كما عن
الاردبيلي رحمه الله الميل اليه عدم البأس في المستهلك منهما بل ومن العنبي بناء على عدم نجاسته كالقطرة من الخمر ومن غيرهما والا لوجب الاجتناب عن شرب الكثير
من الماء بوقوع قطرة خمر فيه واشار بالموثقين الى موثقتي عمار الساباطي احديهما قال وصف لي الصادق عليه السلام المطبوخ كيف يطبخ حتى يصير حلالا فقال
تاخذ ربعا من زبيب فتنقيه وتصب عليه اثني عشر رطلا من ماء ثم تنقعه ليلة فاذا كان ايام الصيف وخشيت ان ينش جعلته في تنور مسجور قليلا
حتى لا ينش ثم تنزع الماء منه كله حتى اذا اصبحت صببت عليه من الماء بقدر ما يغمره الى ان قال ثم تغليه بالنار ولا تزال تغليه حتى يذهب الثلثان
ويبقى الثلث الحديث والثانية سئل عن الزبيب كيف طبخه حتى يشرب حلالا فقال تأخذ ربعا من زبيب فتنقيه وتصب عليه اثني عشر رطلا
من الماء ثم تنقعه ليلة فاذا كان من الغد نزعت سلافته ثم تصب عليه قدر ما يغمره ثم تغليه بالنار غلية ثم تنزع ماءه فتصبه على الماء الاول
ثم تطرحه في اناء واحد ثم توقد تحته النار حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث وتحته النار الحديث ووجه الايماء فيهما مزج الماء الثاني الذي
صب على السلافة بما عصره اولا والنضوح بالفتح كما في مجمع البحرين عن بعض الافاضل طيب مايع ينقعون التمر والسكر والقرنفل والتفاح
والزعفران واشباه ذلك في قارورة فيها قدر مخصوص من الماء ويشدون راسها ويصبرون اياما حتى ينش ويتخمر وهو شايع بين نساء الحرمين
الشريفين وكيفية تطيب المرءة به ان تحط الازهار بين شعر راسها ثم ترشش به الازهار لتشتد رائحتها وخبر النضوح ما رواه عمار الساباطي
عن الصادق عليه السلام عن النضوح قال يطبخ التمر حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ثم يتمشطن وتفصيل الحال انه اذا مزج العصير العنبي بغيره فاما ان يستهلك
احدهما في الاخر كما لو مزج العصير بالخل فاستهلك الخل او بتحليل الجميع الى ... كما لو مزج بالدبس فاستحال الجميع خلا ولا اشكال ح في انتفاء حكم
العصير فيثبت حكم المستحال اليه او لا يتحقق هنا الاستحالة بالنوع فلا يخلو اما ان يستهلك غير العصير في ضمن العصير او العكس او لا يستهلك شيء منهما
في الاخر او يخرج الجميع بالمزج الى طبيعة ثالثة كخروج العصير الى الخل وكخروج المركب من الخل والعسل الى عنوان السكنجبين وان كان الفرض نادرا
اما على الاول فلا اشكال في الحرمة بالغليان وكذا النجاسة على القول بها واما على الثاني فاما ان يكون الاستهلاك قبل الغليان ولا اشكال
ح في الحل والطهارة واما ان يكون بعد الغليان وح يترتب الحكم بالحرمة والنجاسة من جهة تحقق غليان العصير وتنجسه وتنجس ملاقيه فيحرم
من جهة النجاسة هذا على القول بالنجاسة واما على القول بالحرمة فتنتفي الحرمة المحكوم بها على العصير لانتفاء موضوعه واما على الثالث فاما لو
لم يستهلك احدهما في الاخر فالحكم هو جريان حكم العصير عليه ان غلى من الحرمة او النجاسة ايضا على القولين ولا يقدح في صدق غليان العصير
غليان الاخر معه ممتزجا الا ان يدعى ان المنساق من الادلة الدالة على نجاسة العصير بالغليان انما هو الغليان منفردا عما يمتزج به كما يظهر
من بعض من استشكل في ترتب حكم غليان العصير في صورة امتزاجه بغيره لكنه ممنوع اذ ليس مؤدى الاخبار سوى اعتبار الغليان في الحكم بحرمة
العصير المفروض تحققه ولم يعتبر في الادلة كون ما غلا مما يصدق عليه العصير فحسب ... ان المجموع المركب من العصير وغيره لا يصدق عليه انه عصير

ان رواية المستطرفات ظاهرة في ارتفاع حكم العصير المنفرد عن العصير المطبوخ مع غيره لانه نفى الباس عن العصير المطبوخ فيه اللحم مما على حلته
ومقتضاه الطهارة ايضا وهو بناء على ما ذكرته من انه مع الامتزاج يلحقه حكم العصير المنفرد لانا نقول الوجه الوجيه في بعض الروايات انما ذكر ذهاب
الثلثين ترجيحا قال بعد ذكر منها اما صورته وهو ظاهر في ان حكم العصير مطبوخا مع غيره حكمه منفردا او كان السائل توهم اختصاص حكم
المذكور بالعصير منفردا او شك في جواز ذلك فيه ان طبخ مع غيره لان ظاهر قوله الذي يجعل في العيد من العصير يبلغ انه لم يذهب منه
ثلثاه كما روى فاجاب بنفي الباس بذهاب الثلثين اشارة الى ان هذا الحكم ثابت له مطلقا منفردا او مع غيره واما ثانيا فتوضيح ذلك انه كان من المسلم
عند السائل ان غليان العصير يوجب حرمته وان ذهاب الثلثين محلل له ان كان منفردا لكنه كان شاكا في ان ذهاب الثلثين من العصير
الذي يخلط فيه غيره هل هو محلل له ام يبقى على الحرمة فسال عن ذلك فقضى ابو الحسن الباس عن ذلك فيكون نفيه لذلك عبارة عن نفيه عما
بعد ذهاب الثلثين في سؤال السائل المتضمن لقوله وقد روي في العصير انه اذا جعل على النار لم يحرم حتى يذهب ثلثاه فالسؤال راجع الى القيد
الاخير وهو ما قيل في بعض الروايات توضيحا ان السؤال راجع الى الاصل المطلب بغير ان حل بذهاب الثلثين كان مسلما عند السائل فتلك
حصول الحرمة فيه بالغليان فسال عن انه هل يحرم بالغليان حتى يحتاج الى ذهاب الثلثين ام لا فقضى ابو الحسن الباس يعطي عدم حصول الحرمة
فيه بالغليان لصلاة في الحقيقة يعود السؤال الى القيد دون القيد والظاهر هو الاول الرابع انه قال في كشف الغطاء لو اختص الغليان او
الاشتداد بجانب من الاناء سرى الحكم الى غيره انتهى وهو مبني على مذهبه من القول بالنجاسة والوجه ولعله لان الجانب الذي غلى يحكم عليه
بالنجاسة لكونه عصيرا قد حصل فيه سببها اعني الغليان واما الجانب الذي لم يغل فيحكم عليه بالنجاسة لكونه ما يعاقد لانه متصل بما يعا
فيسري اليه نجاسته ولا فيه واما على المختار فلا يحكم بحرمة الجانب الذي لم يغل الا اذا امتزج الحرام بالحلال على وجه لم يتميز الاول في الثاني
فتدبر الخامس انه قال في كشف الغطاء ان ما شك في غليانه او اشتداده محكوم بطهارته مع امكان الاختبار وعدمه كالمشكوك بعينيته انتهى
وكذا الحال في الحرمة والوجه فيه ظاهر لعدم العلم بحصول سبب النجاسة او التحريم فيرجع الى الاصل السادس انك قد عرفت من الاخبار وفتاوى
الاصحاب ان ذهاب ثلثي العصير الذي غلى موجب لحله وحكم القائلون بنجاسته بانه يحصل به الطهارة فاعلم انه كما يحصل باعتباره بالوزن
كما دل عليه رواية عقبة بن خالد المتقدمة في التنبيه الثالث حيث تضمنت ذهاب عشرين رطلا وبقاء عشرة ارطال كذلك يحصل باعتباره بالكيل
لصدق ذهاب الثلثين ولان الكيل كان متعارفا في تلك الاعصار وفي ذلك الاعتبار وللتصريح به في الاخبار منها موثقة عمار الساباطي
عن الزبيب كيف طبخه حتى يشرب حلالا فقال تاخذ ربعا من زبيب فتنقيه ثم تطرح عليه اثني عشر رطلا من ماء ثم تنقعه ليلة فاذا كان
من الغد نزعت سلافته ثم تصب عليه من الماء بقدر ما يغمره ثم تغليه بالنار غلية ثم تنزع ماءه فتصبه على الماء الاول ثم تطرحه في اناء واحد جميعا
ثم توقد تحته النار حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث وتحته النار ثم تاخذ رطلا من عسل فتغليه بالنار غلية وتنزع رغوته ثم تطرحه على المطبوخ
ثم تضربه حتى يختلط به واطرح فيه ان شئت زعفرانا او طيبه ان شئت بزنجبيل قليل قال فاذا اردت ان تقسمه اثلاثا لتطبخه فكله بشيء واحد حتى
تعلم كم هو ثم اطرح عليه الاول في الاناء الذي تغليه فيه ثم تجعل فيه مقدارا او حدا حيث يبلغ الماء ثم اطرح الثلث الاخر ثم حده حيث يبلغ الماء
ثم تطرح الثلث الاخير ثم حده حيث يبلغ الاخير ثم توقد تحته بنار لينة حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ومنها موثقته الاخرى وهي قريبة من
الاولى وصفتها وصف لي ابو عبد الله عليه السلام المطبوخ كيف يطبخ حتى يصير حلالا وفي اخرها ان احببت ان يطول مكثه عندك فروقه ومنها رواية
الهاشمي شكوت الى ابي عبد الله عليه السلام قراقر تصيبني في معدتي وقلة استمرائي الطعام فقال لم لا تتخذ نبيذا نشربه نحن وهو يمرئ الطعام ويذهب بالقراقر
والرياح من البطن قال فقلت له صفه لي جعلت فداك فقال تاخذ صاعا من زبيب فتنقيه من حبه وما فيه ثم تغسله بالماء غسلا جيدا ثم تنقعه
في مثله من الماء او ما يغمره ثم تتركه في الشتاء ثلاثة ايام بلياليها وفي الصيف يوما وليلة فاذا اتى عليه ذلك القدر صفيته واخذت صفوته وجعلته
في اناء واخذت مقداره بعود ثم طبخته طبخا رقيقا حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ثم تجعل عليه نصف رطل عسل وتاخذ مقدار العسل ثم تطبخه
حتى تذهب تلك الزيادة ثم تاخذ زنجبيلا وخولنجان ودار صيني وزعفران وقرنفلا ومصطكى تدقه وتجعله في خرقة رقيقة وتطرحه فيه ثم تغليه
معه غلية ثم تنزله فاذا برد صفيته واخذت منه على غدائك وعشائك قال ففعلت فذهب عني ما كنت اجده وهو شراب طيب لا يتغير اذا بقي ان شاء الله
السابع ان حصول الحل بذهاب الثلثين مما قام عليه الاجماع وهل يتبادر غيره في ايجاب الحل ام لا ظاهر العلامة في القواعد انه يثبت وكذا
في نهاية وبه صرح الفاضل في كتاب الاطعمة والاشربة ولا يحل حتى يذهب ثلثاه او يصير خلا ومثله عبارة الارشاد وكذا عبارة المختلف في
الاطعمة والاشربة من هذا الكتاب وفرع في كشف اللثام على عبارة القواعد انه يحل بالجد الاسرية وحكاه عن الجامع ايضا وعلل الحل بالتخلل بخروجه

عن

عن اسم العصير عرفاً ويكفي لتعلق الاحكام بالاشتباه بقاء من انه لا يصير خلاً الا بعد ان يصير خمراً وهي تطهر بالتخلل نصاً واجماعاً وفي المستند
عن بعض مشايخه ان مذهب بعض الاصحاب حصول الحل للعصير بصيرورته دبساً قبل ذهاب الثلثين وان المشهور خلافه وفي ذلك نظر و
يحتمل الاكتفاء بصيرورته دبساً على رأي ابن ادريس لانتقال الاسم عن اسم العصير كما يطهر بصيرورته خلاً انتهى وحكي في كشف اللثام عن
المنتهى والنهاية والمهذب والوسيلة تخصيص ما غلى بنفسه بالتخلل وما غلى بالنار بذهاب الثلثين ثم قال ويمكن تنزيل كلام المصنف
وابني سعيد يعني عبارات العلامة والشرايع والجامع عليه ثم قال وقريب من ذلك في السرائر لقوله فاما عصير العنب فلا باس بشربه
ما لم يلحقه نشيش فان لحقه طبخ قبل نشيشه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه حل شرب الثلث الباقي فان لم يذهب ثلثاه وبقي اكثر من ذلك كان حراماً
وكذلك القول فيما ينبذ من الثمار في الماء اذا اعتصر من الاجسام فيجوز شربه ما لم يتغير فان تغير بالنشيش لم يجز شربه انتهى ثم قال ودليل
اختصاص اخبار الثلثين بالطبخ على النار والغليان بها وعموم قول الصادق في خبر ذريح اذا نش العصير او غلى حرم وفي خبر حماد بن
عثمان لا يحرم ما لم يغل فاذا غلى فلا تشربه انتهى والظاهر ان مدعي العبارتين على ما هو المتعارف عادة ولو في الاغلب لا على اختصاص شيء
منهما بواحد واختصاص الاخر بالاخر فالاولى ارجاعهما الى ما ذكره المصنف دون العكس ويظهر من المحقق الاردبيلي التوقف لانه
قال في كتاب الاطعمة والاشربة من شرح الارشاد بعد ذكر كلام فقد ظهر المنافاة في حصول الحل بصيرورة العصير دبساً او بانقلابه
فان الدليل كان مخصوصاً بذهاب الثلثين الا ان يدعى الاستلزام او الاجماع او انه انما يصير خلاً بعد ان يصير خمراً وقد ثبت بالدليل
ان الخمر يحل بانقلابها خلاً او يقال ان الدليل الدال على ان الدبس والخل مطهر حلال يدل عليه انتهى وفي كتاب المطاعم والمشارب من المستند
بعد نقل جملة من الكلمات ما نصه وكيف كان فاحتمال الحلية قوي بدليل ما اشير اليه من عمومات حل الخل المعارضة لعمومات حرمة العصير
الذي غلى قبل ذهاب الثلثين بالعموم من وجه فيرجع الى الاصل لا الى عموم ما ولا يتوهم الرجوع الى استصحاب النجاسة لتغير موضوعها
فان النجاسة ثابتة في الاخبار للعصير فهذا من باب استحالة النجس لذاته الذي لا يستصحب معها النجاسة دون المتنجس الذي يستصحب
على التحقيق مع انه لعل في الاخبار ما يشعر بالحلية ايضاً فان في رواية سفيان بن السمط عليك بخل الخمر فاغمس فيه الخبز فانه لا يبقى في جوفك
دابة الا قتلها وفي حسنة ذكر عنده خل الخمر فقال انه ليقتل دواب البطن ويشد الفم ثم حكى عن المحدث الكاشاني في انه قال في
الوافي في بيان الحديث خل الخمر هو عصير العنب المصفى الذي يجعل فيه مقدار من الخل فيوضع في الشمس حتى يصير خلاً فانه لا شك
انه بالوضع في الشمس خصوصاً في الحجاز ونحوه يحصل الغليان ويصير خلاً قبل ذهاب الثلثين قطعاً ثم قال ويمكن ان
يستدل على الحلية ايضاً بصحيحة عمر بن يزيد الواردة في البختج وهو العصير المطبوخ اذا كان يخضب الاناء فاشربه ولا يعارضها مفهوم صحيحة
ابن وهب عن البختج فقال اذا كان حلواً يخضب الاناء وقال صاحبه قد ذهب ثلثاه وبقي الثلث فاشربه اذ ليس منطوقها على ظاهره قطعاً اذ
قول الصاحب ان كان مثبتاً لذهاب الثلثين فلا معنى لاشتراط الحلاوة وخضب الاناء اجماعاً وان لم يكن مثبتاً او باطل الشرط فلا
وجه لاشتراطه بل يثبت المطلوب فلا بد اما من حمل الواو بمعنى او فيثبت المطلوب او حمل الشرط الاخير على الاول او تركه فكذلك ايضاً او حمل
الاول عليها فلا ينافي المطلوب انتهى واشار بعمومات حل الخل الى مثل ما في الوسائل في كتاب الاطعمة والاشربة من قول امير المؤمنين ع
ما افقر اهل بيت يأتدمون بالخل والزيت وذلك ادام الانبياء وما عن ابي عبد الله ع قال الخل والزيت من طعام المرسلين ولكنك
خبير بسقوط ما ذكره لانه اذا اعترف بان موضوع العصير مغاير لموضوع الخل على وجه لا يجري فيه الاستصحاب لم يبق وجه لمعارضة عمومات
الخل حرمة العصير الذي غلى بالعموم من وجه الا باستعمال لفظ العصير في المعنى المنقضي عنه المبدء وح لا تشمل تلك العمومات المتلبس بالمبدء وهو باطل
لتمسك العلماء قديماً وحديثاً بها في المتلبس بالمبدء مضافاً الى انه يستلزم صرف اللفظ عن حقيقته بدون دليل ولو كان مراده البناء على كون لفظ
العصير مستعملاً فيما هو اعم من المتلبس وغيره لم يكن لما ذكره في تعليل عدم جريان الاستصحاب وجه واما ما ذكره من الاستدلال برواية سفيان
بن السمط مستنداً الى تفسيره الحديث بما في الوافي فلانه لا حجة في قول المحدث الكاشاني في اللغات واما ما ذكره من الاستدلال بصحيحة عمر
بن يزيد فلان خضب الاناء يجب تقييده بذهاب الثلثين بحكم الاخبار الظاهرة في حصر المحلل في ذهابهما مثل ما دل على النهي عن
شربه حتى يذهب ثلثاه واما قوله في صحيحة ابن وهب وقال صاحبه قد ذهب ثلثاه بعد قوله حلو يخضب الاناء فهو من قبيل الخاص بعد العام و
سوقه للاهتمام فيه والا كانت الحدود والرسوم وكثير من المحاورات لغواً والذي يقتضيه التحقيق هو ان يقال ان الاحكام تدور مدار
الموضوعات المذكورة الا ما علم من الخارج كون الموضوع الواقعي اعم من ذلك او اخص والموضوع فيما نحن فيه انما هو العصير الحلو موضوع

مبارك

مباين له قطعا عرفا بل حقيقة لاختلاف الطعم والخواص فلا يجري استصحاب النجاسة بعد الانقلاب اليه بخلاف الدبس فانه ليس حقيقة مغايرة
لحقيقة العصير غاية ما هناك انه اكتسب بالغليان غلظة ولا اقل من انه مبني على القول بطهارة المتنجسات بالاستحالة الحكم بطهارة كل مطبوخ
ما يغلي حتى يكتسب الغلظة نظرا الى تبدل الحقيقة وكذا لو غلى شيء من الاعيان النجسة المايعة كالبول والدم حتى صار غليظا او جامدا نختار
الثاني ان التحليل بذهاب الثلثين دون صيرورته دبسا الثاني ان ظاهر كلام بعض المحققين في موارد خلط شيء من العصير الذي غلى ولم يذهب ثلثاه
بشيء من العصير الذي لم يغل لا يوجب تبعيتها للطهر بذهاب الثلثين وان ذلك من قبيل المسلمات عند اصحابنا الكرام وفي الكلام في انه
لو صب قدر من العصير في القدر فغلى وقبل ذهاب ثلثيه صب عليه قدر آخر فهل يكفي ذهاب مجموع ما صب اولا وما صب ثانيا او يلزم ذهاب
ما صب ثانيا مع ثلثي ما بقي من الاول او يجب العلم بذهاب ثلثي كل واحد فما صب اولا وما صب ثانيا تفصيله مثلا اذا صب في القدر تسعة
وغلى حتى بقي ستة ارطال ثم صب فيه تسعة ارطال اخر فعلى الاول يكفي الغليان حتى يبقى من المجموع ستة ارطال وهي ثلث ثمانية عشر رطلا
هي كيل مجموع المصبوبين وعلى الثاني يغلى حتى يبقى خمسة ارطال ثلث خمسة عشر رطلا هي كيل الباقي من الاول والمصبوب ثانيا وعلى
الثالث يجب ان يغلى حتى يعلم صيرورة الباقي من الاول ثلثة ارطال ومن المصبوب بعده ثلثة ارطال ولا يكفي في ذلك بقاء مطلق ستة
اذ لعله ينقص من المصبوب ثانيا اقل من الستة او اكثر ومن الباقي الثلثة من الستة او اقل وعلى هذا فلا يمكن الحكم بالحلية اصلا لعدم سبيل الى
حصول ذلك العلم بل يجب طبخ كل على حدة قال في المستند الظاهر هو الاوسط لان الحاصل بعد الخلط عصير واحد بعضه الغليان في
ذهاب ثلثيه يرتفع عنوان الحرمة ويجري عنوان الحل ولان احتمال الاول مدفوع باستصحاب الحرمة والثالث بعدم امكان تحقق العلم
مع ما يعلم قطعا من جواز صب الاعصرة بعضها على بعض مع تفاوتها في اللطافة والغلظة الموجبين لسرعة الذهاب وبطوئه وان انواع العنب
متفاوتة في ذلك قطعا بل قد يعصر بعضها بعد مضي زمان طويل على عصر بعض اخر وفي مرور الزمان مدخلية في سرعة الذهاب وعدمها قطعا ثم قال
ويؤيده موثقة الساباطي ورواية الهاشمي الآمرة باذهاب ثلثي المجموع بعد صب بعض الماء بل يدل عليه على القول بتحريم العصير الزبيبي
بالغليان ايضا ويدل عليه ايضا رواية عقبة بن خالد المتقدمة المتضمنة لطبخ الماء مع العصير وكفاية ذهاب ثلثي المجموع مع اختلافهما في سرعة
قبول الذهاب وعدمه واقول لا يخفى انه لم يحصل مما افاده قده ما يصح الركون اليه في ابطال الاحتمال الثالث اذ لقائل ان يطالب بالدليل
على بطلان عدم امكان العلم اولا ومن جهة تسليم عدم امكانه لكن يقع بعد امكان حصول العلم بالتطهير فيجب اراقته والاعراض عنه ويبقى في دفع
ما ذكره من الشواهد ان جميعها من قبيل ضم احد عصيرين لم يغل شيء منهما الى الاخر فتامل فانه يمكن دفع هذا بان الكلام انما هو بعد ضم
المغلي الى غير المغلي كان ضم الغليظ الى الرقيق وحتى لا يبقى مانع سوى ثخانة احدهما ولطافة الاخر وثانيا من جهة منع عدم امكان العلم فيما
ما نحن فيه يمكن العلم بذهاب ثلثي كل منهما خصوصا فيما اذا ذهب ما يزيد على الثلثين من كل من المصبوبين بل نقول انه ربما يحصل العلم بذهاب ثلثي كل
منهما مع بقاء خمسة ارطال في المثال المذكور من جهة ان الذاهب زيادة على ثلثي المصبوبين رطل فاذا كان الذاهب زيادة عليهما اكثر كان حصول
التثليث في كل منهما اولى بالاذعان وذلك لانه يختلط كل منهما بالاخر امتزج جميع الاجزاء الصغيرة من كل منهما بالاجزاء الصغيرة من الاخر
فاذا فرض انه قد عمل فيهما النار في مرتبة واحدة على حد سواء فمع بقاء خمسة ارطال في المثال المذكور يكون قد ذهب من كل منهما ما يزيد على
الثلثين هذا ولكن ربما امكن الاستدلال على عدم لزوم ذهاب الثلثين من جزء جزء بانه كثيرا ما يتفق ان عمل النار في طرف من القدر يكون اكثر
من عملها في الطرف الاخر فيكون ذهاب اجزاء المايع من طرف اكثر من ذهابها من الطرف الاخر ولم يقل احد بالاجتناب من مثل ذلك ولزوم
مراعات كون عمل النار على حد سواء في جميع الاجزاء وبعد ذلك كله نقول ان مقتضى الانصاف هو ان ما ذكره في المستند من الاستدلال على اختيار
الاوسط في محله فانك قد عرفت انه قال لان الحاصل بعد الخلط عصير واحد ومعلوم ان المراد به انه واحد شخصي وقد قال ابو عبد الله في كل
عصير اصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ومن المعلوم ان قوله في كل عصير ناظر الى الاشخاص دون الانواع فيجري فيما نحن فيه
فيلزم ان يذهب ثلثا الموجود المركب من العصير الاول والثاني ومقتضاه بقاء خمسة ارطال في المثال المذكور وعلى هذا فلا يبقى حاجة الى التمسك
بالاستصحاب في دفع الاحتمال الاول الا على سبيل الاغماض عن قيام الصحيح المذكور ومما سمعناها من النصوص بالدلالة على لزوم ذهاب
الثلثين من كل عصير شخصي فالاقوى هو ما ذهب اليه صاحب المستند قده من لزوم ذهاب ثلثي المجموع المركب الموجود هذا كله فيما اذا كان
احدهما مغليا دون الاخر وحيث كل الحال لو كان كلاهما مغليين لكن بالتفاوت كما لو ذهب من احدهما ثلثه ومن الاخر نصفه فاريد مزجهما
وتغليتهما دفعة من حيث انه يصدق على المجموع انه عصير واحد فيجب اذهاب ثلثي موجوده ان الظاهر كفاية اذهاب ثلث واحد بجعل المزج

كتاب الطهارة

بذهاب الثلث من واحد وذهاب النصف من الاخر وقد حصل في ضمنه ذهاب الثلث فيكون الاكتفاء بالمثلث من باب الاخذ بالقدر المتيقن ولذلك يشكل الحال فيما لو فرض ذهاب ثلث من كل من العصيرين فمزجا واريد تغليتهما دفعة فانه يصدق على المجموع انه عصير واحد فيجب في هذا تلف المجموع بحكم الصحيحة المذكورة وما في معناها فاعلم ان الظاهر بل المقطوع به هو اذهاب ثلثه ولا يمكن التفصي من الاشكال الا بان يق ان الصحيحة المذكورة ناظرة الى ما لم يذهب منه شئ بالغليان والا لم يكن للحكم بالتثليث حد يقف عليه وح فنتيجة المعارضة بان للمثال الذي فرضه صاحب المستند ره انما ذهب منه شئ بالغليان ويمكن دفعها بان الخارج عن تحت الصحيحة وما بمعناها انما هو العصير الذي ذهب شئ من اجزائه ولهذا جعلنا النصف بمنزلة الثلث في المثال الاول الذي اوردنا به الاشكال وفيما فرضه ره لم يذهب شئ بالغليان اذ من احد فيما افاده التاسع انه صرح جماعة بانه لا فرق في ذهاب الثلثين بين وقوعه بالنار والشمس والهواء قال الشهيد الثاني ره في ك ولا فرق في ذهاب ثلثيه بين وقوعه بالغليان والشمس والهواء فلو وضع المعمول به كالملبن في الشمس فجففها او بالهواء او ذهب ثلثاه حل وكذا يطهر بذلك لو قيل بنجاسته انتهى وقال في كشف اللثام ولا يحل حتى يذهب ثلثاه بنفسه او بالنار او بالشمس وفي الصحيح عن عبد الله بن سنان اذا طبخ حتى يذهب منه ثلثه ... بعد ذلك ... فقد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه انتهى وقال في الرياض وكذا لا فرق في ذهاب ثلثيه بين الاخر ... بين وقوعه بالنار او غيرها لاطلاق النصوص والفتاوي وبه صرح جماعة ايضا الا ان ظاهر التحرير هنا القول بالفرق حيث قال بعد الحكم بنجاسته بعد الغليان فان غلى بالنار وذهب ثلثاه حل ولعل المنع ما يأتي على التحريم لامكان دعوى اختصاص الاطلاقات بحكم التبادر بذهاب الثلثين بالنار فيرجع في غيره الى الاصالة بقاء التحريم وهذه الدعوى ان امكن اجرائها في الاطلاق ايضا الى التبادر للغليان النارى من اطلاق الغليان الا ان وجود الموثق الناص على عدم الفرق فيه المعتضد بعدم الخلاف فيه اقتضى لاختصاص عليه الفرق بين الامرين بوروده في الثاني فما ذكره لعله لا يخلو من وجه ان لم ينعقد الاجماع على خلافه مع انه احوط في الجملة انتهى واراد بالموثق قوله اذا انش العصير او غلى حرم كما صرح به قبل ذلك واقول الانصراف ممنوع ولا اقل من الشك وقد تحرر في الاصول انه اذا وقع الشك في الانصراف لم يكن به عبرة وانما العبرة بالاطلاق لانه الاصل وسبب الانصراف امر زائد ينفى بالاصل اذا شك فيه فما ذكره الجماعة هو الاقوى العاشر انه لو وقع في ماء يغلي على النار حبة او حبات من عنب فان كان المخرج من الماء مستهلكا في الماء القدر فالظاهر انه لا اشكال في الحل كما في الحدائق وهو الحق الذي ينبغي التعويل عليه لعدم صدق اسم العصير لان الماء انما ازداد به انما يحكم بكونه ماء مطلقا وان ادت اليه الحلاوة مثلا لان الاحكام الشرعية تابعة لصدق الاطلاق والتسمية فاذا كان لا يسمى الا ماء وانما يسمى ماء فلا يلحقه حكم العصير البتة وكذلك الحال لو قلنا بنجاسة العصير نعم لو كان الواقع في الماء انما هو شئ من العصير بعد تغليته وقبل ذهاب ثلثيه وكان ذلك ايضا على الوجه الذي ذكرناه من القلة والاضمحلال في جانب الماء افترقت هنا الحال بنبه على القول بالحرمة من دون نجاسة كما هو المختار وبنبه على القول بالنجاسة ليس حكمه الا ما عرفت في حبات العنب الواقعة في الماء وعلى الثاني لابد من الحكم بنجاسة الماء لان النجس وان كان في غاية القلة يسري بنجاسته الى ما لاقاه برطوبة وهو واضح وقد صرح المحقق الاردبيلي ره في كتاب الاطعمة والاشربة بما ذكرناه حيث قال في شرح قول العلامة ره في عداد المحرمات المايعة وما امتزج بشئ من هذه بعد كلام له ما نصه والظاهر التحريم للممتزج ان كان الامتزاج بحيث غلب الحرام وصار من افراده ظاهر وكذا المساوي بل ما علم انه فيه بحيث لم يضمحل بالكلية واما ما اضمحل فيمكن الحكم بكونه حلالا مثل قطرة عرق او بصاق حرام في حب ماء او قدر بل كوب كبير للاضمحلال ولانه في كل ما يشرب منه لم يعلم وجود حرام فيه ولا يبعد جعل ذلك مدار الحكم فان كان بحيث كلما اخذ واكل او شرب علم وجود المحرم فيه يكون حلالا والا فالمعلوم وجوده فيه يكون حراما ويدل عليه ما تقدم من الاصل والعموما وحصر المحرمات وصحيحة عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله ع كل شئ يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعلم انه حرام ويحتمل التحريم خصوصا في المسكر للروايات مثل حسنة عبد الرحمن ابن الحجاج فقال ابو عبد الله ع ان ما اسكر كثيره فقليله حرام فقال له الرجل فاكسره بالماء فقال ابو عبد الله ع لا وما للماء يحل الحرام اتق الله عز وجل ولا تشربه ورواية عمر بن حنظلة قال قلت لابي عبد الله ع ما ترى في قدح مسكر يصب عليه الماء حتى تذهب عاديته ويذهب سكره فقال لا والله ولا قطرة تقطر منه في حب الا اهريق ذلك الحب ثم ان المسئلة مشكلة ... والاجتناب احوط انتهى والظاهر انه اراد بقوله فان كان بحيث اذا اخذ وشرب لم يعلم بوجود الحرام فيه انه مبان معيار الاضمحلال هو انه لو باشره احد بذائقته لحس منه طعم ذلك الحرام وعلم بوجوده ان كان جاهلا به ثم ان ذكر المسكر في كلامه ره وان كان يمكن تصحيحه بارادة المسكر الذي ... في السكر الجامد

الملبن ... من يوضع على النار ... عليه ... والطبان الكاف في ... المثلثة

فلن

الى كل مسكر [illegible] فتضمنها المسكر الذايع [illegible] معلوم ان وجوب الاجتناب عنه انما هو لنجاسته [illegible]
الحاج خلافه لانه انما يطهر بالاستهلاك [illegible] بل نظائرها موانع [illegible] لكن يكون المزج على وجه لا يسكر قليل
ذلك [illegible] من الماء [illegible] المراد بالرواية [illegible] على وجه [illegible] الممزوج بالماء يحتمل [illegible]
[illegible] ذهاب الثلثين كما يطهر ما فيه من الاجسام [illegible] انتهى وظاهره ان
فيها [illegible] الجسم [illegible] يكون [illegible] لو كان الجسم المطروح مما يجذب شيئا من العصير قبل ذهاب ثلثيه فينبغي [illegible] ما في
منه الثلثان بعد ذهاب ثلثي العصير [illegible] في القدر [illegible] المسند لو طرح في العصير قبل ذهاب الثلثين جسم فجذب العصير
شيئا ولم يعلم سبق ذهاب ثلثيه فالجذب بذلك الجسم [illegible] ما فيه حتى يعلم الذهاب ولا يكفي حليته ما في القدر [illegible] ما في ذلك
الجسم نعم لو لم يدخل العصير في ذلك الجسم بل اكتسب الجسم رطوبة حتى كبر كالحنطة المنقعة في العصير فيحرم منه مع بقاء الاسم واشكال الحكم
صدق اسم العصير على ما فيه فتأمل انتهى فتحصل من جميع ذلك امور ثلثة احدها ان الجسم الذي لا يجذب شيئا كالحصا والحديد مثلا لا
مانع من حصول الطهارة على القول بالنجاسة او الحل على القول بالحرمة وثانيها ان ما يحصل في الجسم من العصير بان يكون قد جذبه الى
باطنه لا يحل ولا يطهر بذهاب ثلثي العصير الذي في القدر لعدم ذهاب ثلثيه وثالثها انه لو اكتسب الجسم رطوبة حتى كبر كالحنطة المنقعة في
العصير لم يحرم ما فيه ولم يتنجس لعدم صدق اسم العصير عليه ولكن لا يخفى عليك ضعف هذا الحكم لانه وان لم يصدق على ما في الجسم اسم
العصير الا انه جزء لطيف من العصير المحكوم بنجاسته او حرمته فلا بد من الحكم عليه بما حكم به على نفس العصير الا ترى انه لو انفصل من الدم او
العذرة رطوبة خفيفة لا يصدق عليها اسم الدم او العذرة فلاقى جسما لحكموا بتنجس ذلك الجسم بها كما يحكمون بحرمتها لو كانت بحيث
يتناولها الانسان وكانه الى هذا اشار بالامر بالتأمل الموضع الثاني في حكم عصير الزبيب من حيث لحوقه بعصير العنب في النجاسة او
في مجرد الحرمة قال في الخلاف اما عصير الزبيب فالظاهر انه لا خلاف في طهارته وعدم نجاسته فاني لم اقف على قائل بالنجاسة وبذلك
صرح في الذخيرة ايضا فقال بعد الكلام في نجاسة العصير العنبي وهل يلحق به عصير الزبيب اذا غلى في النجاسة اذا علم بذلك قائلا واما
التحريم فالاكثر على عدمه انتهى وحكى شيخنا الامام المرتضى عن شرح الوسائل لبعض معاصري صاحب الحدائق ان الاجماع منعقد على
عدم نجاسة عصير غير العنب ثم ان صاحب الحدائق قال ويلوح من كلام شيخنا الشهيد الثاني ره وقوع الخلاف هنا حيث قال بعد الكلام
في نجاسة عصير العنب ولا يلحق به عصير التمر وغيره حتى الزبيب على الاصح هذا كلام صاحب الحدائق ره ويوافق ما نقله كلام الشهيد الثاني
في المقاصد العلية حيث قال ولا يلحق به عصير التمر وغيره اجماعا ولا الزبيب على اصح القولين للاصل وضعف متمسك القائل بالحاقه
انتهى ويميل اليه الالحاق في كشف اللثام فانه قال بعد الحاق العصير بالمسكرات ما نصه ولعل منه الزبيبي لا الحصرمي ثم قال وحكى فخر الاسلام
عن الشيخ انه كان يجتنب عصير الزبيب ثم قال اطلاق العصير في الاكثر ومنه جميع كتب المصنف انتهى واختاره صريحا المولى المحقق البهبهاني
فيما حكى عنه في شرح المفاتيح حيث قال وهل يختص الحرمة والنجاسة بعصير العنب ام يشملان عصير الزبيب والتمر الاقوى عندي الثاني
انتهى ولا اشكال في الطهارة وفي الاصل كفاية بعد عدم دليل معتبر وما حكاه فخر الاسلام مرسل لا جابر له بل القول به شاذ نادر فينبغي
صرف الكلام الى الحرمة فنقول اختلفوا فيه على قولين احدهما الحرمة قال في الدروس وحرمه بعض مشايخنا المعاصرين وهو مذهب بعض
فضلاء المتقدمين وحكى القول به عن المحقق البهبهاني ره وحكاه ايضا عن العلامة الطباطبائي ره اختياره مما حكاه عن الدعائم وعن الحر
العاملي والشيخ سليمان البحراني والفاضل السيد عبد الله الجزائري وعن الفاضل القمي في الغنائم وثانيهما عدم الحرمة وهو المشهور
كما في مجمع الفائدة والحدائق والجواهر حجة القول الاول وجوه الاول الاستصحاب نظرا الى ان العنب قبل ان كان حرمة مائه معلقة على
غليانه فاذا جف وصار زبيبا وشك في زوال تلك الحرمة الثابتة على تقدير الغليان عن الزبيب في مائه الباقي فيه استصحب وقد وجه على
عن المناهل بانه يشترط في حجية الاستصحاب ثبوت امر او حكم وضعي او تكليفي في زمان من الازمنة قطعا ثم يحصل الشك في ارتفاعه بسبب
من الاسباب ولا يكفي مجرد قابلية الثبوت باعتبار من الاعتبارات فالاستصحاب التعليقي باطل فقد صرح بذلك الوالد العلامة ره
في اثناء الدرس فلا وجه للتمسك باستصحاب التحريم في المسئلة انتهى واجاب عنه بعض المحققين ره في رسالة الاستصحاب فقال لا اشكال
في انه يعتبر في الاستصحاب تحقق المستصحب سابقا والشك في ارتفاع ذلك المحقق ولا اشكال ايضا في عدم اعتبار ازيد من ذلك ومن المعلوم
ان تحقق كل شيء بحسبه فاذا قلنا العنب يحرم ماؤه اذا غلى فهناك لازم وملزوم وملازمة اما الملازمة وبعبارة اخرى سببية الغليان

الاستصحاب متوقف على احراز الموضوع ... ثبات وجوبه ... ان الثلث اعتبار احراز المعرفة ... عليه
الاستصحاب بان لا يعتقد في الشك في وجود الموضوع الا ان الاحتمال ... ولعل ... فاي ...
اما اللازم ... الحرمة ... وجود ... يكون على تقدير الموضوع وهذا ... متحقق في ... مقابلة ... فهذا شككنا
فان وصف العنبية ... الغليان ... حرمتهما ... الغليان ... العنب في صيرورته زبيبا فاي فرق
بين هذا وبين سائر الاحكام الثابتة للعنب التي اشك في بقائها بعد صيرورته زبيبا هذا ولكن الحق المذكور ... اصل الاستدلال قدس سره
على الارشاد ... بان الاستصحاب ... الموضوع اما ابتناء على عدم صدق العصير على المستخرج من الزبيب فواضح واما ابتناء على
تسليم الصدق فلان العصير من العنب مغاير للماء المطلق الممتزج بالاجزاء اللطيفة من الزبيب وان سلمنا صدق العصير على كل منهما لكنه لا
ينفع مع تغاير عصير العنب وعصير الزبيب بالجملة فالامر واضح وربما يتوهم سقوط هذا الايراد من جهة تقرير الاستدلال بان الاستصحاب
بالنسبة الى الماء النابت في الزبيب توجيه ان ... ان هذا المحلول من الزبيب في الماء المستنقع فيه كان قبل الاستمساك وذهاب مائيته وجفافه
رطوبة ... بحيث لو غلى صار ... ولم يعلم زوال هذا الوصف والحكم عنه بصيرورته زبيبا مستمسكا فالاصل بقاؤه ولا ينافيه زوال
الاسم لانا لا نتمسك بالاطلاقات والا لم يبق حاجة الى الاستصحاب وهو من الضعف بمكان لان المحلول في الماء وهو النابت في الزبيب
ليس من العنب ... وليس ... الغليان لا في الزبيب ولا بعد استخراجه ممزوجا كل الجزء الذي لا يخرج ... بالماء ... وربما يجاب
عن الاستدلال المذكور بوجه اخر وهو ان استصحاب الحرمة معارض باستصحاب الحل السابق على الغليان وان استصحاب النجاسة معارض
باستصحاب الطهارة السابقة عليه وانه يرجح الثاني بموافقة الشهرة واصالة الاباحة واصالة الطهارة ولا يخفى ضعفه لان كلا من
الاستصحابين الاخيرين وارد على ما في بعض الحواشي ثانيها العمومات المتقدمة الدالة على تحريم العصير عموما او اطلاقا بالغليان والعصير
هو الماء المستخرج من الشيء عينا كان او غيره اصليا كان المستخرج ام عارضيا ابتداء كان الاستخراج او مسبوقا بعمل كالنقع وغيره و
اجيب بان دلالتها موقوفة على شمول العصير لنحوه وانصراف اطلاق الكلام ... وهو ممنوع وقد بالغ صاحب ... في انكار ذلك مدعيا
ان الشرع والعرف واللغة على خلافه وان ما يؤخذ من الزبيب يسمى نقيعا وما يؤخذ من التمر نبيذا كما يظهر ذلك من المصباح والنهاية
والقاموس والمجمع في مادة عصر ونبذ ومما ورد من ان الخمر من خمسة العصير من الكرم والنقيع من الزبيب والنبيذ من التمر الحديث وما
ذكره ... قدس الله سره وان لم يكن ظاهر ... الذي نشاهده في العرف صحة اضافة العصير الى كل من العنب و
الزبيب والتمر والماخوذ من مادة العصر لغة ليس الا ان يكون في الشيء ... يخرج ... كما في العنب والرمان ونحوهما
او شيئا من الخارج كالجامدات المنقعة في الماء مع ان اختصاصها بالاول لغة لا ينفع في مطلب المستدل وان عصير الرطب ... قطعا
فاذا ثبت حرمته بعموم الاخبار ثبت حرمة عصير الزبيب بالاجماع المركب فكيف كان فدعوى الاختصاص شرعا او لغة بعصير العنب
مشكلة لكن دعوى المعهودية في لفظ العصير في الاخبار غير بعيدة ... ارادة العموم منها او الالتزام بالتخصيص المستهجن من جهة خروج
جميع ما يعصر من الثمار سوى عصير العنب فلو لم ندع ظهور العهد في خصوص المعتصر من العنب فلا اظهر من ... ثمرة الكرم والنخل و
بالاضافة في جواب العلامة عن سؤال مهنا بن سنان مقابلة ما يسمى عصيرا بماء الزبيب فيستفاد منه ان اسم العصير بقول مطلق لا يشمل ماء
العنب ... ثالثها الاخبار الخاصة التي منها رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألت عن الزبيب هل يصلح ان يطبخ حتى يخرج طعمه
ثم يؤخذ ذلك فيطبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث ثم يرفع ويشرب منه السنة فقال لا باس ومنها موثقة عمار الساباطي ورواية الفضل
الهاشمي المتقدمات في التنبيه السادس ومنها رواية زيد النرسي عن الصادق ع في الزبيب يدق ويلقى في القدر ويصب عليه الماء فقال
حرام حتى يذهب ثلثاه قلت الزبيب كما هو يلقى في القدر قال هو كذلك سواء اذا ادت الحلاوة الى الماء فقد فسد كلما غلى بنفسه او بالنار
فقد حرم حتى يذهب ثلثاه وربما يؤيد بما تقدم من اخبار منازعة ابليس مع ادم ونوح على نبينا وآله وعليهما السلام من النظر الى وقوع
المنازعة في مطلق ثمر الكرم بل في شجره وخرج ما خرج وبقي الباقي فليكن الحرمة ثابتة في كل ما ثبت فيه نصيب الشيطان واجيب اما عن
رواية علي بن جعفر فبعدم دلالتها على التحريم قولا ولا تقريرا واما عن الموثقتين فبعدم دلالتهما على التحريم الا بالتقرير مع احتمالهما لان
يكون السؤال عن كيفية طبخ الزبيب حتى يبقى على الحلية ولا يصير خمرا بواسطة اختماره بالاجزاء المائية الكائنة فيه وكان هذا المقدار من

الطبخ كان ثابتاً لخاصية نضج الاشربة بل لكان في الثمار الحلوة جميعاً بعد غليانها او عند ذهاب ثلثيها يعتريها الاسكار بسبب
تطاول الزمان وكذا قبل الغليان اذا تطاول الزمان ويؤيد ذلك قوله في ذيل موثقة عمار الثانية وان احببت ان يطول مكثه فروقه
وقوله في رواية الهاشمي المتقدمة ثم تجعل عليه نصف رطل عسل ثم تاخذ مقدار العسل ثم تطبخه حتى تذهب تلك الزيادة وقوله
في ذيلها وهو شراب طيب لا يتغير اذا بقي ان شاء الله تعالى ولعل رواية زيد فهي مع الخلاف فيه فعن الصدوق وشيخه ابن الوليد ان كتابه
موضوع وعن ابن الغضائري ان ذلك من تخليط الصدوق وان الكتاب المذكور رواه ابن ابي عمير عن الشيخ مع انه قد روى عن ابن
ابي عمير واما اخبار منازعة ابليس مع ادم او نوح فظاهرها تحريم الخمر او هي مع العصير كما يظهر من قوله في بعضها فاذا اخذت عصيراً
فاطبخه حتى يذهب ثلثاه وفي بعضها الاخر وقوله فمن هنا طاب الطلاء على الثلث والطلاء على ما في الصحاح ما طبخ من عصير العنب وبالجملة فالروايات
التي استدل بها في هذا المقام منها ما هو ضعيف الدلالة ومنها ما هو ضعيف السند ومنها ما هو جامع للوصفين وليس هنا شهرة
تنفع الحرمة حتى يجبر ضعف اسانيدها وربما يحكى عن العلامة الطباطبائي ره دعوى شهرة القدماء لا الشهرة المطلقة حيث ... فاتفاق
اصحابنا الرواة لاخبار التحريم من نحو الاخبار المتقدمة في خصوص عصير الزبيب بناء على ان مذهبهم يعرف برواياتهم الظاهرة الدلالة
التي اوردوها في كتبهم من غير معارض ظاهر ونظر الى اطلاق كلام قدمائنا ... المتاخرين من ... بناء على
ثبوت محل الكلام ولا يخفى ما في جميع ذلك من التكلف المدفوع بان فقهائنا اعرف بمذاهب القدماء ومع انهم لم ينقلوا القول بالحرمة
عن احد منهم في الكتب الموضوعة لنقل الخلاف نعم حكاه الشهيد ره عن بعض مشايخه ثم قال وهو قول بعض علمائنا ... الظاهر
كلام معظم فقهائنا ... مرحلة بلغ مرتبة الوضوح عند العوام واستمرت عليه سيرة المسلمين لكن في خصوص ما كان ممزوجاً مع غيره في
بعض ما حكي من مسائل مهنا بن سنان عن العلامة ره ما يقول سيدنا الامام في طبخ حب رمان مخلوط بزبيب معتصر مصفى او بعصير
عنب ساعة اعتصاره ثم تحصل له الغليان على النار عادة في الصفا مع اللحم والحوايج هل يكون حراماً او حلالاً افتنا في ذلك
الجواب اما ما فيه عصير العنب فيحرم غليانه اعتباراً بذهاب ثلثيه واما ماء الزبيب فالاقرب اباحته مع انضمامه الى غيره لان الناس في
جميع الازمان والاصقاع يستعملونه من غير انكار احد عليهم انتهى حجة القول الثاني اصالة الحل وعموماته بعد عدم الدليل
على الحرمة وهذا هو القول الفصل تنبيه لا يخفى على من له ادنى تدرب بلوازم الكلام انه بناء على ما اخترناه من عدم نجاسة الزبيب
لا حرمته ... نفس الزبيب اذا القي في شيء من المطبوخات حتى غلى ونضج فلا يحكم بحرمته ولا بنجاسته بالطريق الاولى ...
ماء الزبيب فالوجه هو القول بعدم حرمة الزبيب في الصورة المفروضة لعدم صدق اسم العصير عليه بانفراده بل لا يتحقق الغليان في
باطنه وان بلغ المايع الذي القي فيه من الغليان ما بلغ وعن ... ان بعض من قارب عصرنا الحق ... بعصير الزبيب ... في
الطعام فحكم بحرمته لانه يغلي ماؤه في جوفه ثم تابعه بعض من لم يتمرن في العلم ... من المعاصرين ...
الا ... فقال بعد حكاية هذا الكلام عن المجلسي ... ثم يحكى عن بعض من عاصره انه يقول بنجاسة الطعام ...
ثم قال ... ايضاً ... الزبيب وهو مع ضعفه ... العمومات القطعية ...
مدعاه ... ظاهر ... العصير معلوم ...
بهذه المثابة ولا يحلو الماء بسبب حلاوة العصير ... المنع عن الاحتياط ...
لسهولة الامر ... انتهى وقد عرفت من العلامة ره دعوى ... في ماء الزبيب ولا ريب ان ... بذلك ...
في حكم ماء التمر اذا غلى ولم يذهب ثلثاه فقال في ... المشهور بل كاد ان يكون اجماعاً بل هو اجماع هو القول بحليته فانا لم نقف على قائل
بالتحريم ممن تقدم منا من الاصحاب انتهى ... ما ذكره كلام الشهيد الثاني ره في المقاصد العلية حيث قال ولا يلحق به ... عصير العنب
عصير التمر وغيره اجماعاً ولا الزبيب على اصح القولين انتهى وقال الشيخ الجليل حسين بن عبد الصمد العاملي في شرح الالفية ولا يلحق
به عصير التمر اجماعاً ولا الزبيب على الاصح انتهى وحكى دعوى الاجماع ايضاً عن بعض شراح الوسائل لكن قال صاحب ... وقد عثرنا
التي ... بها القائل بالتحريم ممن تقدم على زمانه ... واختلف القول ... في هذه الاعصار المتاخرة فممن ذهب الى ... شيخنا ابو الحسن
الشيخ سليمان بن عبد الله البحراني والمحدث الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي على ما يظهر من الوسائل انتهى وعن ... منهم ...
نعمان المصري وحكاه بعض المعاصرين عن المحقق ... في شرح المفاتيح وعن الفاضل ... في ... ان ... ذكر انه

كتاب الطهارة

ربما يتوهم وقوع الخلاف في الحكم المذكور من بعض عبارات الاصحاب مثل عبارة الشرايع في كتاب الحدود حيث قال فيه واما التمر اذا غلى
ولم يبلغ حد الاسكار ففي تحريمه تردد والاشبه بقاؤه على التحليل حتى يبلغ الشدة المسكرة ومثل عبارة الدروس حيث قال بعد الحكم
في عصير الزبيب وحكم بتحليل العصير منه واما عصير التمر فقد احله بعض الاصحاب ما لم يسكر وفي رواية عمار اذن ثم اجاب عما في
العبارة الاولى بما ملخصه ان التردد في الحكم لا يستلزم وجود الخلاف فيه بل قد يكون منشأه تعارض الادلة او ضعف المستند كما
او سنده او تعارض احتمالين في ذلك كما هو دأب العلماء في كثير من عباراتهم ثم ايد ذلك بنقل تصريح الرد الذي ذكره في المسالك حيث
قال ويؤيد ما قلنا ما صرح به الفاضل الشيخ احمد بن فهد في المهذب حيث قال كل حكم مستفاد من لفظ عام او مطلق
او من آيات محتملة يجي انه الاشبه لان ما كان مستند الترجيح فيه هو التمسك بالظاهر والاخذ بما يطابق ظاهر المنقول يكون اشبه بالاصول
وفي كل موضع يقول فيه الاشبه بهذا المعنى والاصح ما لا احتمال فيه عنده والتردد ما احتمل الامرين ثم قال بعد ذلك ومن
كان النظر والتردد في المسألة من المصنف فخاصة لدليل اقتضى في نظره ثم اجاب عما في العبارة الثانية بقوله واما عبارة الدروس
فغاية ما يدل عليه هو اسناد التصريح بالحلية الى بعض الاصحاب وهذا لا يستلزم ان بعضا آخر قائل بالتحريم بل الظاهر ان مراده
ان بعض الاصحاب نص على الحلية وصرح بها والبعض الآخر لم يصرح بشيء نفيا ولا اثباتا وهو كذلك فان كثيرا منهم لم يتعرضوا
لذكر ماء التمر المغلي بالكلية ومن ذكره منهم فانما وصفه بالحلية دون التحريم وكيف كان فغاية ما يستفاد من كلامه هنا هو التوقف في الحكم
لرواية عمار المشار اليها في كلامه انتهى ما اردنا نقله من كلامه حجة القول بما لا قال امور الاول الاصل والثاني الآيات الدالة على
ذلك بعمومها كقوله سبحانه خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما
مسفوحا وقوله تعالى يسألونك ماذا احل لهم قل احل لكم الطيبات وامثال ذلك من الآيات خرج ما خرج فيبقى الباقي تحت العموم الثالث
الاخبار مثل قول الصادق ع في صحيحة محمد بن مسلم ليس الحرام الا ما حرم الله تعالى في كتابه ثم قال اقرء هذه الآية قل لا اجد الآية ومثله
اخبار نحو عبد الله السنان وخصوص رواية محمد بن جعفر عن ابيه ع قال قدم على رسول الله ص قوم من اليمن فسألوه عن معالم دينهم فاجابهم
فخرج القوم باجمعهم فلما ساروا مرحلة قال بعضهم لبعض نسينا ان نسأل رسول الله ص عما هو اهم لنا فنزل القوم وبعثوا وفدا لهم
فاتى الوفد رسول الله ص فقال يا رسول الله ان القوم قد بعثوا بنا اليك يسألونك عن النبيذ فقال رسول الله ص وما النبيذ
صفوه لي فقالوا يؤخذ من التمر فينبذ في اناء ثم يصب عليه الماء حتى يمتلي ثم يوقد تحته حتى ينطبخ فاذا انطبخ اخرجوه والقوه في اناء
آخر ثم صبوا عليه ماء آخر ثم يمرس ثم صفوه بثوب ثم يلقى في اناء ثم يصب عليه من عكر ما كان قبله ثم يهدر ويغلي ثم يسكن على عكره
فقال رسول الله ص يا هذا قد اكثرت افيسكر قال نعم قال كل مسكر حرام الحديث فيه دلالة صريحة على عدم الحرمة ما لم يسكر والظاهر
ان الاسكار انما يحصل فيه بعد وضعه بعد القاء العكر فيه وهذه اي غليانه ونشيشه ورواية الفضل بن يسار عن مولينا ابي جعفر ع
قال سألت عن النبيذ فقال حرم الله الخمر بعينها وحرم النبي ص من الاشربة كل مسكر ولم يفرق بين ان يغلي النبيذ بالنار ولم يذهب ثلثاه
وبين ان لا يغلي الى غير ذلك من الاخبار الدالة على ان مناط التحريم هو الاسكار دون الغليان ودعوى حصول السكر ومباديه
لو من شرب كثيره بمجرد الغليان ولو في بعض الامزجة او بعض الاهوية والامكنة ممنوع ومجرد احتمال ذلك لا يوجب الحكم بالتحريم ولا يجب
الفحص والتجربة فيها حجة القول الثاني امور الاول ما حكاه في الحدائق عن الشيخ ابي الحسن انه استدل في العصير التمري والزبيبي
بصحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق ع كل عصير اصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه قال وروى ايضا في الحسن عنه ع
ان العصير اصابته النار فهو حرام وكلتاهما كلي واي صريحتان في العموم فمقتضاهما تحريم الزبيبي والتمري الى ان يثبت كون العصير حقيقة
شرعية او عرفية في عصير العنب خاصة كما ادعاه جماعة وانت خبير بان هذه الدعوى [illegible] امر لها بمستند يعتمد عليه و
استعمالها في هذا المقام مجازا في مجرد عبارتهم ظاهرة في تسميتها عصيرا وهذا الاطلاق لا [illegible] ويبقى عموم النص سالما
لم مع ان رواية زيد النرسي بالنون والراء والسين المهملتين شاهدة به وفي رواية علي بن جعفر عن اخيه اشعار به كما لا يخفى ... ارف
بما سبق الكلام وان لم يدل عليه صريحا انتهى ما حكاه عنه في نوع وجوابه يعلم مما ذكرنا فان المفهوم من العصير انما هو عصير العنب
وان لم يكن حقيقة فيه بخصوصه شرعا او كلمة كل انما هي لافادة العموم بالنسبة الى ما تحت ذلك المعنى المعهود من الافراد وقيل المعهودية
كالقرينة في حمل اللفظ عليه مضافا الى انه لو لم يحمل على المعهود لزم حمله على العموم الشامل لكل معصور من كل فاكهة فيلزم الحكم بحرمة جميع

المحكم بتحقيق ورود الروايت ... في النبيذ وغيره ... در سبب مجمع

ذلك

ذلك وهو مخالف لضرورة الاسلام بل قد اورد عليه صاحب الذخيرة بان ما ذكره من ان لابن سنان روايتين احديهما صحيحة والاخرى
حسنة وان احديهما بلفظ كل والاخرى بلفظ اي لا وجود له في كتب الاخبار والموجود فيها رواية واحدة وهي الاولى الا
انها صحيحة في يب وحسنة في الكافي الثاني ما دل على الامر باغلاء ماء التمر عند صنع النضوح وهو موثقة عمار بن موسى انه
سئل عن النضوح العتيق كيف يصنع حتى يحل قال خذ التمر فاغله حتى يذهب ثلثا ماء التمر وموثقته الاخرى قال سئلته عن النضوح
قال يطبخ التمر حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ثم يمتشطن وفيه ان الظاهر ان الامر باغلائه حتى يذهب ثلثاه انما هو للتحرز عن
صيرورته نجسا بالنشيش والاختمار مع الادوية الممزوجة به لان من المعلوم ان ماء التمر والزبيب اذا لم يذهب ثلثاه ينش ويختمر
ويصير مسكرا فليس ذلك الامر للنجاسة الحاصلة بالغليان مضافا الى ان الموثقتين الموكودتين مخالفتان للشهرة والموهنتين لهما
والاجماعات المنقولة المعتضدة بعدم ظهور الخلاف الا ممن عرفته وهو ليس قادحا في الاجماع الثالث ما روي من ان الصادق
كان عند نسائه فشم رائحة النضوح فقال ما هذا قالوا نجعل فيه الضياح فامر به فاهريق بالبالوعة وفيه اولا ان الضياح
مما اختلف في معناه فقيل انه اللبن الخاثر وعن القاموس ان الضياح ككتان عطر او غسل وعن بعض انه الخمر الممزوج بالماء و
على هذا الاختلاف ليس احتمال ان لا يكون امره باراقة النضوح من جهة نفسه بل من جهة ما اراد ان يجعل فيه وهو الخمر وثانيا ان
الرواية ليس الا من قبيل حكاية الحال فيحتمل ان يكون النضوح الذي امر باراقته مما لم يذهب ثلثا ماء تمره فيغلي واختمر وصار
نجسا وثالثا ان الرواية المذكورة لا تقاوم الاجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة وعدم وجدان الخلاف الموضع الرابع في
ماء الحصرم ولا ريب في حله وان طبخ ولم يذهب ثلثاه لانه الذي يقتضيه الاصل والعمومات من الايات والروايات المتقدمة اذ
قد عرفت اختصاص روايات العصير بماء العنب ومن المعلوم عدم صدق اسم العنب على الحصرم ولم نقف على من نطق بخلاف ذلك و
تامل فيه عدى المحدث الشيخ عبد الله بن الحاج صالح البحراني على ما حكاه في الحدائق من انه كتب في جواب سائل سئله ما القول
في خل العنب انه اطبخ ام لم يطبخ وفي ماء الحصرم اذا غلى وفي الزبيب اذا طبخ مع الطعام ما صورته اقول في هذه المسئلة ثلث مسائل
اما خل العنب فلا باس انه لم يطبخ كالحصرم والزبيب اما الطبخ فعندي فيه تامل والاحتياط في الفتوى والعمل بالاحتياط وفي اجتناب
ذلك للخبر الصحيح اي عصير مسته النار فهو حرام ما لم يذهب ثلثاه والعصير وان كان المشهور اطلاقه على عصير العنب فقط الا ان
الاطلاق على ما ذكرناه محتمل لورود تفسير العصير في الاخبار من انه من الكرم والكرم يطلق على العنب وعلى شجرة فان كان انما يطلق
على الاول فلا كلام وان كان يطلق على الثاني فهذا منه فيكون الدليل متشابها فيشمل الشبهة كل ما اتخذ من الكرم من الحصرم
والزبيب ونحوهما من الغليان وان ظاهر الاصل الاباحة وعدم التحريم الا ان في هذا الاصل كلاما والاحتياط اولى الى ان
قال وبالجملة الدليل على التحريم غير قاطع وكذا التحليل فالاجتناب اولى انتهى والجواب عنه اما اولا فبان المنقول عن جماعة من
اهل اللغة تفسير الكرم بالعنب مقتصرين عليه فيكون مجازا في الشجرة لا يحمل عليها اللفظ الا مع وجود قرينة معينة لها فيكون الصحيح
المذكور ظاهرا في عصير العنب فلا يتعين الرجوع الى اصالة الاحتياط واما ثانيا فبان مقتضى ما ذكره هو اجمال الصحيح المذكور
والمرجع مع الاجمال هو اصل البرائة اذا رجع الشك الى التكليف كما فيما نحن فيه واضعف منه ما ذكره المحقق المذكور هو استشكاله
في غليان الخل ضرورة تخصص الحكم بالعصير المعبر عنه في الاخبار تارة بالعصير واخرى بالطلاء ومعلوم انه لو صار العصير خلا انتفى
الاسم والعنوان المحكوم عليه نعم لو صار دبسا فالظاهر بقاء الحكم مطلقا على ذهاب الثلثين هذا وقد علم من جميع ما ذكرنا ان ما عدى
المسكر والعصير العنبي بعد الغليان وقبل ذهاب ثلثيه طاهر حلال سواء كان مما ذكر في المواضع المذكورة ام لم يذكر كالماء المتخذ
من السفرجل والتفاح وغيرهما من الفواكه وان غلى بنفسها او بالنار نعم لو صار مسكرا ابتداء او بعد الغليان او صار خمرا ونجس ويدل
على ما ذكرنا رواية مولى حريز عن الصادق فقلت له اصنع الاشربة من العسل وغيره وانهم كلفوني صنعتها فاصنعها لهم و
ادفعها اليهم وهي حلال قبل ان تصير مسكرا وفي كشف الغطاء عد من النجاسات العصير العنبي وقال لا الزبيبي ولا التمري ولا
الحصرمي ولا المنسوب الى ما عداها من الفواكه وقال في اخر كلامه والاحوط جري الحكم العنبي في الزبيبي والحصرمي والتمري والبسري
النسبة في شدة الاحتياط والظاهر ان كل متقدم اشد من المتاخر عنه في الحرمة والنجاسة ويحتمل التفاوت بين الخمر وغيره من
غير خطر وغيره انتهى وعندي ان الاحتياط في الزبيبي والتمري لا يخلو عن حسن وفيما عداهما من الموهمات التي لا ينبغي الاعتنا

بما هو ابدا التاسع الفقاع بلا خلاف ظاهر في نجاسته وفي الاطعمة والاشربة من الانتصار انه مما انفردت به الامامية القول بتحريم
الفقاع وانه جار مجرى الخمر في جميع الاحكام من حد شاربها ورد شهادته وفي نجاستها وخالف باقي الفقهاء في ذلك وادلتنا عليه
الاجماع انتهى وقال الشيخ ره في فصل تطهير الثياب والابدان من النجاسات من ط وكل مسكر عندنا حكمه حكم الخمر والحق اصحابنا
الفقاع بذلك انتهى وفي الغنية الفقاع نجس بالاجماع المشار اليه انتهى وفي الحدائق انه نقل العلامة ره في النهاية والمنتهى
اجماع علمائنا على ذلك انتهى وقال بعض المحققين ره بعد الاشارة الى جملة من الاجماعات المنقولة ما نصه والظاهر انهم
ارادوا الاجماع من كل من قال بنجاسة الخمر لا مطلقا انتهى وهو في محله ثم انه يدل على الحكم امور احدها الاجماعات المشار اليها
وثانيها رواية ابي جميلة عن يونس قال الخبر في هشام بن الحكم انه سئل الصادق ع عن الفقاع فقال لا تقربه فانه خمر مجهول فاذا
اصاب ثوبك فاغسله وضعف سندها منجبر بعمل الخلاف والاجماعات المنقولة وثالثها الاخبار المستفيضة الناطقة بكونها
خمر المسلوم لثبوت احكامها له نظرا الى عموم المنزلة او لاختصاصه بالاحكام الشايعة التي من اظهرها النجاسة لكن لا يخفى انه يمكن
المناقشة فيه بان الظاهر اوصاف الخمر بالحرمة كما تقدم في العصير العنبي الان نعم المطلوب هنا بعد القول بالفصل بينهما ما
تمسك به المصنف ره في المعتبر حيث قال ويمكن ان يقال الفقاع خمر فيلحقه احكامها اما انه خمر فلما ذكره علم الهدى ره قال قال
احمد حدثنا عبد الجبار بن محمد الخطابي عن ضمرة قال الغبيراء التي نهى عنها النبي ص هي الفقاع قال وعن ابي هاشم الواسطي الفقاع
نبيذ الشعير فاذا نش فهو خمر وعن زيد بن اسلم الغبيراء التي نهى عنها النبي ص هي الاسكركة وعن ابي موسى ان الاسكركة خمر الحبشة
ومن طريق الاصحاب ما رواه سليمان بن جعفر قال قلت للرضا ع ما تقول في شرب الفقاع فقال هو خمر مجهول وعن الوشاء قال كتبت
اليه يعني الرضا ع اسئله عن الفقاع فقال حرام وهو خمر وعنه ع قال هي خمر استصغرها الناس قال ابن الجنيد ره وتحريمه من جهة تشبيه
ومن جرى ما انه اذا اكثر غير العقل لا يقال الخمر من الستر وهو ستر العقل ولا ستر في الفقاع لانا نقول التسمية ثابتة شرعا والتجوز
على خلاف الاصل فيكون حقيقة في المشترك وهو ما يحرم للنشيش وغليانه واذا ثبت ان الفقاع خمر وقد بينا حكم الخمر فاطلب
حكم الفقاع هناك انتهى كلامه واعترض صاحب المعالم فيما حكي عنه بالحالة على ما ذكره في رد استدلال المصنف على حرمة المسكر
فان صاحب المعالم ره قال هناك ان الظاهر من كلام جماعة من ائمة اللغة ان الخمر حقيقة في المسكر من عصير العنب والعرف ايضا
فاذا ثبت كون اللفظ حقيقة في الجميع اتجه الاستدلال على تعميم الحكم في الكل بما دل على نجاسة الخمر والاشتراك في التحريم لا دلالة
فيه وانما اوجد علاقة صح من اجلها استعمال لفظ الخمر في غير ما هو موضوع له على جهة المجاز انتهى وما ذكره جيد لان اصالة الحقيقة
في الاستعمال انما تسلم فيما لو تميز المعنى الحقيقي من المعنى المجازي ولم يعلم ان ايهما هو المراد لا فيما علم المراد وشك في وصفه ومن الغريب
ما صدر من صاحب ق ره في هذا المقام حيث وجه دعوى الحقيقة في كلام المصنف بان المراد صيرورة الخمر حقيقة شرعية في
مطلق المسكر والفقاع واستند في ذلك الى انه استعمل لفظه في الكتاب العزيز في المعنى الاعم بغير قرينة وعلم من الاخبار المعتبرة
كونه هو المراد وهو من الوهن بمكان فالعمدة من الادلة الثلثة الاول بل الاجماع هنا محقق وهو المعتمد ومعه لا حاجة الى غيره فلا
اشكال في الحكم وانما الاشكال في موضوعه وهو من وجهين احدهما انه من اي شيء يؤخذ والاخر انه بعد تعين ما يتخذ منه حده
ماذا اما الاول ففي تفصيل القول فيه انه يظهر من نقلة اللغة وكذا الفقهاء وفيه الخلاف فقد فسره في الصحاح والقاموس بانه
هذا الذي يشرب وهذا يتضمن الاشارة الى معروفيته وعهديته وفي الانتصار قال ابو هاشم الواسطي الفقاع نبيذ الشعير فاذا
نش فهو خمر وقال زيد بن اسلم الغبيراء التي نهى عنها رسول الله ص هو الاسكركة خمر الحبشة وفي الانتصار عن زيد بن اسلم ايضا ان
هذا الاسم يخص الفقاع يعني الاسكركة انتهى وفسر الاسكركة في مجمع البحرين بانه ما يتخذ من الذرة ونقل عن الجوهري انه خمر
الحبشة وفسر الغبيراء ايضا بانه نوع من الشراب يتخذه الحبش من الذرة فيحصل من مقالتي زيد بن اسلم ومقالة صاحب المجمع ان الفقاع
ما يتخذ من الذرة على خلاف ما قاله ابو هاشم من انه ما يتخذ من الشعير وحكي عن الشهيد ره في المسائل المقداديات ان الفقاع كان
قديما يتخذ من الشعير وكان الان يتخذ من الزبيب ايضا ويحصل منهما تان الخاصتان ايضا يعني النشيش والفوران وروي في الانتصار
مسندا من طرق العامة الى ام حبيبة زوجة النبي ص ان اناسا من اهل اليمن قدموا على رسول الله ص ليعلمهم الصلوة والسنن والفرائض
فقالوا يا رسول الله ص ان لنا شرابا نعمله من القمح والشعير فقال الغبيراء قالوا نعم قال ص لا تطعموها قالوا فانهم لا يدعونه فقال ص من

لم يذكر فاضربوا عنقه ويعلم من هذه الرواية انه يعمل من القمح كما يعمل من الشعير وهو مخالف لما نقلناه من الاقوال الثلثة بل حكى عن
سؤال مهنا بن سنان انه كتب الى العلامة ره ما يقول مولينا في الفقاع الذي حرمه الاصحاب ما هو وما حده فان اهل بلاد الشام يعملونه
من الشعير ومن الزبيب ومن الرمان ومن السكر ومن الدبس ويسمون الجميع فقاعا فهل يحرم الجميع ام الذي يعمل من الشعير خاصة انتهى
وفي ترجمة القاموس ما معناه ان الفقاع كرمان الشراب الذي يعمله بياع الاشربة في الاسواق مطلقا ويعمل من الحبوب والفواكه
وغيرها ويسمى فقاعا لظهور الفواقع عليه انتهى وكانه بيان لما اشار اليه في القاموس بقوله هذا الذي يشرب ومن هذا الاختلاف
يشكل الحكم بالحرمة والنجاسة في غير ما هو القدر المتيقن الذي هو المتفق عليه فيما بين المتعرضين للتفسير فما عن المقدس حكى عن بعضهم
انه لم يتعين الى يومنا هذا او يظهر من المحقق الثاني ره في جامع المقاصد ان وجه التفصي عن الاشكال المذكور هو الرجوع
الى العرف فيما لم يعلم المادة التي اخذ منها قال ره والفقاع المراد به المتخذ من ماء الشعير كما ذكره المرتضى رض في الانتصار لكن
ما يوجد في اسواق اهل السنة يحكم بنجاسته اذا لم يعلم اصله عملا باطلاق التسمية انتهى فان ظاهره ان كون المتخذ من الشعير فقاعا
مسلم عنده وان ما لم يعلم اتخاذه من الشعير او غيره يحكم بنجاسته عملا باطلاق الاسم ومقتضاه انه لو علم اتخاذه من غير الشعير لم
يحكم بنجاسته وان اطلق عليه الاسم وظاهر الشهيد في البيان بعطف ما زاد على ذلك في سوانه مع العلم باتخاذه من غيره يحكم بنجاسته بمجرد اطلاق
الاسم نعم لو علم بانتفاء الاسم لم يحكم بالنجاسة قال ره ان الاصل فيه ان يتخذ من ماء الشعير كما ذكره المرتضى رض في الانتصار لكن
لما كان النهي عنه معلقا على التسمية ثبت له ذلك سواء عمل منه ام من غيره فما يوجد في اسواق اهل الخلاف مما يسمى فقاعا يحكم
بتحريمه تبعا للاسم الا ان يعلم انتفاؤه قطعا انتهى وهذان الكلامان وان اختلفا بالوجه الذي اشرنا اليه الا ان الظاهر انهما متفقان
في ان الفقاع موضوع لمعنى كلي كما يكشف عنه قول المحقق الثاني ره المراد المتخذ من الشعير حيث عبّر بالمراد دون الموضوع له وقابله
بان ما لم يعلم اصله مما يسمى بهذا الاسم يحكم عليه بالنجاسة فيعلم من ذلك انه يطلق على غير المتخذ من الشعير ايضا ولو في العرف المتأخر
الذي لم يعلم كونه مستحدثا واوضح منه عبارة البيان حيث قال ان الاصل فيه ان يتخذ من ماء الشعير اذ لم يرد ان الاصل في وضع اللفظ
ذلك وانما اراد ان المقرر الاصلي في صنعه في الخارج ذلك ولهذا عمم المسمى بعد ذلك بالنسبة الى ما عمل من الشعير او غيره مما ذكرنا
اورد عليهما في الجواهر بان اطلاق التسمية بعد فرض تحقق الفرد بين الفاسد والنجس لا ينبغي ان تبنى مستصحب الطهارة بل وكذا خصوص
الفقاع اذ هو من مشتبه الموضوع ح واصالة الحقيقة بعد تسليم جريانها هنا لا مدخلية لها فيما نحن فيه انتهى والظاهر ان ذلك المعنى
الكلي عندهما خصوصا الشهيد الثاني ره هو ما يحصل فيه النشيش والغليان كما ينبئ عنه ما حكي عن روض الجنان حيث قال ان
الاصل في الفقاع ان يتخذ من ماء الشعير كما ذكره في الانتصار لكن لما ورد النهي معلقا على التسمية ثبت له ذلك سواء عمل منه ام من غيره
اذ الحصل فيه خاصته وهو النشيش انتهى ونحوه عن الروضة والمراد بالاصل في عبارتهم هو المقرر اولا ولو في الغالب فح يؤول الى ما
حكاه في الجواهر عن مقدا رسالة الشهيد ره من انه كان قديما يتخذ من الشعير غالبا ويصنع حتى يحصل فيه النشيش والقفزان و
كانه الان يتخذ من الزبيب ويحصل فيه هاتان الخاصتان فيتجه عليه ما اورده على الشهيد ره بقوله ربما استشكل ح جريان حكم الفقاع
عليه من حيث الفقاعية بعدم تناول الطلاق الادلة وعدم انصرافه اليه بعد فرض اعتياد غيره سابقا نعم قد يحكم بنجاسته بناء
على ما قدمناه في العصير والتسمية بعد العلم بالحدوث لا يجدي ودعوى انها كاشفة عن وضع اللفظ للقدر المشترك قديما فلا يبعد
عدم وجود هذا الفرد في ذلك الزمان لا شاهد عليها بل قد يجري هذا الاشكال ايضا في المشكوك في وجوده في ذلك الزمان للشك في
تناول الاطلاق له ح بل اصالة تأخر الحادث تقتضي بعدم وجوده فيه والتمسك في وجوده سابقا بوجوه الاستصحاب الجعلي القهقرى او الاستصحاب
المعكوس كالتمسك بصحة الاطلاق لا حقا فيه وفي معلوم الحدوث سابقا وثبته عليه باصالة الحقيقة مضمومة الى عدم الاشتراك والنقل لا
محصل يعتبر لها في اثبات ما نحن فيه انتهى واما ما اورده ره وان كان متجها الا ان ما ذكره من انه قد يحكم بنجاسته بناء على ما قدمناه في
العصير الظاهر انه اراد بان الكثير منه مسكر ولو في بعض الاهوية والامزجة لا يخلو عن الضعف لان المدار في الفقاع ليس على الاسكار
بل ليس فيه المسكر كما يدل عليه تخصيصهم له بالذكر بعد ذكر المسكر المائع بالاصالة كما ستعرف الحال انشاء الله كما ان التمسك
باصالة تأخر الحادث ليس في محله لانها من الاصول المثبتة واما ما اورده او لا على المحقق الثاني ره وعلى الشهيد الثاني ره في كلامه
المحكي عن روض الجنان المتقدم ذكره من ان اطلاق التسمية بعد فرض تحقق الفرد بين الطاهر والنجس لا يجدي في تنجيس مستصحب النجاة

كتاب الطهارة

فهو وان كان واردا على المحقق الثاني ره الا انه غير وارد على الشهيد الثاني ره لانه صرح بانه مع اطلاق اسم الفقاع
على شيء يحكم عليه بالنجاسة سواء علم كونه متخذا من الشعير ام لم يعلم وح كيف يجعل الفقاع فردان حلال وحرام فتدبر واما
الثاني فبيانه انه بعد ما ذكر في الحدائق ان المفهوم من كلام الاصحاب ان الحكم بالتحريم والنجاسة تابع للاسم فحيثما صدق الاسم
تعلق به الاحكام قال المفهوم من الاخبار ان الفقاع على قسمين منه حلال طاهر وهو ما لم يحصل فيه الغليان والنشيش ايام
نبذه ومنه ما هو حرام نجس وهو ما يحصل فيه الغليان والى ذلك اشار ابن الجنيد ره فيما نقله عنه في المعتبر فيما قدمناه من
عبارته وجملة من الاصحاب قد عدوا كلام ابن الجنيد ره خلافا في المسئلة حيث ان ظاهرهم القول بالتحريم مطلقا والحق في المسئلة
هو مذهب ابن الجنيد ره وعليه يدل صحيحة ابن ابي عمير عن مرازم قال كان يعمل لابي الحسن ع الفقاع في منزله قال ابن ابي عمير و
لم يعمل فقاع يغلي ورواية عثمان بن عيسى قال كتب عبد الله بن محمد الرازي الى ابي جعفر ع ان رايت ان تفسر لي الفقاع فانه
قد اشتبه علينا امكروه هو بعد غليانه ام قبله فكتب لا تقرب الفقاع الا ما لم يضر انيته او كان جديدا فاعاد الكتاب اليه اني
كتبت اسئل عن الفقاع ما لم يغل فاتاني ان اشربه في اناء جديد او غير ضار ولم اعرف حد الضراوة والجديد وسئل ان يفسر
ذلك له وهل يجوز شرب ما يعمل في الغضارة والزجاج والخشب ونحوه من الاواني فكتب يفعل الفقاع في الزجاج وفي الفخار
الجديد الى قدر ثلث عملات ثم لا يعيد منه بعد ثلث عملات الا في اناء جديد والخشب مثل ذلك والمستفاد منهما ان الفقاع
الذي يتعلق به التحريم وخرجت الاخبار بالمنع عنه وانه خمر هو الذي يغلي وغليانه عبارة عن هيجانه واغتلامه وان من الفقاع
ما لا يكون كذلك وهو حلال وح فاطلاق اصحابنا القول بالتحريم وجعلهم التحريم دائرا مدار صدق اسم الفقاع ليس في محله انتهى
واعترضه في الجواهر تبعا لشيخه بان تسمية ما جعله حلالا وهو ما لم يغل باسم الفقاع حقيقة لاعتبار النشيش والفوران في تفسيره مفهوما
وعلى هذا فالتسمية لا تنفك من النشيش والفوران ويؤيده ما في القاموس من انه سمي بذلك لما يرتفع في راسه من الزبد
وما في كتاب الاطعمة من الروضة من قوله وهو ما اتخذ من الزبيب والشعير حتى وجد فيه النشيش والحركة او اطلق عليه عرفا ما لم
يعلم انتفاء خاصيته انتهى وما عرفت حكايته عن مقداديات الشهيد ره وكذا ما عرفته من روض الجنان وكذا ما عرفته عن المحقق
الثاني ره وعن ذلك نظر الى انه مع عدم الاعتبار بالمادة من حيث لزوم كونها من الشعير او غيره لا بد من تقدم الاسم بالوصف
وليس المعهود المصرح به سوى النشيش والغليان ومن هنا انتطرق الاشكال الى ما ذكره صاحب ق ره من جهة اخرى ايضا وهي انه
يدور الحرمة مدار الاسم ضرورة ان الاسم عند اهل العرف لا بد له من معيار راجع الى المعنى اذ الاسم لا بد له من مدلول يوجد
فيوجب اطلاق الاسم ويرد عليه ايضا في تمسكه بالرواية الثانية اولا انها ضعيفة السند وثانيا انها لا تدل على ان الحرام هو الذي
غلى والحلال هو الذي لم يغل كما هو صريح مدعى صاحب ق ره ضرورة ان السائل سال عن تعيين ان المكروه هو الذي غلى
ام هو الذي لم يغل فاجابه بما حاصله بعد ضم الجواب عن السؤال الثاني اليه بالنهي عن عمله في غير الاناء المجدد لذلك الشراب وهو
الذي تكرر فيه العمل زيادة على ثلث مرات ولم يتعرض لكونه غلى ام لم يغل بل اطلاق الجوابين في مقابل السؤال عن كون المحرم
هو الذي غلى او غيره والاعراض عن التعيين من تلك الجهة يعطي ان لا فرق بين القسمين فهو مخالف لمقصوده ره بل مخالف
للاجماع والاظهر انه عدل عن تطبيق الجواب على السؤال لمكان التقية وكون المكاتبة في معرض الوقوع في ايدي المخالفين و
غاية ما يمكن توجيه كلام صاحب ق ره به على وجه يتضمن اتساق بعض الفقرات ببعض هو ان يق ان المراد بقوله ع اشربه في اناء
جديد هو انك اشربه في اناء مجدد لذلك الفقاع غير مسبوق بعمل الفقاع فيه ولذلك قال في الجواب عن السؤال بعمل الفقاع
في الزجاج وفي الفخار الجديد الى قدر ثلث عملات آه ولذلك ايضا اضرب عنه الى غير الضاري والمراد بالضاري هو المتعود بعمل
الفقاع فيه نظرا الى ان اصل الضراوة التعود والى انه قال في مجمع البحرين في تفسير الحديث الذي نهي فيه عن الشرب في الاناء الضاري
هو الذي يضري بالخمر وعود بها فاذا جعل فيه العصير صار مسكرا انتهى فيق هنا ان المراد بالضاري المتعود بعمل الفقاع فيه نظرا
الى انه اذا تكرر فيه العمل بحيث تعود به فعند عمله يستلزم النشيش والغليان كما ان الاناء المتعود بالخمر يستلزم صيرورة العصير
المجعول فيه خمرا ووجه صحة هذا التفسير مع ان المذكور في عبارة المجمع هو المتعود بالخمر وهو مغاير للمتعود بالفقاع هو ان ما في المجمع
ليس مبنيا على الوضع لخصوصه بل هو مبني على انطباق المعنى الكلي الموضوع عليه ويحصل الانطباق فيما نحن فيه على الوجه الذي بيناه

والحا

ولكنك خبير بانه لا يخلو من النظر لانه ان كان المراد بما لا تثار الصادي هو المتعوب بعمل الفقاع المحرم فهو الذي [illegible]
امكن تسليم الاستلزام فيه الا ان دلالة اللفظ عليه ممنوع ان فرض العلم بان ظاهر مساق الكلام هو غير ما [illegible]
هو المتعود بعمل الفقاع الذي لم يبلغ حد الغليان فالاستلزام فيه ممنوع تماماً وقع في كلام بعض المحققين [illegible]
كلام صاحب الحدائق قدّس سرّه بصحيحة علي بن يقطين في شرب الفقاع الذي يعمل في السوق ولا يدري كيف يعمل ولا متى عمل ايحل ان [illegible]
لا الحمره وجه التأييد به كما صرح به هو ان ظاهر قوله ولا متى عمل ان الحرام منه ما يبقى حتى يحصل له فوران انتهى [illegible]
الا انه يتوقف على خارجيته من المختصات بتحريمه في الفوران والا كان من المحتمل ان يكون مرتبة الحرمة غير صحيحة [illegible]
عليه او حصول المرتبة او العفونة كما مثل الاخير وبما ذكرنا ظهر ان استعمال الفقاع فيما لم يبلغ حد النشيش والغليان مجاز [illegible]
الجواهر ولا مجال لتوهم التمسك باصالة الحقيقة بعد وقوع اطلاق الاسم في بعض الاخبار لان اصل الحقيقة انما [illegible]
الحقيقة من المعنى المجازي لم يعلم المراد لا فيما علم المراد ولم يعلم انه على وجه الحقيقة او المجاز كما ظهر ابن الجنيد [illegible]
ونعم في كلامه الذي تقدم حكم صاحب الحدائق قدّس سرّه فيه بان جملة من الاصحاب [illegible] الكلام [illegible] كما احكاه [illegible]
عن ابي هاشم الواسطي من ان الفقاع نبيذ الشعير فاذا نش فهو خمر [illegible] الفقاع [illegible] الحاصل مجموع [illegible]
الفقاع وان بلوغه الى حد الكمال المحكوم عليه باحكام الخمر انما هو بحصول النشيش منه وقد عرفت [illegible] التسمية [illegible]
الغطاء انه يعتبر فيه ان يوضع في محل حتى يحدث فيه فوران ونشيش واما ما في حاشية [illegible]
الغليان دون الاسكار [illegible] بشرح المفاتيح من ان نجاسته وان لم يكن مسكراً [illegible] تعليق الحكم على [illegible]
الخمر عليه منوطاً بالغليان انتهى فيها ما ذكروه في الملزوم واللازم وليسا مبنيين على [illegible] الكلام [illegible]
وهو انه هل يعتبر في حرمته ونجاسته الاسكار لعلة او لا فيقول الوجه عدم اعتباره وهو ظاهر اطلاق [illegible] نصوص [illegible]
الاجماعات خصوصاً مع عطفه على المسكر في جملة منها ففي الوسائل عن محمد بن يعقوب عن [illegible] عن محمد بن عبد [illegible]
علي الوشاء عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال كل مسكر حرام وكل مخمر حرام والفقاع حرام والوجه في ذلك [illegible] يقتضي بالمغايرة [illegible]
مع كون المقام خصوصاً بحيث لو لم يحكم بالمغايرة لزم كونه من عطف الخاص على العام وذلك لكون ذكر العام مغنياً عن ذكر الخاص
وابن حمزة في الوسيلة قد عده من النجاسات الخمر وكل شراب مسكر والفقاع وفي الغنية كل شراب مسكر نجس والفقاع نجس بالاجماع
بل صرح في مجمع البحرين بانه شيء يتخذ من ماء الشعير وليس بمسكر لكن ورد النهي عنه انتهى وفي كشف الغطاء انه شراب يتخذ [illegible] مسكر
متخذ من الشعير غالباً وعن تحفة الطب انه من الانبذة ولا يسكر هذا ولكن قال بعض المحققين [illegible] الاشارة الى جميع ما ذكرناه [illegible]
الانصاف ان ظاهر الاخبار الدالة على انها خمر او بمنزلتها اعتبار الاسكار [illegible] الخطاب [illegible] ان الله لم يحرم الخمر لاسمها وانما
حرمها لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر الا ان يلتزم بانه يحصل منه فتور وان لا يبلغ حد السكر انتهى وفيه انه [illegible] خمر
حقيقة من المسلمات الواضحة عند كل من راجع كلمات اهل اللغة والفقهاء [illegible] ان اطلاق اسم الخمر عليه وحمله عليه انما هو من
باب التنزيل والتشبيه ولا ظهر في كلمات المبلغين لاحكام الله سبحانه وكون وجه الشبه هو الحكم الشرعي بل ما هو اظهر افراده اعني الحرمة
وادخال النجاسة في وجه الشبه انما هو من جهة التصريح بالامر بالغسل في بعض الاخبار اعني رواية ابي جميلة المتقدمة لقوله فاذا اصاب
ثوبك فاغسله واما تأكيد المدعى بما دل على ان الله لم يحرم الخمر لاسمها فلا يخفى انه ليس في محله لان مساق الحديث المذكور انما هو بيان
ان كل ما فيه الاسكار فهو حرام لا لبيان ان كل ما هو محرم لا بد وان يكون مسكراً والذي يصلح تأكيداً للدعوى انما هو الثاني دون
الاول واما ما استدركه اخيراً بقوله الا ان يلتزم الخ ففيه ان الفتور اذا فرض عدم بلوغه حد السكر لا يصلح عده من الاوصاف الظاهرة
اذ لا اشتراك بينه وبين السكر الا في الجنس فلا يكون مساوياً بالغيرة من الاوصاف مع ان جعل وجه الشبه عبارة عن الحكم الشرعي يعني
عن ارتكاب مثل ذلك التكلف وقد علم مما قدمناه انه ليس منه ماء الشعير الذي يستعمله الاطباء في علاج الامراض الناشئة من الحرارة
واليبوسة لعدم وجود خاصيتي الفقاع اعني النشيش والفوران بنفسه فيه ثم انك اذا تأملت في مطاوي كلماتنا السابقة تعلمت ان
المتيقن الذي تنصرف اليه الادلة انما هو المتخذ من الشعير لكونه المعهود المتعارف في ذلك الزمان وفي غيره على اشكال لا بأس وحسن [illegible]
عن خفي على كل ذي حجى فيظهر من ذلك التوقف في نجاسة الفقاع لا [illegible] الحكم بنجاسته مشهور بين الاصحاب [illegible]

حينئذ نعم لو ثبت اطلاق الخمر عليه حقيقة كما ادعاه المصنف في المعتبر كان حكمه حكم الخمر وقد تقدم الكلام فيه انتهى واشار بذيل الكلام الى ما ذكره في المدارك من رد الاستدلال على نجاستها باطلاق اسم الخمر عليها بان الاطلاق اعم من الحقيقة قلت ما ذكره وان كان لا بأس به على مذاقه الا ان ما قلنا بانجبار الاخبار الضعيفة بالشهرة صح لنا الاستدلال بتلك الرواية التي حكم هو بضعفها قوله العاشر الكافر لا اشكال في نجاسة من عدا اليهود والنصارى من الكفار وقد نقل المصنف في المعتبر على ما نقل عنه كغيره اتفاق الاصحاب على نجاستها لما قام عليه الاجماع المحصل فلا كلام في ذلك واما الكلام في اليهود والنصارى فان المعروف المشهور نجاستهم بل ادعى عليها علم الهدى والشيخ وابن ادريس الاجماع ونقل عن ابن الجنيد ره في احد كلاميه ان الاجتناب اولى وفي كلامه الآخر ان الاجتناب احوط وعن ابن عقيل ره القول بعدم نجاسة اسئارهم وعن المفيد ره في المسائل الغرية القول بالكراهة وعن الشيخ في النهاية مثل هذا لانه قال فيها يكره للانسان ان يدعو احدا من الكفار الى طعامه فياكل معه فان دعاه فليأمره بغسل يديه ثم يأكل معه انتهى احتج القائلون بالنجاسة بامور الاول قوله تعالى انما المشركون نجس وفي المدارك في تقريب الاستدلال به عن المعتبر ان الاضمار خلاف الاصل والاخبار عن الذات بالمصادر شايع اذا كثرت معانيها في الذات كما يقال رجل عدل واعترض في آب بان النجس لغة المستقذر فيتناول الطهر وفي تفسير الآية يعني لكل مستقذر نجس المستقذر ولا يعلم النجس بالمعنى المصطلح عليه عند الفقهاء ووجب حمل اللفظ على الحقيقة اللغوية عند انتفاء المعنى الشرعي وهو غير ثابت هنا انتهى ان المراد بالنجس المعنى المصطلح عليه عند الفقهاء لكن اللازم منه للشيء نسبة المشرك خاصة وهو اخص من المدعى اذ من المعلوم ان من افراد الكافر ما ليس بمشرك قطعا فلا يصلح لاثبات الحكم على جميع العموم وقد وقع في كلام من تأخر عنه ما يكون جوابا عن الاعتراضين اما عن الاول فهو ما ذكره بعض المحققين من ان التامل في كون المراد بالنجس هو المعنى الشرعي في غير محله اما لان النجاسات الشرعية هي القذارة الموجودة في الاشياء في نظر الشارع فلم ينقل عن معناها اللغوي وانما الدعوى ثبوت الحقيقة الشرعية واما لوجود القرينة على ارادة المعنى الشرعي وهي حرمة قربهم من المسجد الحرام اذ لا يجب تنزيه المساجد عن غير النجس الشرعي اجماعا هذا وعن الثاني فهو ما حكي عن الفاضل الاصبهاني في شرح الروضة من التصريح بشمول المشرك الذي شيوع الاطلاق عليه متشهد بما حكاه النووي في التحرير من ان المشرك يطلق على كل كافر من عابد صنم ويهودي ونصراني ومجوسي وزنديق وغيرهم وقد ايد بعضهم نسبة الاشراك الى اليهود والنصارى في قوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله الى ان قال تعالى سبحانه عما يشركون ولكن بعد ذلك كله قال بعض المحققين ره ان الانصاف ان الظاهر من المشركين خصوص المعهودين تحت الخطاب الممنوعين عن دخول المسجد الحرام فلا يعم كل مشرك فضلا عن غيره من جهة تعليق الحكم على الوصف او من جهة دعوى عدم القول بالفصل الثاني قوله تعالى كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون حكي عن المصنف في المعتبر انه تمسك به ثم قال لا يقال الرجس العذاب رجوعا الى اهل التفسير لانا نقول حقيقة اللفظ يعطي ما ذكرناه فلا يستند الى مفسر برأيه ولان الاسم رجس لما يكره فهو يقع على موارده بالتواطي فيحمل على الجميع عملا بالاطلاق واعترض عليه بان الرجس لغة يجيء لمعان منها القذر والعمل المؤدي الى العذاب والشك والعقاب والغضب والظاهر ان اطلاقه عليها على سبيل الاشتراك اللفظي فيكون مجملا محتاجا في تعيين المعنى المراد الى القرينة على ان المتبادر من سوق الآية ارادة الغضب او العذاب كما ذكره اكثر المفسرين وقوله ان الرجس اسم لما يكره فهو يقع على موارده بالتواطي فيحمل على الجميع عملا بالاطلاق غير جيد اما اولا فلان اطلاق اسم الرجس على ما يكره لم يذكره احد ممن وصل الينا كلامه من اهل اللغة ولا نقله احد من اهل التفسير فلا يمكن التعلق به واما ثانيا فلان اطلاقه على ما يكره لا يقتضي وجوب حمله على جميع موارده التي يقع عليها اللفظ بطريق التواطي لانتفاء ما يدل على العموم الثالث الاجماعات المنقولة وحجية الاستناد اليها مع انه لا ينافيها حكاية الخلاف في المسئلة اذ لم يحك الا عمن عرفت ولا ضير في ذلك لانه علله بظهور اولوية الاجتناب او احوطيته في خلافه وجوبا مع ان المجمعين لم يعتدوا بمخالفة لانه يقول بالقياس ويعتني بما يوافق مذاهب العامة واما ابن ابي عقيل فمصيره الى طهارة اسئارهم تمام ما يراه من عدم انفعال الماء القليل بالنجاسة واما المفيد ره في الغرية فقد استظهر ارادته الكراهة الحرمة او عدل عنها الى ما هو المعمول بين اتباعه عنه هذا القول في كتبهم وادعوا الاجماع على النجاسة واما الشيخ ره في النهاية فقد قيل ان ابن ادريس ره حمل كلامه فيها على انه اورد ايرادا [illegible] ذكرها هنا لتمهيد الحكاية والرواية لما هو في بعض الاخبار وقال المصنف في كتاب الاطعمة والاشربة [illegible]

النهاية بعد ذكر قول الشيخ في النهاية يكره ان يدعو الانسان احدا من الكفار الى طعامه فيأكل معه فان دعاه فليأمره بغسل يديه
ثم يأكل معه ان شاء ما نصه مراده القذارة في الغسل [illegible] النجاسات فلا معنى للغسل
بل مقصوده ان تلك النجاسة [illegible] على ان الخبر [illegible] واكلهم [illegible] الا استعمالهم [illegible] التي يعرض
من ملاقاة النجاسات العينية [illegible] القاسم قال سألت ابا عبد الله عن مؤاكلة اليهودي والنصراني
فقال لا بأس اذا كان من طعامك وسألته عن مؤاكلة المجوسي فقال اذا توضأ فلا بأس [illegible] غسل اليد انتهى [illegible]
[illegible] الباقي المذكورة باسطر [illegible] مؤاكلة
[illegible] بالماء [illegible] طعام [illegible] الكفار [illegible]
[illegible] الطعام [illegible] جواز استعمال الحبوب [illegible] مما لا يقبل النجاسة وان باشره
[illegible] الرابع الاخبار الدالة [illegible] كصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع انه سئل عن رجل اشترى ثوبا من السوق للبس لا يدري
لمن كان هل يصلح الصلاة فيه قال ان اشتراه من مسلم فليصل فيه وان اشتراه من نصراني فلا يصل فيه حتى يغسله وصحيحة محمد بن
مسلم قال سألت ابا جعفر ع عن آنية اهل الذمة والمجوس فقال لا تأكلوا في آنيتهم ولا من طعامهم الذي يطبخون ولا في آنيتهم
التي يشربون فيها الخمر وحسنة سعيد الاعرج انه سأل ابا عبد الله ع عن سؤر اليهودي والنصراني أيؤكل او يشرب قال لا ورواية
ابن مسلم عن رجل صافح مجوسيا قال يغسل يده ولا يتوضأ ورواية ابي بصير في مصافحة اليهودي والنصراني قال من وراء الثياب
فان صافحك بيده فاغسل يدك ورواية علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن النصراني يغتسل مع المسلم في الحمام قال اذا علم انه
نصراني اغتسل بغير ماء الحمام الا ان يغتسل وحده على الحوض فيغسله ثم يغتسل احتج القائلون بالطهارة بوجوه الاول الاصل
فان النجاسة انما تستفاد بتوقيف الشارع ومع انتفائه تكون الطهارة ثابتة بالاصل وينتفي وجوب الاجتناب باصالة البراءة
الثاني قوله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم فانه شامل لما باشروه وغيره وتخصيصه بالحبوب ونحوها مخالف للظاهر لاندراجها
في الطيبات وكان ما بعده وهو طعامكم حل لهم شامل للجميع قطعا ولانتفاء الفائدة في تخصيص اهل الكتاب بالذكر عن سائر الكفار
الثالث الاخبار ومن ذلك صحيحة العيص بن القاسم انه سأل ابا عبد الله ع عن مؤاكلة اليهودي والنصراني فقال لا بأس اذا كان من
طعامك وسألته عن مؤاكلة المجوسي فقال اذا توضأ فلا بأس وصحيحة ابراهيم بن ابي محمود قال قلت للرضا ع الجارية النصرانية تخدمك و
انت تعلم انها نصرانية لا تتوضأ ولا تغتسل من جنابة قال لا بأس تغسل يديها قال بعض المحققين ان هذه الرواية ظاهرة في الطهارة
مؤول [illegible] كما لا يخفى ثم قال وابلغ منها من حيث التقرير صحيحة [illegible] اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير
ثم يرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال ابو عبد الله ع صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه فلا
بأس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه وصحيحة علي بن جعفر انه سأل اخاه موسى ع عن اليهودي والنصراني يدخل يده في الماء أيتوضأ منه للصلاة
قال لا الا ان يضطر اليه وصحيحة ابن ابي محمود عن مولينا ابي الحسن الرضا ع الخياط والقصار يكون يهوديا او نصرانيا وانت تعلم انه يبول
ولا يتوضأ ما تقول في عمله قال لا بأس وصحيحة ابن مسلم لا تأكل في آنيتهم اذا كانوا يأكلون فيها الميتة والدم ولحم الخنزير ولا يخفى ان الاصل
يندفع بالدليل وستعرف قيام الدليل على النجاسة وعدم نهوض ما يدل على الطهارة في مقابلته واما الآية الكريمة فقد يجاب عنها
بورود الاخبار المعتبرة بارادة العدس والبقول والحبوب من الطعام فيها كصحيحة هشام في قول الله تعالى طعامهم حل لكم فقال العدس والحمص
وارتكاب خلاف الظاهر بحكم الاخبار المعتبرة لا ندرة وقد يجاب ايضا بما [illegible] عن المصباح المنير انه اذا اطلق اهل
الحجاز الطعام عنوا به البر خاصة وما عن الحربي ان الطعام اسم لما يؤكل وقد غلب على البر وعن ابن الاثير عن الخليل ان الغالب في كلام العرب
انه البر خاصة [illegible] هذا المعنى [illegible] ويشهد له حديث ابي سعيد كنا نخرج صدقة الفطر على عهد رسول الله ص صاعا من
طعام او صاعا من شعير لكن قد يورد على هذا الجواب بانه ينافي اضافة الطعام الى الذين اوتوا الكتاب [illegible] حل الطعام [illegible]
فيما اشير اليه من الاخبار من العدس والبقل وغيرهما مما طلبوا من موسى ع ان يدعو ربه ان يخرج لهم مما تنبت الارض من العدس والبقل [illegible]
في الجواب انهم بعد ارادة [illegible] المنزل عليهم كالمن والسلوى [illegible] الارض لهم من العدس والفوم ونحوها [illegible]
والاضافة في غاية اللطافة والوضوح هذا ولقائل ان يقول ان الآية الكريمة [illegible] من قبيل المجمل [illegible]

[illegible] على [illegible]

كالاخبار المتقدمة على الكراهة ويؤيده الثالث مضافا [illegible] قال سألت ابا الحسن ع عن الصلاة في الثوب مثل ما في صحيح علي
بن جعفر المتقدمة ويدل عليه صريحا خصوص صحيح اسمعيل بن جابر قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في طعام اهل الكتاب فقال لا
تأكله ثم سكت هنيئة ثم قال لا تأكله ثم سكت هنيئة ثم قال لا تأكله ولا تتركه تقول انه حرام ولكن تتركه تتنزه عنه ان في آنيتهم الخمر ولحم الخنزير في
ربما كان في هذه الرواية اشعار بان النهي عن مباشرتهم للنجاسة العرضية فتامل انتهى ويظهر من هذا الكلام التوقف بل الميل الى
الحمل على الكراهة وقال بعض المحققين ره بعد ذكر الاخبار التي احتجوا بها على الطهارة وهذه الروايات كما ترى ظاهرة الدلالة
على الطهارة فاما ان تجعلها قرينة على حمل الاخبار الاولة يعني الاخبار الناهية على الكراهة من جهة عدم خلوهم غالبا عن النجاسات العرضية
لمواظبتهم على اكل لحم الميتة ولحم الخنزير وشرب الخمر وعدم التوقي عن النجاسات الا ان المانع من حمل الحمل امران احدهما موافقة هذه الاخبار
لمذهب العامة الذين جعل الرشد في خلافهم وامر العباد بالرجوع اليهم عند التحير للاخذ بخلاف ما يفتون لان اكثرهم كان الائمة في استفتائهم
مداراة كما قيل شاوروهن وخالفوهن وقرب احتمال ورودها تقية في البيان او في العمل فان مذهب الجمهور كما في المنتهى وغيرهم
على طهارتهم ويشهد به الروايات مثل رواية زكريا بن ابراهيم قال كنت نصرانيا فاسلمت فقلت لابي عبد الله ع ان اهل بيتي على دين النصرانية
فاكون معهم في بيت واحد واكل من آنيتهم فقال يأكلون لحم الخنزير قلت لا ولكنهم يشربون الخمر فقال كل معهم واشرب فانه لولا التقية
لم يكن وجه للفرق بين الخنزير والخمر واوضح من ذلك رواية الكاهلي قال سألت ابا عبد الله ع عن قوم مسلمين يأكلون فحضرهم رجل مجوسي
ايدعونه الى الطعام فقال اما انا فلا اواكل المجوسي واكره ان احرم عليكم شيئا تصنعونه في بلادكم فان الظاهر من الرواية ان مواكلة المجوسي
محرمة من الله سبحانه لكني لا احرمه عليكم من جهة شيوع ذلك في بلادكم فانه لولا التقية لم يكن في ذلك علية لكراهة التحريم ولو لم يكن الحكم من
الله هو التحريم لم يكن وجه لتعليل كراهة التحريم بشيوع الارتكاب في تلك البلاد ومما يرشد اليه تعدد روايات اسمعيل بن جابر المذكورة
الثاني موافقة اخبار النجاسات للاجماعات المستفيضة لرد هؤلاء لم يطلعوا على هذه الرواية وهل وصلت الينا الا بوساطتهم
بل يمكن دعوى الاجماع المحقق هذا كلامه ره وهو جيد لكن في دلالة رواية اسمعيل بن جابر على صحة حملها على وجه التقية تامل هذا وبعد ذلك
ينبغي البحث عن امور الاول ان نجاسة الكافر تعم لاجزائه التي لا تحلها الحيوة ام تختص بما تحله الحيوة فنقول المستظهر في الحدائق نفي الخلاف عن
عمومها للجميع وظاهر عبارته ان علم الهدى ره مخالف في ذلك لانه قال فيه حكم السيد المرتضى ره بطهارة ما لا تحله الحيوة من نجس
العين كعظم الكلب والخنزير وشعرهما انتهى ومعلوم ان نجس العين يصدق على الكافر كما يصدق على الكلب والخنزير لكنك قد عرفت سابقا
ان ما حكم عليه بالطهارة صريحا انما هو شعر الميتة وشعر الكلب والخنزير وليس من لفظ نجس العين او ما يرادفه في كلامه من عين ولا اثر
ولعل تعميم العلامة ره لعنوان المسئلة من جهة ما يلزم مذهبه نظرا الى الدليل الذي استدل به هناك لانه قال في ذيل كلام في الناصريات
ما لفظه وليس لاحد ان يقول ان الصوف والشعر من جملة الخنزير والكلب وهما نجسان وذلك لانه لا يكون من جملة الحي الا ما تحله الحيوة وليس
من جملته وان كان متصلا به انتهى وهذا الوجه بعينه يجري في اجزاء الكافر التي لا تحلها الحيوة وظاهر صاحب المعالم ره الحكم بالطهارة لانه
قال بعد ما حكى عن نص جمع من الاصحاب رض على عدم الفرق في نجاسة الكافر بين ما تحله الحيوة وما لا تحله وظاهر كلامهم انه عدم العلم بمخالف سوى
المرتضى ره فانه حكم بطهارة ما لا تحله الحيوة من نجس العين وقد عرفت حكاية خلافه ايضا وبينا ان الحجة المحكية عنه في ذلك ضعيفة ولكن الدليل
المذكور هنا للحكم بالتسوية بين جميع الاجزاء لا يتأتى هنا لخلو الاخبار عن تعليق الحكم بالتنصيص على الاسم كما وقع هناك وقد نبهنا على ما في الاولين
من الاشكال فلا يتم التعلق بها في صحة الحكم حيث وقع التعلق فيهما بالاسم فيتجه ان يكون حكم ما لا تحله الحيوة من الكافر خاليا عن الدليل فيتجه التمسك
فيه بالاصل الى ان يثبت المخرج عنه انتهى واعترضه في الحدائق اولا بان الاخبار التي قدمنا ذكرها دالة على نجاسة اليهودي والنصراني الذي هو
عبارة عن الشخص او الرجل المنسوب الى احد هاتين الملتين ولا ريب ان الشخص او الرجل عبارة عن هذا المجموع الذي جعل الشخص في الوجود
الخارجي ولا ريب في صدق هذا العنوان على جميع اجزاء البدن وجملته كصدق الكلب على اجزائه ومتى ثبت الحكم بالعموم في اهل الكتاب ثبت في
غيرهم ممن يوافق على نجاستهم بطريق اولى وثانيا بانه قد روى الكليني في الحسن عن الوشاء عمن ذكره عن الصادق ع انه كره سؤر ولد الزنا
واليهودي والنصراني والمشرك وكل من خالف الاسلام وكان اشد ذلك عنده سؤر الناصب ولا اشكال ولا خلاف في ان المراد هنا من الكراهة التحريم
النجاسة وقد وضع ذلك معلقا على هذه العنوانات المذكورة ومنها المشرك ومن خالف الاسلام وكل من هذه العنوانات اوصاف لموصوفات

محله وقد شاع التعبير بها عنها كما شاع التعبير بلفظ الرجل او الشخص او الذات او نحو ذلك ولا ريب في صدق هذا الموصوف على جملة البدن وجميع اجزائه كصدق الكلب على جملته كما اعترف به فكما ان الكلب اسم لهذه الجملة فالرجل ايضا كذلك ونحوه الشخص وثالثا انا قد اوضحنا ان لا احدى الا اثنين يعني قوله تعالى انما المشركون نجس وبه يتم المطلوب هذا كلامه ره وتصدى بعض المحققين ره لدفع الاعتراض عن صاحب المعالم فقال لا يخفى ان كلام صاحب المعالم ره انما هو على فرض عدم دلالة الآية كما هو المتضح عنده وكلامنا انما هو في الاخبار ولا يخفى ان مرسلة الوشاء على فرض دلالتها لا تدل الا على نجاسة اسئارهم ولا ريب في طهورية السؤر فيما باشره جسم حيوان لا شعره ولا ظفره والجزء بل ظاهره عرفا كما تقدم في باب الاسئار بقية الشراب فلا دلالة فيها على نجاسة مثل الشعر اصلا واما الاخبار الدالة على نجاسة اليهود و النصارى فليس فيها الا الاجتناب عن مساورتهم ومخالطتهم ومواكلتهم فما ذكره في مقابل صاحب المعالم ره لم يصب موقعه فالاولى التمسك في ذلك باطلاق معاقد الاجماعات المستفيضة بل المتواترة في نجاسة الكفار انتهى واقول لا باس بالاعتذار عن جانب صاحب المعالم ره الا ان المحقق المذكور قد اعترف بان المشرك عبارة عن مطلق الكافر وان الآية الدالة على نجاسته لا قصور فيها الا من جهة ان المراد بالمشركين فيها انما هم المعهودون في ذلك الزمان ولكن يجري الحكم في حق غيرهم بواسطة تعليق الحكم على الوصف وعدم القول بالفصل ومعلوم ان المشرك عبارة عن الذات كما ان من الواضح ان التعدي الى غير المعهود بأي وجه كان انما هو الى ما كان من جنس المعهود وصنفه فلا يكون من قبيل الاوصاف بل يكون من قبيل الذوات وعلى هذا فالتمسك بالآية الكريمة في المحل كالتمسك باطلاق الاجماعات المدعاة على نجاسة الكافر فتأمل الوجه الامر الثاني انه قال صاحب المعالم ره فيما حكي عنه ظاهر كلام جماعة من الاصحاب ان ولد الكافر يتبعهما في النجاسة الذاتية بغير خلاف لانهم ذكروا الحكم جازمين غير متعرضين لبيان دليله كما هو الشأن في المسائل التي لا مجال للاحتمال فيها وممن ذكر الحكم كذلك العلامة ره في التذكرة لكنه في النهاية اشار الى نوع خلاف فيه او احتمال فقال والاقرب في اولاد الكفار التبعية لهم وانت اذا احطت خبرا بما قررناه في نجاسة الكافر وجدت للتوقف في الحكم بالنجاسة هنا على الاطلاق مجالا ان لم يثبت انعقاد الاجماع عليه وربما استدل له بانه حيوان متفرع من حيوانين نجسين فيثبت له حكمهما كالكلب والخنزير ويشكل بان الظاهر كون المقتضي لثبوت الحكم في المتولد بين الحيوانين النجسين هو صدق اسم الحيوان النجس عليه لا مجرد التولد وبهذا صرح العلامة ره في اثناء كلام له في المنتهى فقال ان ولد الكلب ليس نجسا باعتبار تولده من النجس بل باعتبار صدق الكلب عليه وقد عرفت استشكاله في جملة من كتبه الحكم بنجاسة المتولد من الكلب والخنزير اذا كان مباينا انتهى ووافقه في الاشكال صاحب ك حيث قال صرح العلامة ره وجمع من الاصحاب بنجاسة ولد الكافر نجاسة اصلية وهو مشكل اذ الدليل ان تم فانما يدل على نجاسة الكافر والمشرك واليهودي والنصراني والولد قبل بلوغه لا يصدق عليه شيء من ذلك انتهى وتبعهما المحقق البهبهاني ره حيث قال فيما حكي عنه من شرح المفاتيح ان الطفل الذي يولد من الكافر ولم يبلغ او بلغ مجنونا نجس عند الاصحاب لكن العلامة ره قال في النهاية ان الاقرب في اولاد الكفار التبعية لهم انتهى لكن هذا الذي ذكرناه من نسبة الاستشكال اليه مبني على ان يكون مراده بالحكم صدق الحكم منه ويحتمل ان يكون مراده الاعتراض على العلامة ره بانه اذا لم يثبت الاجماع عنده فيشكل ما حكم هو به بقوله الاقرب في اولاد الكفار التبعية لهم اذ لا دليل على الحكم سوى ما يكون الاجماع مسلما عند المحقق المذكور ره لكن في الحدائق انه يمكن الاستدلال لا لان للقول المشهور من تبعيته لابويه في الكفر بما رواه الصدوق في الصحيح عن علي بن جعفر بن بشير وطريقه اليه في المشيخة صحيح عن عبد الله بن سنان قال سألت الصادق ع عن اولاد المشركين يموتون قبل ان يبلغوا الحنث قال الكفر والله اعلم بما كانوا عاملين يدخلون مداخل آبائهم وروى فيه عن وهب عن جعفر بن محمد ع عن ابيه ع قال قال اولاد المشركين مع آبائهم في النار واولاد المسلمين مع آبائهم في الجنة وزاد في الجواهر المرسل في الكافي فاما اطفال المؤمنين فانهم يلحقون بآبائهم وهو قول الله عز وجل بايمان الحقنا بهم ذريتهم ثم ان صاحب الحدائق ذكر الاخبار الدالة على انه يؤجج لهم النار فيؤمرون بدخولها فمن دخلها كانت عليه بردا وسلاما وكان من اهل الجنة ومن امتنع كان في النار وتصدى للجمع بين الطائفتين بما لا يهمنا ذكره واستدل صاحب الجواهر ره للقول المشهور بالاجماع الذي استشعره من كلام المحقق البهبهاني ره المتقدم ذكره وجعله العمدة في الحكم مؤيدا له بانه يومي اليه تسالمهم على نحوه من احكام التبعية فيه وفي ولد المسلم كالاسير والاسترقاق ونحوهما وسلك بعض المحققين ره في شرح الارشاد في الاستدلال له مسلكا آخر فقال قد عرفت في المتولد من الكلب والخنزير ان الاقوى نجاسة المتولد من نجسين اما للاستصحاب بناء على بقاء الموضوع عرفا كالحكم بنجاسة ما لا تحله الحياة من الكافر بعد موته واما لاجل تنقيح المناط عند اهل الشرع حيث انهم يتعدون من نجاسة الابوين ذاتا الى

المتولد منهما فهو شيء مركوز في اذهانهم وان لم نعلم وجهه تفصيلا فكم لهم من هذا القبيل كما لا يخفى على المتتبع لاحوالهم بل هذا الوجه
هي العمدة والا فيمكن منع الاستصحاب بمنع جزئية الجنين في بطن امه للام عند صيرورته مضغة فلا دليل على نجاسته في ذلك الوقت
ضرورة عدم صحة استصحاب نجاسته حال كونها علقة لانها من حيث كونها دما واما تعبير المصنف ره في النهاية بلفظ الاقرب فهو موهم
الاحتمال وان كان الحكم متفقا عليه بين اهل الفتوى نعم لا يكون هذا اجماعا انتهى وربما استدل بقوله تعالى ولا يلدوا الا فاجرا كفارا
وانت خبير بما في ذلك كله واما الاخبار التي تمسك بها صاحب ق وصاحب الجواهر ره فان الظاهر منها انما هو بيان حال الاخرة
وانهم يدخلون النار كما هو مقتضى سؤاله بقوله يموتون قبل الحنث فيكون الجواب بقوله كفار انهم يجري عليهم حكم الكفار في
الاخرة وهو صريح الرواية الثانية احتمالا مساويا او اظهر ره ح نقول لو سلمنا الاظهرية بمدلول تلك الاخبار لم يستلزم النجاسة في
دار الدنيا انهم من مخالفة العقايد الحقة لا يحكم بنجاسته مضافا الى ان هذه الاخبار اخبار احاد لا تفيد القطع بل هي مخالفة لقواعد
العدل لتضمنها من احوال الدين ولا من فروعه كما ان اخبار تاجج النار كذلك وليس التعرض لها من وظيفة الفقيه اذ لا يهمه
الا ما يتعلق بدار التكليف فليس من شانه ان يتكلم في احوال البرزخ والقيامة والذي يجب علينا هو ان الله سبحانه وتعالى عدل حكيم لا
يفعل بعباده الا ما يقتضيه عدله وحكمته واما ما تمسك به صاحب الجواهر ره من الاجماع انما هو ما استشعره من كلام المحقق البهبهاني ره
وليس كلامه ره صريحا وظاهرا في دعوى الاجماع لان الذي يعطيه كلمات من تقدم عليه هو ان المصرح بالحكم جماعة من الاصحاب وان
الباقين ساكتون عنه نفيا واثباتا فيكون مراده من الاصحاب الذين عثر على فتاويهم كيف لا وصاحب المعالم والمدارك متقدمان
عليه ولم يدعيا الاجماع عند العلامة ره مضافا الى انه من جملة الاوائل الذين قد صرحا بهم عن تناول الاجماع واما ما ذكره بعض المحققين
من كون نجاسة ما تولد من النجسين امرا مركوزا في اذهان المتشرعين ففيه انه ان اراد به العلماء فهم مختلفون فيه كما تقدم في بيان
حكم المتولد من كلب وخنزير ان جماعة يحكمون في المباين لهما في الاسم بالطهارة وقد توقف العلامة ره في جملة من كتبه التي منها التذكرة
مضافا الى ما عرفت من صاحب المعالم ره من انكار ذلك وحكاية التصريح بخلافه عن المنتهى وان اراد به العوام فلا حجة في قولهم مضافا
الى انك اذا سالتهم وجدتهم لا يهتدون الى الحكم سبيلا واما قوله تعالى ولا يلدوا الا فاجرا كفارا ففيه ان المراد بالكفار من يرتكب الكفر
كما ان المراد بالفاجر من يرتكب الفجور فلا يدل على ان المولود الذي لم يبلغ حد البلوغ محكوم عليه بالكفر خصوصا بعد ملاحظة قوله
كل مولود يولد على الفطرة فالتوقف فيه كما ذكره صاحب المعالم ره له مجال فروع الاول انه ذكر بعض من قال بالنجاسة ان من
بلغ مجنونا فحاله حال الطفل واما من بلغ وكفر ثم جن فانه لا ينبغي الاشكال في نجاسته ثم قال ويشكل لو فرضنا زوال تلك الصفة الراسخة
في قلبه عنه بالمرة الا ان يتمسك بالاستصحاب وفيه ما لا يخفى ولو اسلم ولد الكافر ثم جن فلا اشك في طهارته الثاني انه لو تولد منهما بنكاح غير
صحيح في حق الكافر بالنظر الى ملته فهل يجري على الولد حكم التبعية عند القائلين به ام لا قال في الجواهر قد يمنع الاجماع المزبور في المتولد منهما
بغير النكاح الصحيح في حقه اقتصارا على المتيقن منه في قطع الاصول والعمومات وان كان لا يخلو من اشكال انتهى الثالث انه لو كان احد ابويه مسلما
والاخر كافرا فربما تامل بعضهم في تبعيته للكافر في النجاسة وقد منع صاحب الجواهر ره قيام الاجماع الذي استدل به في المتولد من الكافرين
هنا واستند الى تبعيته للاشرف ح ثم قال بل في شرح الاستاد انه الظاهر منهم للاصل وغيره من الاجماع والاخبار انتهى الرابع انه لو جن
بعد بلوغه عاقلا ففي تبعيته النظر ففي طهارته وجهان اقويهما نعم للاصل والعموم السالمين عن معارضة التبعية بعد معلومية انقطاعها
بالبلوغ عاقلا فلا استصحاب لحكمها بل لعل استصحاب الطهارة ح متجه بناء على حصولها في تبعية النظر للاصل وعدم صدق الكافر الامر الثالث
في بيان انه هل يتبع المسبي السابي ام لا فنقول ان المسبي على قسمين بالغ وغير بالغ اما البالغ فلا اظن ان احدا قال بتبعيته للسابي سواء كان
ممن يملك كالنسا او ممن يقتل حتما كما لو اخذ الذكر البالغ في حال قيام الحرب او ممن يتخير الامام بين المن عليه واخذ الفداء منه واسترقاقه
كما لو اسر البالغ بعد ان وضعت الحرب اوزارها واما ما ذكره العلامة ره في فروع المسئلة حيث قال الرابع اولاد الكفار حكمهم حكم اباءهم
وهل يتبع المسبي السابي في الاسلام اشكال انتهى فالظاهر ان المراد به ولد الكافر المسبي لا الكافر بقرينة صدره واما غير البالغ فلا
يخلو اما ان يسبى منفردا عن ابويه او يسبى معهما او مع احدهما فهذه اقسام ثلثة ينبغي تحقيق القول فيها اما الاول فعبارة الشهيد ره في الذكرى
تشعر بوقوع الخلاف فيه لانه قال ولد الكافر نجس ولو سبي مسلم وقلنا بالتبعية طهر والا فلا وفي اثناء نقلها انتهى ثم ان محل الخلاف عن
اللوامع عن بعض الاصحاب ان الطهارة لا خلاف فيها بينهم وان اختلفوا في تبعيته للسابي في الاسلام يعني في احكامه كوجوب تجهيزه لو مات

مثلا

مثلا وحكي عن صاحب المعالم ره ان ظاهر الاصحاب على الخلاف بينهم في طهارته وفي الحال هذه وانما اختلفوا في تبعيته للمسلم في الاسلام
بمعنى ثبوت احكام المسلم له وهذا امر اخر لا يدل على الحكم بالطهارة انتهى وظاهر عبارة الشهيد المذكورة هو وقوع الخلاف في خصوص
الطهارة ايضا لانه نفى القول بها على القول بطلاق التبعية وهو الذي يقتضيه ما حكي عن شرح الروضة من حكاية القول ببقاء تبعية
الابوين في جميع الاحكام وحكاه بعض الاواخر عن تلخيص العلامة ره فان وجود القول ببقاء التبعية للابوين في جميع الاحكام
كما يعطي وقوع القول بنفي تبعية السابي مطلقا كذلك يعطي وجود القول بنفي التبعية له في الطهارة وعلى هذا ينبغي افراد عنوان البحث
في كل منهما فنقول اما تبعيته للسابي في الطهارة فقد عرفت انه يظهر منهم الخلاف فيها وان منهم من هو مثبت وان منهم من
هو ناف ومنهم من هو متردد كالشهيد في عبارته المذكورة حجة المثبتين وجوه الاول اصالة الطهارة السالمة عن معارضة يقين
النجاسة واجاب عنه في لك بان اصالة الطهارة حقها ان يغلب لتحقق النجاسة بمجرد الولادة فيجب استصحابها وهو اصل سالم
عن معارضة يقين الطهارة الثاني لزوم الحرج المنفي لو حكم بنجاسته واجاب عنه في لك بان دليل الحرج ليس بصالح لتاسيس
الحكم لتحققه في موارد اعظم حرجا وضررا منه مع بقاء النجاسة كما لو استولد المسلم ولد الذمية منه صغيرا بل مطلق الكفار
في المدة الطويلة ولم يقل احد بالحكم بالطهارة بسبب الحرج الثالث الاقتصار في الرخصة على موضع اليقين وفيه ان هذا
انما يتم في مقابلة من يقول بالتبعية في جميع الاحكام فلا يتم في اثبات المدعى هنا الا للمنكر مطلقا الرابع ما حكاه في لك عن
القائلين باثبات التبعية في جميع الاحكام نظرا الى ثبوت الخاص في ضمن العام وهو ان الدين انما اثبت له تبعا وقد انقطعت تبعيته
لابويه بانقطاعه عنهما واخراجه عن دارهما ومصيره الى دار الاسلام تبعا لسابيه المسلم وحاصله انه لا يتحقق له دين وانه انما
ثبت له بالتبعية وانه انما يحصل باقترانه بالمتبوع وقد زال الاقتران بالابوين وحصل الاقتران بالسابي واجاب عنه في لك اولا
بمنع انقطاع تبعيته لابويه بمجرد مفارقته لهما واستقراره عند المسلم في دار الاسلام فانه لا دليل عليه مع تحقق الحكم قبل السبي
بنجاسته ولم يثبت انفراده عنهما الموجب لتنجيس النجاسة ومحصله ابداء احتمال ان التبعية انما حصلت من تولده منهما وتفرعه
عنهما لا من مجرد اقترانه بهم بحسب الاحتواء مكان ولحوقه لهما وثانيا بانتقاضه بما لو ماتا عنه بعد سبيهما فانه لا يحكم باسلامه
وطهارته عند الشيخ القائل باثبات الطهارة له بتبعية السابي وبما لو انفرد ولد الذميين عنهما بمسلم في دار الاسلام فانه لا يرتفع
عنه حكم الكفر اجماعا مع تحقق المفارقة ثم اورد على نفسه بان العلة مركبة من المفارقة وملك المسلم ودار الاسلام فلا يرد
ما لا يجمع الاوصاف الثلاثة فان الملك في ولد الذميين غير متحقق ثم اجاب بان هذه العلة تحتاج الى الدليل ومع تسليمه فان دار
الاسلام وان ذكر في الدليل لكنه غير معتبر في نفسه قطعا فان السابي لو اقام به في دار الكفر للتجارة وغيرها لحكم بتبعيته له ايضا واما الملك
فيختلف قبل قسمة الغنيمة وبعدها الاستقلال بالسبي والانفراد فان الملك لم يتحقق لاحد عند جماعة منهم مع تحقق الحكم اللهم الا ان يدعى
الحكم هنا على تقدير منع الملك فيبقى تخلف الولد عن ابويه وانقطاعه عنهما فان الظاهر ان حقيقة دليلهم يرجع اليه عملا بظاهر الخبر وح
فينتقض بما ذكرناه الخامس ما تمسك به القائلون بتبعيته له في جميع الاحكام ايضا من ظاهر قوله ع كل مولود يولد على الفطرة وانما
ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه وتقريب الاستدلال انهما انما يفعلان به ذلك لسببية تبعيته لهما لكونه معهما فاذا انقطع عنهما
وزال المعنى المقتضي لكفره فيرجع الى الفطرة واجاب عنه في لك بان ظاهر الخبر يدل على كون المولود على الفطرة وذلك
يقتضي ان لا يكون احد مرتدا عن ملة وهذا الظاهر غير مراد منه ومن ثم حمله المرتضى ره على ان المعنى ان كل مولود يولد ليكون على
الفطرة فلا دلالة في الحديث على مطلوبهم لان الكون انما يتحقق بعد البلوغ سلمنا دلالته لكن قوله وانما ابواه يهودانه الخ
يقتضي انه لا ينتقل الى الكفر عن الفطرة الا ان يكونا يهوديين او نصرانيين او مجوسيين فولد غيرهم من اهل الملل لا يدخل
فيه الا ان يقال ان ذلك ثابت بالاجماع على عدم الفرق سلمنا لكن ذلك بمعنى كل من التهويد ولحوقه يتحقق بوجوده معهما وقتا ما
مع دليل نجاسته قبل السبي فان سببها التبعية لا تاثيرها فيه ذلك فيستصحب مع العمل بمقتضى الخبر فيكون الخبر دليلا عليهم لا لهم لانه لا تنز
دل على انهما صيراه قبل السبي بحكمهما في الدين فما الذي ازاله انتهى ولكن الانصاف ان ما ذكره كله مبني على ان ابويه يصيرانه في حكم اليهودي
او النصراني او المجوسي والظاهر من الرواية ليس الا معنى الفعلية اذ المراد بها ان الله سبحانه خلق كل مولود على وجه صالح للاسلام
والايمان الا ان ابويه يهودانه على الباطل من حال الصغر حتى يكبر على ملة ابيه وبهذا البيان يبطل ما ذكره في لك كما يبطل الاستدلال

كتاب الطهارة

بالخبر وكانه الى ما ذكرنا اشار بعض المحققين ره حيث قال وفي دلالة النبوي نظر ثم عقبه بقوله لخصوص المروي في بعض الكتب على الفطرة
حتى يكون ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه وهذا اظهر في الدلالة على ان الولد طاهر ما لم يضله ابواه انتهى السادس ما تمسك به بعض
المحققين ره من السيرة القطعية المستمرة على المعاملة مع السبايا بمعاملة المسلمين من حيث الطهارة وعدم الالتزام بالتحرز عنهم ثم قال
فالقول بطهارتهم هو المعتمد سيما مع ما عرفته من عدم دليل معتمد على نجاستهم قبل السبي لولا الاجماع على ما ذكرناه من الوجهين الذين
يمكن الخدشة في اولهما بعدم المتولد من نجسين ويشكل التمسك بثانيهما يعني رواية عبد الله بن سنان ورواية اخرى دالة على ان اولاد المشركين
يلحقون بابائهم لو انفرد عن الجابر والنجاسة الثابتة بالاجماع لم يعلم ثبوتها لنفس الطفل او الطفل المصاحب للابوين فلعل لوصف المصاحبة
مدخلا في الموضوع الذي يعتبر القطع ببقائه في جريان الاستصحاب ثم قال ولا يتوهم جريان مثل ذلك في ساير موارد الاستصحاب كزوال النجاسة
من الاعيان النجسات المحققة لانه لا ترتفع الا بالمزيل فلا بد من اثباته لاندفاع الاول بان ذلك من خصائص المستصحب الثابت بالاجماع فان الموضوع
فيه مشتبه غالبا الا ان يرجع في تشخيصه الى العرف وكلمات المجمعين واما اذا ثبت المستصحب بالادلة اللفظية فالموضوع فيه معلوم غالبا
ولاندفاع الثاني بان النجاسة انما تحتاج الى المزيل في ارتفاعها عن محلها واما ارتفاعها بارتفاع المحل فلا يحتاج الى رافع للمحل او انقضاء
استعداد وجوده انتهى وقد يقال ان توجيه المنع على دعوى السيرة المستمرة القطعية واضح لانقطاع طريق الجهاد المستتبع للاسر على الوجه
المشروع بعد رسول الله ص لان امير المؤمنين ع لم يجاهد الكفار وكذا من بعده من الائمة ع وحال زمان رسول الله ص غير معلوم لنا كما انه لو فرض
الاذن من امير المؤمنين ع للخلفاء من جهاد الكفار لم يكن الحال في كيفية معاشرتهم مع الاسراء معلوما لنا والحال في زمان الغيبة اوضح و
بالجملة لا مجال لدعوى السيرة المستمرة هنا مضافا الى ان ما ذكره من قوله ويشكل التمسك بثانيهما لو انفرد عن الجابر ان اراد به محصل الاقتران
او اراد استعمال كلمة لو في النفي حتى يصير الحاصل انه غير منفرد من الجابر فدلالته انما هو بمعونته ولولا ذلك لم يكن للتمسك به وجه فيتجه عليه
انه لا يتفاوت الحال بين كونه مستقلا او ضعيفا بالدلالة بين كون وقوعه مستندا الى جبر الجابر لحصول المقصود بكل منهما وهو واضح وان اراد
استعمال كلمة لو بمعنى كلمة اذا حتى يكون الانفراد محقق الوقوع اتجه عليه اولا ان رواية ابن سنان صحيحة كما تقدم في كلام صاحب ق ره
وثانيا ان الشهرة والاجماع المنقول جابران ونحن ايضا قررنا الاعتراف بالنظر الى ضعف السند رعاية للمذهب المحقق المذكور ومن عدم اختياره
جبر ضعف الدلالة بالشهرة وان شئت تقريره بالنظر الى ضعف الدلالة بما لاحظه جبر الاجماع المنقول اياه لكونه قرينة كاشفة عن المراد لم
يتفاوت الحال في توجيه ما ذكرناه من الاعتراض وحجة القول بالنفي كما تقدم من نقل وجود القول به في كلام بعضهم نقلا وجود القول به
في كلام بعضهم وان كان كلام الشهيد الثاني ره صريحا في عدم القائل بالنجاسة اخران لحتمل ما ذكره في توقع على اختياره لما ذكره بقوله
ان ظاهر الاخبار كان يلحق تبعية الولد لابويه في الكفر الى يوم القيامة فيخلد معهم في النار او يمتحن بتاجيج نار له يوم القيامة ومحل هذا البحث الذي
اكثر فيه من القيل والقال والجواب والسؤال وزوال الاشكال من هذا المجال ويبطل ما ذكروه من التبعية للمسلم السابي في الاسلام او
الطهارة خاصة لعدم الدليل الشرعي ودليل النجاسة الذي ذكرناه واضح الدلالة لتطابق المقالة على عموم النجاسة وبقائها سيما الى يوم
القيامة فضلا عن ايام الدنيا لكنهم معذورون لعدم حضور هذه الاخبار لهم في البال بل ولا يخطر لهم في الخيال والله الهادي لمن يشاء
والله العالم بحقيقة الحال انتهى وفيه ما عرفت من ان السؤال في صحيحة ابن سنان انما هو عن حال اولاد الكفار من الذين يموتون قبل البلوغ
وليس مسوقا الا لاستفسار حالهم بعد الموت وانهم هل يعاقبون ام لا فلا ينطبق الجواب الا على السؤال عما بعد الموت لان تقريب الاستدلال
على ما يظهر من كلامه انما هو من قوله ع كفار بجعله خبر المبتدا المحذوف بقرينة ما ذكر في السؤال من الاطفال الذين يموتون قبل البلوغ فيكون
وجه الشبه بقرينة السؤال هو كونهم معاقبين كما يدل عليه تفريع قوله فيدخلون مداخل ابائهم ايضا عليه فتكون الرواية اجنبية عما
نحن فيه واما ما دل على انهم يلحقون بابائهم فمع عدم اعتبار سنده غير ظاهر الدلالة اذ يحتمل ان المراد به اللحوق بهم في الاخرة كما هو
مقتضى الصحيح المذكور هذا كله مضافا الى ما اشرنا اليه سابقا من كون هذه الاخبار كاخبار تاجيج النار غير موافقة لقواعد العدل
والذي يصح لنا الالتزام به ان الله سبحانه يعاملهم بعدله وحكمته ولا يهمنا ما زاد على ذلك انه ليس تفاصيل مثل هذه المسائل مما
يجب علينا الاعتقاد به وثانيهما استصحاب النجاسة الثابتة قبل الاسر نظرا الى انه حيوان متولد من حيوانين نجسين ومن ثم كان قبل الاسر
نجسا لان ذلك هو مقتضى الفرعية وانفراده عنهما ليس من المطهرات المعدودة لانهم لم يذكروا للكافر مطهرا سوى الاسلام و
استصحاب الحكم في ذلك حجة واجيب عنه بان عدم علم التبعية من المطهرات لا يدل على عدم كونه منها وان ذلك غير قادح مع تعرضهم

الحكم في موضع يليق به الا ان عمائهم لم يذكروا في عداد المطهرات اسلام الوالدين مع اعترافهم بكونه منها في موضع يناسبه وتنقيح المقام
ان من يقول بتبعيته للسابي يحكم بطهارته فلو انكر التبعية احد وجب مصيره الى نجاسته وان مبنى القولين على شيء من الاصلين
اللذين هما استصحاب النجاسة واصالة الطهارة فعليهما يدور رحى المسئلة فمن قال بتبعية ولد الكافرين لهما في النجاسة
وحكم باستصحابها عند سبي المسلم اياه لزمه الحكم بالنجاسة ومن ابطل استصحاب النجاسة لزمه الرجوع الى اصالة الطهارة والذي
يمكن ابطال الاستصحاب به وجوه احدها عدم الالتزام بنجاسة ولد الكافرين والحكم بنفي النجاسة صريحا وان لم يقع في كلماتهم
الا ان المتوقف موجود ونحن قد بنينا الامر على التوقف وح يجري اصالة الطهارة بالنسبة الينا فلا يتحقق نجاسة سابقة
على السبي حتى تستصحب فيبقى اصالة الطهارة على حالها ثانيها انكار حجية الاستصحاب راسا كما صدر من صاحب ك حيث قال ولو
سبا المسلم منفردا فالاظهر تبعيته له في الطهارة لان ذلك مقتضى الاصل ولا معارض له الا التمسك باستصحاب الحالة السابقة
وقد بينا فيما سبق ضعف التمسك به لان ما ثبت جاز ان يدوم وجاز ان لا يدوم فلا بد لدوامه من دليل سوى الثبوت فينبغي
التنبه له ثالثها انكار دلالة الدليل على نجاسة ولد الكافرين على نجاسته على وجه يحصل الموضوع حتى يصح استصحابها وهذا الوجه
هو الذي عرفته من بعض المحققين ره حيث منع من استصحاب النجاسة الثابتة لتبعية الابوين بحكم الاجماع بعد سبيه نظرا الى
انه لعل لوصف الاجتماع مع الابوين مدخلا في ثبوت حكم النجاسة له ولا يجري الاستصحاب مع عدم تحصل الموضوع وتحققه
وسبقه الى ذلك صاحب المعالم ره حيث قال فيما حكي عنه والتحقيق ان احتمال بقاء النجاسة بعد سبي المسلم له ضعيف لما تقدم من
انحصار المقتضي للتنجيس قبله في الاجماع اذ لم يثبت ولا ريب في انتفائه بالنظر الى ما بعده والتمسك باستصحاب النجاسة مردود بمنع
العمل بالاستصحاب في مثله كما بيناه في محله في مقدمات الكتاب وبه يظهر جودة احتجاج العلامة ره وجماعة للحكم بطهارته بان اصالة
الطهارة السالمة عن يقين معارضة النجاسة وضعف مناقشة بعض الاصحاب ان المراد بالعكس لان النجاسة تحققت بمجرد الولادة
فيجب استصحابها وهو اصل سالم عن معارضة يقين الطهارة وتوضيح وجه الجودة والضعف انه لا ريب في ان الاصل في الاشياء
كلها الطهارة الى ان يقوم الدليل على خلافها وحيث ان الدليل المخرج عن حكم الاصل في موضع النزاع مخصوص بالحالة السابقة
على السبي والقدر المتحقق من المخالفة لاصالة الطهارة هو ذاك وما عداه باق على حكم الاصل بعد قبول الاستصحاب كما اذا كان دليل
الحكم المستصحب مقيدا بحال كما عرفت هذا كله هو الكلام على تبعيته من حيث الطهارة واما تبعيته للسابي في اصل الاسلام حتى يترتب
عليه احكام المسلمين كوجوب تجهيزه مثلا لو مات فالمحكي عن الشيخ وابن الجنيد وابن البراج والشهيد في س القول بالتبعية لان هذا
الطفل لا حكم له بنفسه وقد خرج عن تبعية الابوين بانقطاعه عنهما او لخروجه عن دارهما ومصيره الى دار الاسلام تبعا للسابي المسلم فكان
تابعا له في دينه ولقوله عم كل مولود يولد على الفطرة وانما ابواه يهودانه الخ وقد عرفت عدم الدلالة وضعف السند كما عرفت ضعف
الوجه الاول وخالف في ذلك جماعة فخصوا التبعية بالطهارة وقد عرفت الحال فيها واما الثاني وهو ما لو سبا مع ابويه فالمحكي
فيه عن جماعة هو الحكم بنجاسته وحكي عن شرح الروضة انه قال فيه وكانه لا خلاف فيه عندنا واستدل لهم باستصحاب التبعية للابوين
الى ان يثبت المزيل والملكية لا تستعقب الطهارة كما لو زوج المسلم عبده الكافر امته الكافرة فان ولدهما يتبع الابوين دون المالك ولعموم
قوله عم كل مولود يولد على الفطرة وانما ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ما لم ينقطع عنه تبعية الابوين لم ينتف عنه التهويد
والتنصير والتمجيس كذا قيل وقد عرفت عدم دلالة الحديث على ذلك مضافا الى انه ضعيف السند ولو فرض اتحادهما ما بعد سبيهما معه
فمقتضى دليل الشيخ ره تبعيته الان للسابي لكنه وافق هنا على عدم الحكم باسلامه محتجا بانه مولود من كافرين فاذا اما ماتا او مات احدهما
لم يحكم باسلامه كما لو كانا في دار الحرب بانه كافر اصلي فلم يحكم باسلامه بموت ابويه كالبالغ وهذه الحجة بعينها تتمشى فيما لو انفرد عنهما
وخبر الولادة على الفطرة على الوجه الذي ذكروه يتناولهما فالفرق غير واضح واما الثالث وهو ما لو سبا مع احد ابويه فقد حكي
فيه عن جماعة انه يتبعه دون السابي كما قيل ولعله لاستصحاب التبعية المتقدم وعن جماعة من العامة تبعية السابي لان مدلول النبوي هو ان
الابوين يهودانه لا احدهما وهو مفهوم ضعيف مع ابتنائه على كون المراد انهما يجعلانه في حكم اليهودي او لاحد ابويه بانفراده معهما
وقد عرفت ضعفه ويعلم الحال هنا مما تقدم فانا لو قلنا بنجاسة ولد الكافرين كان المراد بذلك نجاسته بتبعية ابويه بالتولد منهما
وكونه فرعا لهما لا بالاقتران والاجتماع في دار واحد او بلد واحد مع الشك فيستصحب ذلك الحكم لكن لو ابطلنا الاستصحاب في الشيء من الوجوه

كتاب الطهارة

السابقة كان المرجع هو اصل الطهارة هذا واعلم ان الخلاف في اختصاص التبعية بكونها في مجرد الطهارة او عمومها لجميع احكام
الاسلام واقع في هذا القسم وما قبله كما وقع في القسم الاول ثم انه يتفرع على القولين المذكورين امور منبه عليه في ذلك الاول انه لو مات
تحت يد المسلم قبل البلوغ فعلى قول الشيخ ره يجب تغسيله وتكفينه والصلوة عليه ان بلغ الست ويستحب قبلها وعلى القول الاخر لا يصح
ذلك لانه بحكم الكافر كما لو مات مصاحبا لابويه وان كان ملكا للمسلم وحكم بطهارته الثاني انه لو بلغ استمر طهارته عند الشيخ ره وان
لم يسمع منه الاعتراف بما يوجب الاسلام كما في ولد المسلم وعلى القول الاخر لا يحكم بطهارته بعد البلوغ الا ان يظهر الاسلام كغيره من
اولاد الكفار فينبغي لمن ابتلى بذلك ان يعلمه ما يتحقق منه الاسلام قبل البلوغ ويستظهر به عند تحقق البلوغ ليتحقق الحكم بالطهارة ولو
اشتبه سنه وبلوغه بنى على اصالة العدم فيستصحب الطهارة على القول الثاني وينبغي مراعاته عند ظهور الامارات المفيدة للظن بانبات
لعانته وتكرار الاقرار بالشهادتين في مختلف الاوقات لكن لا يخفى انه يمكن المناقشة في استلزام كلام الشيخ ره لما ذكره حيث انه ره انما يقول
بترتب جميع احكام المسلم على السبي الذي سباه المسلم ومعلوم ان من بلغ لا يصدق عليه الصبي وحكم ولد المسلم بعد البلوغ من حيث الحكم عليه
بالطهارة قد ثبت بالاجماع والضرورة ولا اجماع في محل البحث فالحكم عليه بما ثبت له قبل البلوغ لا يخلو اما ان يكون مستنده الاستصحاب
ولا مجال له من جهة تغير الموضوع او يكون مستنده القياس على ولد المسلم وهو باطل فتدبر الثالث عدم توريثه لغير المسلم على قول الشيخ ره
وعلى القول الاخر يجوز مع احتمال العدم لتشبثه بالاسلام واتصافه ببعض الاحكام بخلاف الكافر المحض ومن هو بحكمه وبهذا يظهر ان
القول بتبعيته في الطهارة خاصة ليس هو احوط القولين بل الحكم باسلامه احوط في الامر الاول والاخير الرابع انه لو مات قريبه المسلم
وله وارث مسلم فعلى قول الشيخ ره يشاركه ان كان في درجته ويختص ان كان اقرب وعلى القول الاخر لا يرث الآخر خاصة ولو فرض انه
بلغ قبل القسمة مع تعدد الوارث واسلم شاركهم او اختص على الثاني ولو لم يكن لقريبه المسلم وارث سوى من اشتراه من الزكوة ورث
على الاول وكان الميراث للامام ع على الثاني الامر الرابع في بيان ان اللقيط هل يحكم بلحوقه بالمسلم فيحكم بطهارته ام لا فنقول الذي حكي
عن الشيخ ره هو الحكم باسلام لقيط دار الاسلام اذا كان فيها مسلم صالح لتولده منه سواء بنيت في الاسلام ولم يقربها الكفار ام كانت
دار حرب سابقا لكن غلب عليها المسلمون فاخذوها صلحا او قهرا او كانت دار الاسلام فغلبت عليها اهل الحرب فالاضافة لادنى ملابسة
بمعنى انه يعتبر فيها النسبة الى الاسلام بشيء من الوجوه المذكورة وكذا لقيط دار الحرب اذا استوطنها مسلم صالح لتولده منه ولو اسيرا او تاجرا
على ذلك كله بقوله ع الاسلام يعلو ولا يعلى عليه ولا يخلو دلالته على ذلك عن خفاء واما اذا كانت الدار دار الحرب لكن كانت بحيث
يدخلها التجار فقد ذكروا فيه وجهين الاسلام لغلبة جانبه والعدم لان الدار دار كفر وقال بعض المحققين ره ان التحقيق في ذلك
هو الحكم بالطهارة لانها الاصل واما احكام الاسلام فكل ما كان الاسلام شرطا له فيها فلا يحكم به وكل ما كان الكفر فيها مانعا يحكم
به وهو جيد فوق ما لو وضع ما عليه من خرج عن الاسلام او انتحل وجحد ما يعلم من الدين ضرورة كالخوارج والغلاة ليس المراد بمن خرج عن
الاسلام من كان مسلما ثم عدل عن الاسلام الى الكفر بل المراد من باينه كاليهود والنصارى وغيرهما والمراد بمن انتحل وجحد ما يعلم من
الدين ضرورة من انتمى الى ظاهر الشهادتين به لكن جحد بعض ضرورياته وتوضيح المقام يتم برسم امور الاول ان نجاسة من خرج عن الاسلام بالمعنى
الذي ذكرنا لا اشكال فيه ولا كلام وانما الكلام فيمن انتحل الاسلام وانكر شيئا من ضرورياته فهل يحكم بنجاسته ام لا وعلى الاول فهل
هو من باب استلزامه انكار الدين وتكذيب النبي ص حتى يصير حاصل مدعاه ان الحكم الفلاني وان اخبر به النبي ص الا انه لم يحكم به الله تعالى
وليس من عنده او هو بنفسه سبب للنجاسة وان لم يتحقق الاستلزام المذكور اما الاول فقد استشكل فيه صاحب المستند ره بل
قوى الطهارة حيث قال والمستفاد من كثير من العبارات بل المصرح به في كلام جماعة نجاسة المنكر لما يعلم ثبوته او نفيه من الدين
ضرورة وهو مشكل لانا وان قلنا بكفره لذلك ولكن لا دليل على نجاسة الكافر مطلقا بحيث يشمل المقام وشمول الاجماعات المنقولة
لمثله غير معلوم فان ظاهر بعض كلماتهم ان مرادهم من الكفار بالاطلاق غير فرق الاسلام الا ترى ان الفاضل قال في المنتهى بعد دعوى
الاجماع على نجاسة الكفار حكم الناصب حكم الكفار لانه ينكر ما يعلم من الدين ضرورة وكذا يشعر به ذلك عبارة المعتبر وغيره ايضا ومع ذلك
يعارضه عدم التبادر وتبادر الغير ويؤكد ذلك ان منهم من حكم بكفر المخالفين لانكاره الضروري ومع ذلك قال بطهارتهم كالفاضل
فانه صرح في زكوة المنتهى وشرح فص الياقوت بان المخالفين لانكارهم ضروري الدين كفروا ومع ذلك هم طاهرون عنده وهذا
مثله في رواية استدل من يقول بنجاسة المخالفين بكفرهم انه على تقدير اطلاق الكفار عليهم حقيقة لا دليل على النجاسة كلية وان هو الا

مصادرة محضة فالطهارة هنا فوقية للاصل والقياس على غير المنتحل مردود والاثر على فرض تماميته غير نافع لعدم تحقق الشرك
مطرد على ثبوت الاجماع المركب لشيء ولكن لا يخفى ان ما ذكره من ان ظاهر بعض كلماتهم ان مرادهم من الكفار بالاطلاق غير فرق
الاسلام معارض بان صريح بعض كلماتهم هو الاطلاق والارجاع الى قول المصنف وضابطه من خرج عن الاسلام او انتحله وجحد ما
الى ان ما استشهد به من عبارة المنتهى لا دلالة له فيه الا من جهة انه حكم الناصب حكم الكفار ولم يقل انه كافر او من الكفار فيدل على ان
الكافر الذي ادعى الاجماع على نجاسته مغاير له ويندفع هذا بان الدليل على النجاسة غير منحصر في ذلك الاجماع فان تعليل كون
حكم الناصب حكم الكافر بانه ينكر ما يعلم من الدين ضرورة يدل على كون كبرى الكلية مسلمة عندهم والا لم يكن التعليل بوجه
خصوصا بعد ملاحظة ما عن شرح المفاتيح للمحقق البهبهاني من ان كل من انكر ضروري الدين يكون خارجا عنه عند الفقهاء
نعم انما لم يحتمل فيه الشبهة الا ان يكون قريب العهد بالاسلام او ساكنا في بلاد الكفار معيشا فيها بحيث امكن في شانه عروض
الشبهة انتهى وكذا بعد ملاحظة ما حكاه جماعة عن ظاهر الاصحاب من ان انكار ضروري الدين سبب مستقل بل يكفي ملاحظة اختلاف
في ان سببية انكار الضروري هل هو من باب استلزام تكذيب النبي ص او هو سبب مستقل مع عدم منافاته لحد في اصل الحكم بل يظهر من
العضدي ان ذلك من مسلمات المسلمين لانه قال فيما قبل المسئلة التي هي آخر مسائل الاجماع في الفطر انكار حكم الاجماع الظني ليس بكفر
اجماعا واما القطعي ففيه مذاهب احدها كفر وثانيها ليس بكفر ثالثها وهو المختار ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة من الدين يوجب
الكفر اتفاقا وانما الخلاف في غيره والحق انه لا يكفر هكذا افهم هذا الموضع فانه صرح به في المنتهى انتهى وكذا التفتازاني في فاتحة
قال معلقا على ذيل الكلام انما قال ذلك لان ظاهر كلام المتن والشرح واحكام الامدي ان في المسئلة ثلثة مذاهب الاول التكفير
مطلقا الثاني عدم التكفير مطلقا الثالث وهو المختار التفصيل بان حكم الاجماع ان كان مما علم كونه من الدين بالضرورة فانكاره يوجب الكفر
والا فلا ولا خفاء في انه لا يتصور من المسلم القول بان انكار ما علم كونه من الدين بالضرورة لا يوجب الكفر فلذا قال في المنتهى اما القطعي
فكفر به بعض والظاهر ان نحو العبادات الخمس والتوحيد مما لا يختلف فيه ثم قال التفتازاني وهو صريح في ان الخلاف انما هو في غير ما
علم بالضرورة كونه من الدين لكن جعل الثالث على هذا التقرير مذهب البين على ما ينبغي انتهى ولا يتوهم ان العامة لا يقولون بنجاسة
الكافر فلا يجدي في المقام لانهم يقولون بترتيب سائر احكام الكفر وثبوت الموضوع يجدي جميع الاحكام ومنها النجاسة عندنا
انه ليس المراد بالكفر المحكوم على منكر الضروري والمجمع عليه في كلام هؤلاء الا الخروج عن دين الاسلام فتامل ولعل ما حكاه عن
زكوة المنتهى وشرح فص الياقوت فلعل المراد به المخالفون الذين ينكرون خلافة علي عليه السلام بعده والا فالقائلون بكونه رابع الخلفا
ليسوا منكرين لضروري الدين من هذه الجهة لعدم كون خلافته بلا فصل من ضروريات الدين وانما هو من ضروريات المذهب ثم ان
غاية ما هناك ان يتجه على العلامة ره في كلامه هذا اعتراض من جهة انه ادخل الخلاف ما جعله كبرى كلية في الاستدلال على نجاسة منكر ضروري
الدين وذلك لا يوجب تقييد كلمات الاصحاب او الاعراض عنها واما الثاني فلهم فيه مسلكان احدهما ان سببية انكار الضروري للنجاسة
والكفر انما هي من جهة رجوعه الى انكار صدق النبي ص واستلزامه اياه وهو الذي يعطيه كلام المحقق الاردبيلي ره حيث قال الضروري
الذي يكفر منكره هو الذي ثبت عنده يقينا كونه من الدين ولو بالبرهان ولو لم يكن مجمعا عليه اذ الظاهر ان دليل كفره هو انكار الشرع
وانكار صدق النبي ص في ذلك الامر مع ثبوته يقينا عنده وليس كل من انكر مجمعا عليه يكفر بل المدار على حصول العلم والانكار وعدمه الا
انه لما كان حصوله في الضروري غالبا جعلوا ذلك مناطا وحكموا به فالمجمع عليه ما لم يكن ضروريا لم يؤثر وصرح به التفتازاني في شرح
الشرح مع انه ظاهر انتهى ويستفاد ذلك من كشف اللثام ايضا لانه قال بعد ما افتى بطهارة من عدى الخوارج والغلاة والنواصب و
المجسمة من فرق المسلمين الا ان ينكر ضروريا من الدين مع علمه بضروريته انتهى وذلك لان التقييد بعلمه بضروريته يدل على انه مع عدم
علمه بضروريته لا يكون نجسا وليس وجهه الا انه مع عدم علمه لا يستلزم انكاره حقيقة انكار صدق النبي ص وقال جمال المحققين ره
في حواشي الروضة في الفطرة ثم بعض ما علم ثبوته من الدين ضرورة انما يكون انكاره كفرا اذا لم يكن ذلك لشبهة كان يكون قريب
العهد بالدين ولم ينشأ بين اهله فلو كان لشبهة لم يحكم بكفره وذلك لان الحكم بكفر منكر الضروري كالصلوة انما هو باعتبار ان كل
من نشأ بين المسلمين وعاشرهم يعلم بديهة وجوب الصلوة في شرعنا واخبار نبينا ص به فانكاره لا يحتمل ان يكون باعتبار انكار
اتيان النبي ص به بل ليس منشأه الا عدم الايمان بالنبي ص والتصديق به وان كان يظهر الايمان ويقول بحسب الظاهر ان النبي ص حكم

كتاب الطهارة

بوجوبه فان ذلك منه لتقية او نحوها ولما في الباطن فلم يؤمن وليس منشأ الانكار الا ذلك وظاهر ان هذا انما يتمشى مع عدم الشبهة
من كان قريب العهد بالاسلام او المسلمين ونشأ في بلاد الكفر بلا اطلاع منه على عقايد المسلمين فربما خفي عليه بعض ضروريات
الاسلام واخبار النبي ص فلو انكره ولم يعلم من انكاره انكار النبي ص فقط انتهى وثانيهما ان انكار الضروري سبب مستقل في النجاسة
وهذا هو الذي نسب في الجواهر الى ظاهر الاصحاب حيث قال انه نقل عن غير واحد منهم ظهور الاجماع عليه من غير اشارة الى الاستلزام
المذكور وحكي عن غيره النسبة المذكورة عن مفتاح الكرامة وانه نقلها فيه عن استاده ويمكن حجة القول الاول كما يظهر من جملة ممن تعرض
للمقام امور الاول عدم الدليل على تحقق الكفر به لنفسه فلابد من الرجوع الى الاصل ومقتضاه الطهارة الثاني استثناء بعضهم في حقه
الشبهة وبعبارة ادارة عن معقد الاجماع على كفر منكر الضروري في كلام جماعة على حد استثنائهم في كلام المحقق البهبهاني المتقدم ذكره
وليس في جهة الا انه مع الشبهة او يعلك لا يستلزم انكار الضروري تكذيب النبي ص الثالث انه لو علم الرجل اخبار النبي ص بشيء غير ضروري
علما قطعيا ثم انكر حقيته وكونه من دين الله يتحقق كفره قطعا ولزم الحكم بنجاسته من جهة تكذيب النبي ص فيعلم من ذلك ان ليس
لكون المنكر به ضروريا مدخل في الكفر وان العلة انما هي تكذيب النبي ص الرابع انه ورد في الاخبار ما يدل على استثناء الجاهل
مثل ما ورد في الاخبار في باب حد شارب الخمر من ان امير المؤمنين ع دفع الحد عمن شرب الخمر واعتذر بانه لم اعرف حرمته وما ورد في باب
الزنا عن محمد بن مسلم قال قلت يا ابا جعفر ع عن رجل دعوناه الى جملة ما يحق له من جملة الاسلام فاقر به ثم شرب الخمر وزنى واكل الربوا ولم يتبين له
شيء من الحلال والحرام اقيم عليه الحد اذا جهله قال لا الا ان تقوم عليه بينة انه كان اقر بتحريمها ودعوى عدم المنافاة بين الكفر وعدم اقامة
الحد عليه للجهل في غاية البعد هذا ولكن اورد على هذا القول بان اللازم على هذا ان لا يكفر من انكر بعض الضروريات لجهل مركب نشاء
من تقصيره في طلب الحق والاقتصار على تقليد اسلافه في انكار ما علم عليه مما جاء به النبي ص عموما او خصوصا مع ان كثيرا من الخوارج والنواصب
المتاخرين من اسلافهم على هذا الوجه لانهم يتقربون الى الله والى رسوله ص بالبرائة من امير المؤمنين ع مع ان الاصحاب يحكمون في كفر
الفرقتين بانهم منكرون للضروري وكذلك كل ضروري صار انكاره دينا لطائفة وعلى هذا فلابد من ان يكون الكفر مختصا بالطبقة
الاولى من منكريه العالمين بانه مما جاء به النبي ص دون المتاخر الذي نشاء على هذا الاعتقاد من اول عمره وان كان متفطنا غالما بان
جماعة من الناس بل اكثرهم على خلافه هذا بل وان احتمل تفطنه هذا موجبا للشك في صحة دينه فان الشاك في الضروري انما يكفر على هذا
القول اذا علم الشاك بانه مما جاء به النبي ص فيرجع شكه الى الشك في صدق النبي ص والمفروض ان الرجل شاك في ان النبي ص جاء به ام لا ودعوى ان كل
فرد من افراد الخوارج والنواصب قلبا علم بان من دين النبي ص مودة ذي القربى ومع ذلك يكذبه ص في دعواه من الله تعالى خلاف المحسوس وهذا
الايراد لا يرد على ما نسب الى ظاهر الاصحاب من ان انكار الضروري بنفسه سبب مستقل لا من حيث استلزامه تكذيب النبي ص وقد يجاب عن ذلك بالمنع من
كون نجاسة الخوارج والنواصب لجحودهم للضروري وانما هي لعنوانها الخاص الذي يستفاد من الاخبار الا انك وحكم الاصحاب ع مما لا يخلو منها غاية
ما هنالك انه ربما علل بانكاري للضروري اراد تطبيق الحكم على القاعدة ولو في الجملة كما هو دابهم في كثير من الموارد التي نص على حكمها بالحجة
القول الثاني امور الاول نقل ظهور الاجماع من غير واحد على سببية انكار الضروري بنفسه للكفر من غير اشارة منهم الى الاستلزام
المذكور مع تاييده بظاهر عطفهم اياه على السبب الاول للكفر بل باقتضاء بعضهم في ضابط اصل الكافر عليه لاندراج الاول اعني
الخروج عن الاسلام فيه الثاني انه لا شك في ان الاسلام عرفا وشرعا عبارة عن التدين بهذا الدين الخاص الذي يراد منه مجموع حدوده وشرعه
منجزة على العباد كما قال الله تعالى ان الدين عند الله الاسلام فمن خرج عن ذلك ولم يتدين به كان كافرا غير مسلم سواء لم يتدين به اصلا او
تدين ببعض دون بعض واما ما دل من النصوص والفتاوى على كفاية الشهادتين في الاسلام فالظاهر ان المراد به حدوث الاسلام
ممن ينكرهما من غير منتحلي الاسلام اذ يكفي منه الشهادة بالوحدانية والشهادة بالرسالة المستلزمة للالتزام بجميع ما جاء به النبي ص و
تصديقه في ذلك اجمالا فان المراد من الشهادة بالرسالة ليس الا الشهادة بانه رسول مبلغ من الله بالنسبة الى ما جاء به من الشريعة فلا
ينافي كون عدم التدين ببعض الشريعة والتدين بخلافه موجبا للخروج عن الاسلام الثالث النصوص الواردة على ابلغ الخصوص ففي صحيحة ابي الصباح
الكناني قال قلت لابي جعفر ع ان عندنا قوما يقولون اذا شهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ص فهو مؤمن قال فلم يضربون الحدود ولم يقطع
ايديهم وما خلق الله عز وجل خلقا اكرم على الله من المؤمن وان الملائكة خدام المؤمنين وان جوار الله للمؤمنين وان الجنة
للمؤمنين وان الحور العين للمؤمنين ثم قال فما بال من جحد الفرائض كان كافرا الحديث تقريب الاستدلال به هو انه لا ريب في ان

المراد بالايمان في السؤال هو الايمان بالمعنى الاعم المرادف للاسلام اذ لا يحصل بالشهادتين سواه واما الجواب فقد اشير فيه اولا الى ان للايمان معنى اخر واعلى من الاول واكمل لا يحصل بمجرد الشهادتين والى ذلك يومي قوله فلم يضربون الحدود ثم اشير فيه ثانيا الى ان الاسلام بالمعنى الاعم المذكور في السؤال ايضا لا يحصل بمجرد الشهادتين لان من جحد الفرائض مع اعترافه بالشهادتين كافر فلا يكون ممن حصل له الايمان بمعنى الاسلام بالمعنى الاعم وكانه الى ما شرحنا اشار بعض المحققين ره حيث قال في ذيل الاستدلال به ان هذه الرواية واضحة الدلالة على ان الشرع بالفرائض ماخوذ في الايمان المرادف للاسلام كما هو ظاهر السؤال والجواب وفي مكاتبة عبد الرحيم الصحيحة ولا يخرجه الى الكفر الا الجحود والاستحلال بان يقول للحلال هذا حرام وللحرام هذا حلال ودان بذلك فعندها يكون خارجا عن الاسلام والايمان داخلا في الكفر وفي صحيحة عبد الله بن سنان قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يرتكب الكبيرة من الكبائر فيموت هل يخرجه ذلك عن الاسلام وان عذب كان عذابه كعذاب المشركين ام له مدة وانقطاع فقال من ارتكب كبيرة من الكبائر فزعم انها حلال اخرجه ذلك عن الاسلام وعذب اشد العذاب وان كان معترفا انه اذنب ومات عليه اخرجه من الايمان ولم يخرجه من الاسلام وكان عذابه اهون من عذاب الاول الحديث ونحوها رواية مسعدة بن صدقة المروية في الكافي في باب الكبائر والظاهر ان المراد هو الايمان الكامل في الجملة وصحيحة بريد العجلي عن ابي جعفر قال سألته عن ادنى ما يكون به العبد مشركا قال من قال للنواة حصاة وللحصاة انها نواة ثم دان به وفي رواية سليم بن قيس الهلالي عن امير المؤمنين ع التي في سندها حماد بن عيسى وفيها ادنى ما يكون به العبد كافرا من زعم ان شيئا نهى الله عنه ان الله امر به ونصبه دينا يتولى عليه ويعبد الذي امره وانما يعبد الشيطان الخ الى غير ذلك من الاخبار الدالة على كفر منكر شيء من الدين مثل من شرب النبيذ على انه حلال خلد في النار ومن شربه على انه حرام عذب في النار ومثل ما دل على وجوب قتل من افطر شهر رمضان او شرب الخمر بل تارك الصلوة اذا نفوا الاثم على انفسهم ثم ان بعض الاواخر ايد هذا القول بقيام السيرة المستمرة من اصحابنا على تكفير الحكماء المنكرين لبعض الضروريات مع العلم او الظن بانهم لم يكذبوا النبي ص في ذلك ولا اقل من الاحتمال داود وجملة منهم على هذا القول بانه لا وجه لما اشتهر من اخراج حشو الشبهة كان انكار اصول الدين كالالهية والرسالة لا فرق في تكفير منكرها بين ما كان الجحد مع العلم او الشبهة هذا مضافا الى ان الاخبار الدالة على بيان الاسلام وتحديده خالية عن اعتبار التصديق بخصوص الضروريات العملية من حيث انها ضرورية وان ورد ان الاسلام بني على خمس الا ان المراد ذوات هذه الخمس لا من حيث صيرورتها ضروريات حتى يكون كل ما صار كذلك مبنى للاسلام ولعل الموكي بنى على ان قوله فما بال من جحد الفرائض كان كافرا ليس صريحا في ان كون الفرائض ضرورية ولا كونها عملية فتامل ثم ان بعض المحققين ره بعد ما نفى الاشكال عن كفر من ينكر ما يرجع انكاره الى انكار صدق النبي ص فصل في المقام تفصيلا وهو ان الملتزم بخلاف الضروري الذي لا يرجع انكاره الى انكار صدق النبي ص اما ان يكون قاصرا واما ان يكون مقصرا وعلى التقديرين فاما ان يكون انكاره لما انكره بان يفعل ما يستلزم الانكار كالقاء المصحف في المكان الذي لا يليق به وكتب النبي ص او يكون بالقول الدال عليه مطابقة وهو على قسمين لانه اما ان يكون انكارا لما هو من قبيل الضروريات الاعتقادية او يكون انكارا لما هو من الضروريات العملية فهذه اقسام ستة وان المقصر يحكم بكفره دون القاصر وذلك لشمول الاخبار المطلقة المتقدمة الدالة على حصول الكفر بالاستحلال للمقصر دون القاصر مطلقا سواء انكر ضروريا عمليا او انكر ضروريا اعتقاديا ثم استشعر في المقام اعتراضا بان ذلك لا يتم في الخوارج والنواصب لان القاصر من الفرقتين ليس بنجس فاجاب بان الفرق بين القاصر والمقصر انما هو في منكر الضروري نظرا الى قصور اخبارها عن مرتبة الشمول للقاصر واما الكافر من جهة اخرى فلا فرق فيه بينهما ولا مانع من ان يحكم على القاصر بنجاسته جلده ولا يكون معاقبا اوح نقول انا نمنع كون نجاسة الخوارج والنواصب لمجرد انكار الضروري فلعله لعنوانهما الخاص بل لا يستفاد من الاخبار الا ذلك كما في اليهود والنصارى فيكون ولاية امير المؤمنين ع والائمة من ولده بمعنى محبتهم كالرسالة في النجاسة منكرها من غير فرق بين القاصر والمقصر ثم انه بعد التنزل عما ذكره من تخصيص اطلاق الاخبار المتقدمة بالمقصر الى تسليم الاطلاق بالنسبة اليه والى القاصر خص حكم كفر القاصر المنكر للضروري بما اذا انكر شيئا من الضروريات الاعتقادية واما اذا انكر القاصر شيئا من الضروريات العملية فلا يحكم بكفره واستند في عدم دخوله لا اولا تحت الاخبار المذكورة الى ان المطلوب في صنع الشارع اياها وجعله لها انما هو التدين بالاعتقاد بها فلهذا لم يثبت تحت اطلاق الاخبار المذكورة واستند في خروج الثانية عن تحتها الى ان الشارع لم يطلب فيها الا العمل ولا عقاب الا على تركه فالمنكر لحرمة الخمر لا دليل على عقابه الا على نفس شرب

الخمر

كتاب الطهارة

الخمر لو شربها لا على ترك التدين بحرمتها لعدم قصد الشارع الى التدين تفصيلا بالاحكام العملية اولا وبالذات وان كان التدين اجمالا
بما جاء به النبي ص مطلوبا ومع كون المفروض ذلك يبعد الحكم بكفر القاصر ثم من البعيد لانه يجري على رجل شرب الخمر مثلا او يكفر
منها من ترك التدين بحرمتها هذا بالنسبة الى القاصر واما غيره وهو المقصر فقد حكم فيه بالكفر بانكار شيء من الضروريات مطلقا سواء كانت
عملية ام اعتقادية واستند في ذلك الى حصر استحلال الفرائض في الاخبار المتقدمة في غير القاصر والى اطلاق تلك الاخبار بالنسبة الى
العملية والاعتقادية ثم قال وقد تقدم ما ورد في درء الحد عمن لم يعلم بحرمة المحرمات ودعوى عدم الملازمة بين عدم الحد وعدم
الكفر كما ترى بل ظاهر ادلة دفع الحد انه لا يحكم بارتداده لانه مرتد لا يقتل ومنه يظهر ان من استثنى صورة الشبهة عن وجوب
الحد على شارب الخمر ونحوه ممن اعترف بعد اعتقاده للحكم الضروري ظاهره استثناء ذلك عن الحكم بالارتداد فلا يقول بكونه
مرتدا لا يحد فتحاصل مما ذكره بعد التنزل هو التفصيل في القاصر بين انكار الضروري الاعتقادي فيكفر وبين انكار الضروري
العملي فلا يكفر والحكم بكفر غير القاصر في القسمين وان شئت قلت ان المحقق المذكور قد فصل بين القاصر والمقصر في الضروري العملي
بكفر الثاني بانكاره دون الاول واما انكار العقائد الضرورية فقد قوى فيه انه موجب للكفر من غير فرق بين القاصر وغيره في
ذلك للاطلاقات المتقدمة وخصوص ما ورد في كل من العقايد من الحكم بكفر منكره كما لا يخفى على من تتبع ادلة تلك العقايد
مضافا الى اجماعهم على كفر الخوارج والنواصب مستدلين بانكارهم للضروري هذا حال العقايد الضرورية ثم قال واما النظرية
فلا اشكال في عدم كفر منكرها اذا لم يرد دليل على كفر منكرها بالخصوص واما ما ورد الدليل على كفر منكره بالخصوص كبعض العقايد
التي ليست ضرورية فهل يحكم بكفر منكره على الاطلاق كما هو ظاهر اطلاق ذلك الدليل او يختص ذلك بغير القاصر فيه اشكال
الاقوى الاول اذا كان الدليل لا يصلح للركون اليه في الخروج عن اصالة الاسلام وعمومها فتامل هذا كلامه زيد في تعميره وتحقيق
المقام ان النزاع بين القولين الاولين يرجع الى ان القائل بكون كفر منكر الضروري من باب استلزام تكذيب النبي ص ينكر كون
انكار الضروري بنفسه موجبا للكفر لان تكذيب النبي ص عنوان موجب للكفر سواء اجتمع مع انكار الضروري او مع انكار غير الضروري
كما لو علم قطعا صدور حكم من النبي ص على وجه النظر والتامل لا من باب الضروري ثم انكر كونه من دين الله وكونه حقا فعلى هذا يكون
علمه به عبارة عن علمه بصدوره عن النبي ص ويكون انكاره عبارة عن انكار كونه من جانب الله ومعلوم ان انكار النبي ص موجب للكفر
سواء كان دلالة اللفظ عليه بالمطابقة او بالتضمن او بالالتزام وكذا قد يتفق كون انكار الضروري غير مستلزم لانكار النبي ص كما لو
اعتقد عدم صدوره منه او شك فيه او اعتقد ان المراد مما صدر منه ص غير ما انكره فبين انكار الضروري واستلزام تكذيب النبي ص
عموم من وجه واذ قد عرفت محصل مآل النزاع نقول انه لا ريب في كون انكار النبي ص لشيء من الدلالات كفرا واما انكار الضروري كفرا فلا
دليل عليه وما استدلوا به لم يرد فيه اما الاول فلعدم حجية الاجماع الظني المنقول لعدم الدليل على حجية ظن مجتهد وحدسه على مجتهد
اخر ان لم ندع قيام الدليل على عدم حجيته وما تقدم من تاييد الاجماع المنقول بعطفه على السبيل في قول مجردا عن التقييد مع كون
المعطوف عليه ايضا غير مقيد ضعيف كما ان التاييد باقتصار بعضهم في ضابط الكفر عليه ضعيف لعدم حجية قول البعض وعدم
كشفه عن مراد الجميع واما الثاني وهو ان الدين عبارة عن مجموع الاسلام ومن خرج عنه ولم يتدين به كان كافرا غير مسلم سواء تدين
ببعض منه او لم يتدين به اصلا فيتجه عليه ان المراد بعدم التدين بمجموع الاسلام ان كان هو ما يعم العمل والاعتقاد حتى يصدق عدم
التدين بالمجموع على ما لو علم بوجوب شيء من الفرائض العملية ولم يفعله فبطلان الكبرى وفسادها اظهر على علم لان ترك العمل لا
يوجب الكفر بالضرورة اذا كان معتقدا وان كان المراد به خصوص الاعتقاد حتى يكون من لم يعتقد بشيء من مجموع الاسلام
كافرا اتجه عليه ان ذلك يجب تخصيصه بالاحكام التي يجب فيها الاعتقاد وحينئذ لا يكون الكبرى ناظرة الى عنوان صالح للتمييز لانها
في قوة ان يقال ان عدم الاعتقاد بشيء من احكام الاسلام التي يجب فيها الاعتقاد موجب للكفر والخروج عن الاسلام فهذا الدليل بنفسه
لم يجد شيئا فمست الحاجة الى دليل اخر يميز ما يجب فيه الاعتقاد عما لا يجب فيه واما الثالث اعني النصوص فيتجه الاستدلال باولها الذي
هو قوله في صحيحة ابي الصباح الكناني فما بال من جحد الفرائض كان كافرا انه لم يقيد الفرائض بكونها ضرورية حتى ينطبق الدليل على
مدعى المستدل بالظاهر وان جحد الفرائض مطلقا موجب للكفر وان لم تكن ضرورية بل نقول انه على مدعى خصم المستدل ادل لانه قال
في المصباح المنير جحده حقه وجحد بحقه جحدا وجحودا انكره ولا يكون الا على علم من الجاحد به انتهى وفي مجمع البحرين الجحود هو الانكار مع العلم

يقال جحد حقه جحدا وجحودا اى انكره مع علمه بثبوته وقوله تعالى يجحدون اى ينكرون ما استيقنته قلوبهم انتهى فح يكون معنى الفقرة المذكورة ما بال من انكر الفرائض مع علمه بثبوتها كان كافرا فلا يدل الا على كفر منكر شئ من الفرائض مع علمه بها وهو حاصل القول الاول بل نقول انه لا ينطبق على ذلك القول ايضا لان محصل ذلك القول كما عرفت عبارة عن انكار كون ما علم باخبار النبى صلى الله عليه وآله عنه تعالى من عند الله تعالى ومحصل هذه الفقرة هو كفر من انكر كون فريضة من الفرائض حقا مع علمه بكونها حقا فلا يكون الا انكارا عناديا مثل انكار من علم بصدق النبى صلى الله عليه وآله وحقيته وانكره عنادا او استكبارا كما قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم واما مكاتبة عبد الرحيم فيرد على الاستدلال بها جميع ما قلناه فى صحيحة ابى الصباح واما صحيحة عبد الله بن سنان فنقول فى دفع الاستدلال بها ان قوله ع من ارتكب كبيرة من الكبائر فزعم انها حلال اخرجه ذلك عن الاسلام لم يتضمن وصف الكبيرة بكون حرمتها ضرورية فى دين الاسلام ولا قرينة عليه ايضا ومعلوم ان مجرد الاعتقاد بحل كبيرة ليس مما يوجب الكفر فلا بد اما من التقييد بانه مع علمه بصدور حكم حرمة تلك الكبيرة من النبى صلى الله عليه وآله بنى على انها حلال عند الله واما من التقييد بكون حرمتها ضرورية وليس الالتزام بالثانى اولى من الاول بل الامر بالعكس لثبوت كون انكار ما يستلزم تكذيب النبى صلى الله عليه وآله كفرا وقيام الدليل عليه بخلاف كون انكار الضرورى من حيث هو كفرا واما صحيحة بريد العجلى من قال للنواة انها حصاة ومن قال للحصاة انها نواة ثم دان به فيجرى عليه ما ذكرناه فى سابقتها لان الكلام المذكور كما يصح ان يكون كناية عن الضرورى كناية عن العلم ولا مرجح ومما ذكرنا يعلم حال الاستدلال بالاخبار الاخر هذا كله مضافا الى ما يرد على الثانى من استثنائهم من سرى اليه الشبهة ومن كان بعيد الدار فى معقد الاتفاق الذى ادعاه المحقق الشيخ الاعظم البهبهانى رحمه الله ومن هنا يعلم سقوط تاييد هذا القول بقيام السيرة المستمرة من اصحابنا رض على تكفير الحكماء لانه مع توجه المنع الى اصل ثبوتها نظرا الى انه ربما علم الحاكم بالكفر لعدم اشتباه صاحب ذلك المذهب وانه غفل عن مقتضى مذهبه مع ان اصل وقوع التكفير من جميع الاصحاب غير معلوم يكون منافيا لما ذكره من الاستثناء هذا ويبقى الكلام على ما ذكره المحقق المذكور ره من التفصيل فنتكلم عليه فى مقامين الاول ما ذكره اولا من التفصيل بالحكم بكفر المقصر استنادا الى دلالة الاخبار والحكم بعدم كفر القاصر لعدم شمول تلك الاخبار له فيتجه عليه انك قد عرفت ان الاخبار على اصناف عديدة فمنها ما تضمن جعل مناط الكفر هو الجحود ومنها ما تضمن جعله الاستحلال ومنها ما تضمن ان من ارتكب كبيرة من الكبائر فزعم انها حلال اخرجه ذلك عن الاسلام ومنها ما تضمن تكفير المشرك بمن قال للنواة حصاة وللحصاة انها نواة ثم دان به ومنها ما تضمن جعل مناط الكفر ان يزعم المنهى عنه مامورا به اما الاول فيمنع من الاستدلال به ما عرفت من ان الجحود عبارة عن انكار شئ عنادا مع العلم بثبوته وحقيته وعلى هذا لا يبقى مجال التفصيل بين القاصر والمقصر فى دلالة تلك الاخبار لانهما قسمان ممن لم يدرك الحق ولم يصل اليه ومدلول الخبر هو المنكر عنادا ومن البين ان الانكار عنادا لا يكون الا ممن عرف الحق واتقن به ثم انكره عنادا ومعه لا ينقسم الى القاصر والمقصر ولو فرض ان المراد بالجحود فيه هو انكار حقية ما علم صدوره من النبى صلى الله عليه وآله لم يكن للتفصيل بين القاصر والمقصر ايضا وجه لان القاصر وان كان لا يتصور منه الجحود بهذا المعنى الا ان المقصر فى المقدمات على قسمين لانه قد يكون يشتبه عليه الامر فلا يكون انكاره مستلزما للتكذيب النبى صلى الله عليه وآله وقد لا يشتبه فيكون انكاره مستلزما للتكذيب فلا يكون نتيجة ذلك هو التفصيل بين القاصر والمقصر بل التفصيل بين من علم بصدور الحكم من النبى صلى الله عليه وآله ومن لم يعلم ويطبق الثانى على القاصر وبعض اقسام المقصر فلزم التفصيل بين القاصر ومن اشتبه عليه الامر من المقصر وبين المقصر الذى لم يشتبه عليه الامر واما الثانى فلا يخلو حاله من ان يكون الاستحلال فيه عطفا تفسيريا للجحود فيراد بالاستحلال ما اريد به وح يعلم الجواب عنه مما ذكر فى الجزء الاول او لا يكون عطفا تفسيريا فيراد به معناه الحقيقى الاصلى وح نقول انه لا دلالة فى الاستحلال بذلك المعنى على كونه مقصرا لانه ليس الا عبارة عن عد الشئ حلالا فان فى الصحاح استحل الشئ عده حلالا ومعلوم ان عد غير الحلال حلالا كما يكون عن تقصير كذلك يكون عن قصور ولا يؤخذ فى مفهوم الاستحلال لكونه مقصرا وعلى هذا يصير مؤدى الحديث ثبوت الكفر بامرين احدهما الجحود والاخر عد غير الحلال حلالا والمراد بالفرائض فيه ما هو اعم مما فرض فعله وما فرض تركه بالتحليل لها مخالفة ما هى عليه ويتحقق بالفعل فى المنهى عنه والترك فى المامور به ومقتضى وضع الالفاظ للمعانى الواقعية هو كون المراد بالفرائض هو الفرائض الواقعية ومقتضى اطلاقها هو كونها اعم من الفرائض التى علم المنكر كونها مفروضة ومما لم يعلم كونها كذلك وكونها اعم مما بلغت حد الضرورة ومما لم يبلغ ذلك الحد ولكن الاجماع على عدم ايجاب الكفر بدون شئ من القيدين قرينة صارفة كاشفة عن عدم كون الاطلاق مرادا ويبقى الكلام فى تعيين احد الامرين والانصاف انه لا دليل عليه فيكون مجملا من هذه الجهة وانما يحكم بكفر الانكار المستلزم لكذب النبى صلى الله عليه وآله من جهة قيام الدليل القطعى عليه كما عرفت الاشارة اليه وقس على هذا الخبر حال الاخبار الاخر من اطلاقها

بالنسبة الى القاصر وبين غيره وكذا الجاهل بالنسبة الى ما يستلزم التكذيب وغيره كما تقدم بل لنا ان نقول ان رواية سليم بن قيس الهلالي تدلّ
على ان الكفر فيمن زعم ان ما نهى الله شيء امر الله به انما هو من جهة عبادته من امره بغير امر الله وليس الآمر به الا هو الله سبحانه وانما الآمر
الشيطان المضلّ فهو يعبد الشيطان دون الله سبحانه المقام الثاني فيما ذكره ثانيا بعد التنزل من التفصيل بين القاصر وغيره في الضروريات
العملية بمعنى عدم كفر القاصر بانكارها وكفر غيره بذلك وبعبارة اخرى التفصيل في القاصر بين الضروريات العملية فلا يكفر بانكارها
وبين الضروريات الاعتقادية فيكفر بانكارها فنقول انه لو لم يحصل مستند له في هذه الدعوى الا ان اطلاق الاخبار المذكورة
وان كان يعمّ القاصر وغيره بالنسبة الى كل من الضروريات الاعتقادية والضروريات العملية الا ان الدليل الاول لقد مرّ مقدمتين
احديهما ان الضروريات العملية انما يطلب العمل بها دون التدين بالاعتقاد بها وثانيتهما ان القاصر لما لم يكن مكلفا ومخاطبا بالعمل
كان من البعيد كونه مكلفا بالاعتقاد بثبوته في الشرع لخروج القاصر بالنسبة الى الضروريات العملية عن تحت اطلاق تلك الاخبار
المذكورة ونحن نقول انه يتجه عليه انه بعد تسليم شمول الاطلاق لا مجال لكون الدليل المذكور منحصرا في عدم حصول الجزم بالاستبعاد
للدلالة حتى يستند اليه في اخراج شيء عن تحت الاطلاق الذي هو دليل معتبر مضافا الى منع الاستبعاد من اصله لانه يحتمل ان يجب
المشروطة كالحج مثلا اذا انكره غير المستطيع عن تقصير لزم الحكم بكفره كما هو لازم اطلاق كلام المحقق المذكور حيث اعترف بان
المقصّر يكفر بانكار الضروريات العملية الثاني ان المصرّح به صرّح بنجاسة الخوارج والغلاة قال في جامع المقاصد المراد بالخوارج
اهل النهروان ومن دان بمقالتهم والغلاة جمع غال وهم الذين زادوا في الائمة عليهم السلام فاعتقدوا فيهم او في احدهم انه الله ونحو ذلك
انتهى وفي المستند ان الغلاة هم القائلون بالوهية علي عليه السلام او احد من الناس ثم ان ظاهر عبارة المصرّح ان نجاسة هاتين الفرقتين
انما هي من جهة انكارهما ما هو من ضروريات الدين وفي الجواهر ويجعل الخوارج من منكري الضروري لانهم انكروا جملة من الضروريات
كاستحلالهم قتل امير المؤمنين عليه السلام ومن معه من المسلمين وحكمهم بتكفيرهم في التحكيم وكون الغلاة من منكري ضروري الدين انما لعله لعدم
نفيهم اصل الالهية والصانع وانما ادعوا ان امير المؤمنين عليه السلام مثلا هو الصانع فانكروا ما علم بالضرورة من الدين وبالادلة العقلية
والبراهين مما يجب تنزيه رب العالمين عما اتصف به سيدنا ومولينا امير المؤمنين عليه السلام وقال بعض المحققين ره انه يمكن ان يقال ان الغلاة
ان نفوا وجود صانع غير من زعموا انهم كافرون بالله تعالى كالدهرية القائلين بتأثير الدهر وكالقائلين بالهية فرعون ونمرود
ان زعموا ان الرب تعالى اتحد بمن زعموا على نحو الحلول فهم منكرون للضروري ثم قال الاظهر في مذهبهم هو الثاني انتهى ولكن في كشف
الغطاء فقسم الكافر على قسمين كافر بالذات وكافر بالاستلزام وعدّ من الاول الغلاة واتباع مسيلمة ولعل الوجه فيه انهم نافون
لخصوص الصانع او النبي وان اثبتوا غيره وكيف كان فالدليل على نجاستهم هو نفي الخلاف وفي جامع المقاصد الاجماع المنقول
في كلمات الجماعة والاخبار الكثيرة تنبيه قال بعض المحققين ره ان الغلاة لا اشكال في كفرهم بناء على تفسير اللفظ بمن يعتقد
ربوبية امير المؤمنين عليه السلام او احد الائمة عليهم السلام لا ما اصطلح عليه بعض من تجاوز الحد الذي هم عليه صلوات الله عليهم ومن هذا القبيل
ما يطعن القميون في الرجل كثيرا ويرمونه بالغلو ولهذا حكي عن الصدوق ره عن شيخه ابن الوليد ان اول درجة في الغلو نفي السهو
عن النبي صلى الله عليه وآله انتهى وما قاله ابن الوليد مبني على ما حكاه من الاصطلاح لكن مع الاشتباه في الصغرى اعني اندراج نفي السهو في التجاوز عن الحد
وما افاده المحقق المذكور ره في محله لان القدر المتيقن من معقد الاجماع ليس الا ما ذكره وان اصطلاح البعض لا يسري الى الجميع ثم
ان رقد وقع التصريح في كلام جماعة بالحاق فرقتين اخريين من فرق الاسلام بالخوارج والغلاة في الحكم بالنجاسة احديهما النواصب
ويتم الكلام فيها بالتعرض لامرين الاول في معناه فنقول قال في الصحاح نصبت لفلان نصبا اذا عاديته وعن القاموس ان
النواصب هم المتدينون ببغض علي عليه السلام لانهم نصبوا له اي عادوه وفي المعتبر في باب الاسآر انهم الذين يقدحون في علي عليه السلام لانه قال
من ان الخوارج فيقدحون في علي عليه السلام وقد علم من الدين تحريم ذلك فهم بهذا الاعتبار داخلون في الكفر لخروجهم عن الاجماع ويسمون
بالنصاب انتهى وحكي مثل هذا التفسير عن المنتهى وقال في التذكرة الناصب هو من يتظاهر ببغض احد من الائمة عليهم السلام انتهى وقال
في جامع المقاصد النواصب جمع ناصب وهم الذين ينصبون العداوة لاهل البيت عليهم السلام ولو نصبوا لشيعتهم لانهم يدينون بحبهم فكذلك
انتهى وفي مجمع البحرين النصب المعادات يقال نصبت لفلان نصبا اذا عاديته ومنه الناصب وهو الذي يتظاهر بعداوة اهل البيت عليهم السلام
او لمواليهم لاجل متابعتهم لهم الى ان قال قال بعض الفضلاء اختلف في تحقيق الناصب فزعم البعض ان المراد من نصب العداوة لاهل البيت عليهم السلام

ويزعم اخرون انه من نصب العداوة لشيعتهم وفي الاخبار ما يصرح بالثاني ففي الصحيح انه ليس الناصب من نصب لنا اهل البيت لانك
لا تجد رجلا يقول انا ابغض محمدا وال محمد ولكن الناصب من نصب لكم وهو يعلم انكم تتولونا وانتم من شيعتنا انتهى و
عن السيد المحدث الجزائري ره ان الناصب نصب العداوة لاهل البيت وتظاهر ببغضهم ونسبه الى اكثر الاصحاب و
عن شرح الفاضل المقداد ان الناصب يطلق على خمسة اوجه الاول الخارج في على الثاني من ينسب الى احدهم ما يسقط العدالة
الثالث من ينكر فضلهم لو سمعها الرابع من يعتقد فضيلة غير علي الخامس من انكر النص على علي بعد سماعه ووصوله اليه على وجه
يصدقه الثاني الدليل على كفره ونجاسته كما هو المعروف ففي جامع المقاصد ان نجاسة هؤلاء الفرق لا كلام فيها انتهى واشار الى
الفرق التي عد منها النواصب وعن كتاب الانوار للسيد المحدث الجزائري ره الاجماع عليه وكذا في الحدائق وعن شرح المفاتيح للمحقق البهبهاني
ره الظاهر انها غير خلافية ويدل عليه ايضا ما ورد من عدم جواز مناكحة الناصب معللا بانه كافر وتقريب الدلالة من وجهين احدهما
نفس النهي عن المناكحة لان الاسلام موجب لجوازها وثانيهما الحكم بكفره وما عن العلل في الموثق عن عبد الله بن ابي يعفور عن ابي
عبد الله ع في حديث قال واياك ان تغتسل من غسالة ماء الحمام فانه يغتسل فيه من الزنا ويغتسل فيه ولد الزنا والناصب لنا اهل البيت
وهو شرهم فان الله لم يخلق خلقا انجس من الكلب وان الناصب لنا اهل البيت لانجس منه وغيره من الاخبار المشتمل كثير منها على نجاسة الناصب المفضل
من بدنهم وربما اورد على الاستدلال بها بان النجاسة القابلة للزيادة والنقيصة هي الباطنية دون الظاهرية وتصدى لدفعه بعض المحققين
ره بمنع ذلك وبانها متواليات احال الغسالة المنفصلة عن ابدانهم وتحريم النجاسة الباطنية لا يوجب الاجتناب عنها الا ان ينقض باشتمال كثير
تلك الاخبار على ولد الزنا والجنب من حيث هو جنب كما هو ظاهر المقام لا باعتبار نجاسة بدنه ومن جملتها رواية حمزة بن احمد عن ابي الحسن
الاول قال سألته او سأله غيري عن الحمام قال ادخله بمئزر وغض بصرك ولا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها ماء الحمام فانه يسيل فيها ما
تغتسل فيه الجنب وولد الزنا والناصب لنا اهل البيت وهو شرهم واذ قد عرفت ما فصلناه من الامر فاعلم انه لا اشكال في الحكم
من نصب العداوة لاهل البيت او واحد منهم فيحكم بنجاسته وهذا هو القدر المتحقق من معنى الناصب وقد نطق الخبران المذكوران وغيرهما
بالناصب لاهل البيت والية يرجع ما عرفته من جامع المقاصد وغيره من ان من نصب للشيعة لانهم يدينون بحبهم ناصب محكوم بكفره ضرورة
ان علة نصب العداوة للشيعة اذا كانت حبهم اياهم لم ينفك نصب العداوة للشيعة عن نصب العداوة لاهل البيت بل كان الثاني هو
السبب المثير للاول نعم هنا يمكن تصور صورة اخرى وهي ان يكون الرجل معتقدا بكون ائمتنا اخيارا متدينين وكونهم عترة
ال الرسول ويتولاهم بهذا المقدار ولكن لا يكون معتقدا بامامتهم وكونهم خلفاء الرسول فيكره الشيعة ويعاديهم من جهة
افراطهم في حقهم على زعمه كما هو الظاهر من طريقة اكثر العامة لكن هذه الصورة خارجة عن مفروضنا لانه عبارة عن كون علة البغض
حبهم اياهم فلا يكون مثل الرجل المذكور ناصبا وبما ذكرناه يظهر سقوط التمسك بما تقدم في كلام بعض الفضلاء من ان الصحيح
قال ليس الناصب لنا اهل البيت اه وذلك لان قوله لا تجد رجلا يقول انا ابغض محمدا وال محمد مناف لما دل عليه الخبران وغيرهما
من وجود المبغض لهم مضافا الى انا نعلم بالعيان من وجود المبغض لهم مع ان في ذيل الحديث متناقضا لانه اذا لم يكن الرجل مبغضا لهم لم
يكن مبغضا لشيعتهم الا ان يحمل على ما بيناه من الصورة وح يندفع هذا الوجه ويجب الوجهان الاولان هذا واما المعاني الاخر للناصب
فما رجع منها الى المعنى الاول فلا اشكال فيه وما لم يعلم رجوعه اليه فلا يناط به الكفر والنجاسة لعدم الدليل اذ لم يعلم من الاخبار المحكوم
فيها على الناصب بالكفر غير المعنى الاول فلا يثبت حكم النجاسة في معتقد ما على ما سواه تنبيهات الاول انه عم الناصب في الحدائق
بالنسبة الى كل من قدم الشيخين وقال في طي كلامه في البحث عن طهارة المخالفين كما هو المشهور والانكار عليهم ما لفظه وبالجملة فالخلاف
بيننا وبينهم يعني اكثر الاصحاب في ان الناصب هو المعادي لاهل البيت انما الخلاف في ان هؤلاء المخالفين هل يدخلون تحت هذا العنوان
ام لا فنحن ندعي دخولهم تحته وصدقه عليهم وهم يمنعون ذلك انتهى وتوضيح المقال ان المسألة مما وقع فيها الخلاف وهو في الحد
عنوان المسألة جعل المشهور بين متاخري الاصحاب هو الحكم باسلام المخالفين وطهارتهم وجعل المشهور في كلام اصحابنا المتقدمين
هو القول بكفرهم ونجاستهم ثم حكى عن ابن نوبخت وهو من قدماء اصحابنا انه نقل في فص الياقوت القول بالنجاسة عن جمهور
اصحابنا وانه ذكر ان من اصحابنا من يقول بطهارتهم وعن العلامة ره في شرحه ما دافعوا النص على امير المؤمنين ع بالامامة فقد ذهب
اكثر اصحابنا الى تكفيرهم لان النص معلوم بالتواتر من دين محمد ص فيكون ضروريا اي معلوما من دينه فجاحده يكون كافرا كمن يجحد ...

كتاب الطهارة

بالايمان ما صورته كان الامامة من اركان الدين واصوله وعلم ثبوتها من النبي صلى الله عليه وآله ضرورة والجاحد لها لا يكون مصدقا للرسول في جميع ما
جاء به فيكون كافرا انتهى وعن المفيد ره في المقنعة ولا يجوز لاحد من اهل الايمان ان يغسل مخالفا للحق في الولاية ولا يصلي
عليه وحكي نحوه عن ابن البراج ثم حكي عن التهذيب انه قال فيه بعد نقل عبارة المقنعة الوجه فيه ان المخالف لاهل الحق كافر فيجب ان يكون
حكمه حكم الكفار الا ما خرج بالدليل وعن ابن ادريس ره في السرائر بعد ان اختار مذهب المفيد ره جواز الصلوة على المخالف ما
نصه وهو الاظهر ويعضده القرآن وهو قوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات يعني الكفار والمخالف لاهل الحق كافر بلا خلاف بيننا
ومذهب المرتضى ره في ذلك مشهور في كتب الاصحاب الا انه لا يحضرني الان شيء من كلامه في الباب ثم حكي عن الفاضل الصالح
المازندراني ره انه قال في شرح اصول الكافي ومن انكر يعني الولاية فهو كافر حيث انكر اعظم ما جاء به الرسول صلى الله عليه وآله واصلا من اصوله وعن
الشريف القاضي في كتاب احقاق الحق من المعلوم ان الشهادتين بمجردهما غير كافيتين الا مع الالتزام بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله من احوال
المعاد والامامة كما يدل عليه ما اشتهر من قوله صلى الله عليه وآله من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولا شك في ان المنكر لشيء من ذلك
ليس بمؤمن ولا مسلم لان الغلاة والخوارج وان كانوا من فرق المسلمين نظرا الى الاقرار بالشهادتين الا انهما من الكافرين نظرا الى
جحودهما ما علم من الدين وليكن منه بل من اعظم اصوله امامة امير المؤمنين ثم حكي عن شرح الكفاية للفاضل المحقق ابي الحسن الشريف
بن الشيخ محمد طاهر المجاور بالنجف الاشرف حيا وميتا الحكم بكفره وعدم الفرق بين الايمان بالله وبرسوله وبالائمة ع في كون
كل ذلك من اصول الدين وكون انكاره كفرا واسند مصنفا الى ذلك بالاخبار المتواترة الدالة على كونهم كفارا مخلدين في النار
ثم قال وممن صرح بالنصب … من اصحابنا المتأخرين منهم شيخنا الشهيد الثاني ره في بحث السؤر من الروض حيث قال بعد قول المصنف ره نجاسة
سؤر الكافر والناصب ما لفظه والمراد به من نصب العداوة لاهل البيت ع او لاحدهم واظهر البغضاء لهم صريحا او لزوما ككراهة ذكرهم
ونشر فضائلهم والاعراض عن مناقبهم ع والعداوة لمحبيهم بسبب محبتهم وروى الصدوق ره وابن بابويه عن عبد الله بن سنان
عن الصادق ع قال ليس الناصب من نصب لنا اهل البيت لانك لا تجد احدا يقول انا ابغض محمدا وآل محمد ولكن الناصب من نصب لكم وهو
يعلم انكم تتولونا وانكم من شيعتنا وفي بعض الاخبار ان كل من قدم الجبت والطاغوت فهو ناصب واختاره بعض الاصحاب اذ لا عداوة
اعظم من تقديم المنحط عن مراتب الكمال والمنخرط في سلك الاغبياء والجهال على من تسنم اوج الجلال حتى شك انه الله المتعال انتهى
ثم حكي عن السيد الجزائري في كتاب الانوار النعمانية ارتضاء ما افاده الشهيد الثاني ره ثم ان صاحب … ره استدل على كفر المخالفين
بعد استثناء المستضعفين بطائفتين من الاخبار احديهما ما دل على كفر المخالفين وهي كثيرة منها ما حكاه عن الكافي انه روى
فيه عن ابي ابراهيم ع قال ان عليا باب من ابواب الجنة فمن دخله كان مؤمنا ومن خرج من بابه كان كافرا ومن لم يدخل ولم يخرج كان
من الطبقة الذين لله عز وجل فيهم المشية ومنها ما حكاه عنه عن الصادق ع قال من عرفنا كان مؤمنا ومن انكرنا كان كافرا
ومن لم يعرفنا ولم ينكرنا كان ضالا حتى يرجع الى الهدى الذي افترض الله عليه من طاعتنا الواجبة فان مات على ضلالته يفعل
الله به ما يشاء ومنها ما حكاه عن العلل بسنده الى الباقر ع قال ان العلم الذي وضعه رسول الله ص عند علي ع من عرفه كان
مؤمنا ومن جحده كان كافرا الى غير ذلك مما ذكره من الاخبار التي كلها في … ما نقلناه ثم انه ذكر بعد ذلك ان في التعبير عن المخالف
في الامامة في جملة من هذه الاخبار بالانكار وفي بعض بالجحود دلالة واضحة على ان كفر المخالفين من قبيل كفر الجحود والانكار المستلزم
لاجراء جميع احكام الكفر عليهم حيث تمت عليهم الحجة من جهة قيام البرهان ومخالفتهم مع ذلك وثانيتهما ما ذكره بقوله واما ما يدل
على نصبهم فمنها ما تقدم نقله في كلام شيخنا الشهيد الثاني ره من حديث عبد الله بن سنان ونحوه ايضا ما رواه في معاني الاخبار
بسند معتبر عن معلى بن خنيس قال سمعت الصادق ع يقول ليس الناصب من نصب لنا اهل البيت لانك لا تجد احدا يقول انا ابغض
محمدا وآل محمد ولكن الناصب من نصب لكم وهو يعلم انكم تتولونا وتتبرؤن من اعدائنا وروى ابن ادريس ره في مستطرفات السرائر مما استطرفه
عن كتاب مسائل الرجال محمد بن علي بن عيسى قال كتبت اليه اسئله عن الناصب هل احتاج في امتحانه الى اكثر من تقديمه الجبت والطاغوت و
اعتقاده بامامتهما فرجع الجواب من كان على هذا فهو ناصب ثم قال والمستفاد من هذه الاخبار ان مظهر النصب المترتب عليه الاحكام
والدليل عليه اما تقديمه الجبت والطاغوت او بغض الشيعة من حيث التشيع فكل من اتصف بذلك فهو ناصب يجري عليه احكام النصب
نعم يجب ان يستثني من ذلك من قدم الجبت والطاغوت المستضعف كما عرفت من الاخبار المتقدمة وغيرها او يخص الحكم بمن عداه وعموم

ذلك

ذلك لجميع المخالفين بعد اخراج هذا الفرد بما لا يعتريه الشك والريب بالنظر الى الاخبار المذكورة انتهى حجة القول بالطهارة وجوه
الاول ان النجاسة حكم مستفاد من الشرع فيقف على الدلالة وحاصله التمسك باصل الطهارة الثاني انه لم يجتنب عليه السلام بعد النبي
سؤر احد من الصحابة مع مباينتهم له ولو فعل لكان ذلك منقولا لانه لا يخفى الينا الا مع الدلالة وهذان الوجهان تمسك بهما المصنف ره
في المعتبر في مبحث السؤر وقرر في الرياض هذا الوجه بما هو اعم واتقن حيث قال وللاجماع على عدم احتراز الائمة عليهم السلام عن الاصحاب
عنهم في شيء من الازمنة على حد يظهر عدم كونه من جهة التقية وتبادر به الخبر وهو قيام السيرة المستمرة القطعية في جميع
الطبقات من العلماء والمتشرعين بل المعصومين عليهم السلام ولعله هو الذي اراده صاحب الرياض ره بان يكون مراده بالاجماع هو العملي
الثالث النصوص المستفيضة بل المتواترة الحاكمة بحل ما يوجد في اسواق المسلمين وطهارته مع القطع بندرة الامامية في جميع
الازمنة سيما في ازمنة صدور تلك النصوص وانه لا يعتقد بخصوصهم سوف يكون الاحكام المذكورة واردة عليهم فهو من اقوى
الادلة على طهارة المخالفين الرابع ما تمسك به المصنف في المعتبر من ان النبي ص لم يكن يجتنب سؤر احد منهم وكان يشرب من الموضع الذي
كانت تشرب منه عائشة وعن عيص بن القاسم عن ابي عبد الله ع ان رسول الله ص كان يغتسل هو وعائشة من اناء واحد واعترض
في نوى بان كلام الحاكم بالنجاسة انما هو فيمن لم يعتقد الولاية ولا ريب ان الولاية انما نزلت في اخر عمره في غدير خم والمخالفة فيها
المستلزمة الكفر المخالفة انما وقعت بعد موته ص فلا يتوجه الايراد بحديث عائشة والغسل معها في اناء واحد وذلك لانها في
حيوته ص على ظاهر الايمان وان ارتدت بعد موته كما ان جماعة من المنافقين كانوا على ظاهر الاسلام لكونهم منافقين له ولكن
بعد وفاته ص قد ارتدوا فالفرق بين الزمانين واضح الخامس ما تمسك به في المعتبر ايضا من ان امير المؤمنين ع سئل اتتوضأ من
فضل جماعة المسلمين احب اليك او تتوضأ من ركو ابيض مخمر فقال بل من فضل وضوء جماعة المسلمين فان احب دينكم الى الله تعالى الحنيفية
السمحة واورد عليه في نوى بانه لا يخلو من نوع مصادرة فان الحكم باسلام المخالفين اول البحث والحاكم انما حكم بذلك لثبوت الكفر والنصب
المستلزمين للنجاسة والمختار انما هو هذا القول اعني الطهارة ولنقدم اولا توهين ما ذكره صاحب نوى ره في تشييد القول بالنجاسة
فنقول اما ما حكاه عن فص الياقوت فان اقصى ما يحتمل منه او من كون القول بالنجاسة مشهورا بين القدماء ولا ضير في مخالفته اذا قام
عليها الدليل خصوصا مع قيام الشهرة بين المتأخرين على القول بالطهارة كما اعترف به صاحب نوى ره فيما حكيناه من كلامه في اول
المسألة واما ما ذكره العلامة ره في شرح فص من تحقق التواتر بالنسبة الى شخص لا يستلزم تحققه بالنسبة الى شخص اخر وكذا ثبوته لجماعة
لا يقتضي ثبوته لاخرى فكيف فرع على ثبوت النص بالتواتر صيرورته ضروريا في الدين فضروري الدين عبارة عما لا يجهله احد من اهله ولا
يختص معرفته بصنف منهم دون اخر ومع ان يستلزم تحقق التواتر عند ما تحققه عند المخالفين حتى يستلزم انكار ذلك المتواتر تكذيب النبي ص
ولا البحث فالان ما ذكره من ان النص معلوم بالتواتر لا يخلو اما ان يكون المراد به تواتر اللفظ الماثور عن النبي ص في غدير خم او يكون
المراد به تواتر المضمون والاول غير كاف في صيرورة المضمون ضروريا لاحتمال المناقشة في دلالته حتى انه مع اقامة القرائن وصيرورتها قطعية
عندنا لا ينتج ما ادعاه لان القطعي اعم من الضروري خصوصا مع حصول القطع للغير والثاني ممنوع لانا نجد انهم لم يتواتر
عندهم المضمون واما ما ذكره في المنتهى فيتجه عليه ما اورد على شرح فص الياقوت مضافا الى ما يتجه من ان الامامة من اصول
المذهب عند القائلين بالطهارة فلا بد في اثبات خلافه على الخصم من اقامة الدليل ومجرد الدعوى غير مجدي واما ما حكاه عن التهذيب
من ان المخالف لاهل الحق كافر فهو مصادرة لان هذا هو المتنازع واما ما نقله عن ابن ادريس ره من انه يستدل بالقران فيرد عليه
ان القران انما نطق بالنهي عن الصلوة على الكفار ولم يدل على كون المخالفين من جملة الكفار وتتميم دلالته بدعوى كونهم كفارا
قول بغير دليل واما ما ذكره من نفي الخلاف فهو ممنوع بتصريح غير واحد من الاصحاب وممن شهد بوقوعه ابن نوبخت وقد اعترف
به صاحب نوى ره لاطلاعه على وقوعه من كلام الاصحاب فما نقله عنه لا يجديه واما ما استند اليه الفاضل الصالح ره من انه انكر
معظم ما جاء به الرسول ص واصلا من اصوله فهو انما يتم بعد اثبات كون هذا الاصل من اصول الدين واما مع كونه من اصول المذهب
فلا يجدي الا في الحكم بخروجه عن المذهب نعم لو استلزم تكذيب النبي ص لزم الحكم بالكفر لكن المخالفين لا يلتزمون بجحود الحكم عن النبي ص
بالامامة انما العدم الاعتقاد بصدور اللفظ او لعدم وثوقه بالدلالة على المعنى واما ما ذكره الشريف القاضي من التمسك بقوله ص من
مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية فلا يدل الا على كونه ضالا ومطلق الضلال لا يستلزم النجاسة كما هو واضح واما استناده

كتاب الطهارة

في كفر الخوارج والغلاة الى تجرد فهما مما علم من الدين فهو ممنوع اذ الدليل على كفرهما هو الاجماع فيهما وقوله في ذيل الكلام وليكن من
انهما علم من الدين بل من اعظم اصوله اقامة امير المؤمنين ان اراد به ان امامته ع علمت بالضرورة لجميع المخالفين وانها من ضروريات
الدين اتجه عليه المنع كما عرفت وان اراد غير ذلك فلا يجدي في هذا وبقى الكلام على الاخبار الناطقة بان من لم يدخل من باب
علي ع او انكره كافر والاخبار الواردة في صاحب بدعة ودلالتها على ضربهم فنقول اما الاولى فالظاهر منها ولو بملاحظة سائر الاخبار
والادلة هو الالتزام بامامة صهر النبي ص وكونه وصيه ص بلا فصل لكن الكلام في الكفر المحكوم به فيهم المنع من كونه مقتضيا
للنجاسة بل الوجه هو جريان احكام الكفر المعنوي وذلك لقيام القرينة على ذلك من سائر الاخبار ففي باب الايمان والكفر من
الكافي قال سئل رجل ابا عبد الله ع عن الاسلام والايمان ما الفرق بينهما فلم يجبه ثم التقيا في الطريق وقد ازف من الرجل الرحيل
فقال له ابو عبد الله ع كانه قد ازف منك الرحيل فقال نعم فقال فالقني في البيت فلقيه فسأله عن الاسلام والايمان ما الفرق بينهما
فقال الاسلام هو الظاهر الذي عليه الناس شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ص واقام الصلوة وايتاء الزكوة وحج البيت
وصيام شهر رمضان ثم قال الايمان معرفة هذا الامر مع هذا فان اقر بها ولم يعرف هذا الامر كان مسلما وكان ضالا وروى عن
سماعة قال قلت لابي عبد الله ع اخبرني عن الايمان والاسلام اهما مختلفان فقال الايمان يشارك الاسلام والاسلام لا يشارك
الايمان فقلت فصفهما لي فقال الاسلام شهادة ان لا اله الا الله والتصديق برسول الله ص وبه حقنت الدماء وعليه جرت المناكح
والمواريث وعلى ظاهره جماعة الناس والايمان الهدى وما يثبت في القلوب من صفة الاسلام وما ظهر من العمل الحديث وفي رواية
حمران بن اعين او صحيحه عن الباقر ع قال سمعته يقول الايمان ما استقر في القلب وافضى به الى الله تعالى وصدقه العمل بالطاعة والتسليم
لامره والاسلام ما ظهر من قول او فعل وهو الذي عليه جماعة الناس من الفرق كلها وبه حقنت الدماء وعليه جرت المواريث وجاز
النكاح واجتمعوا على الصلوة والزكوة والصوم والحج فخرجوا بذلك عن الكفر واضيفوا الى الايمان الى ان قال قلت فهل للمؤمن
على المسلم فضل في شيء من الفضائل والاحكام والحدود وغير ذلك فقال لا هما يجريان في ذلك مجرى واحد ولكن للمؤمن فضل
على المسلم في اعمالهما وما يتقربان به الى الله عز وجل الحديث قال في الرياض بعد ذكر الروايتين الاخيرتين ما لفظه والعبرة بمعناهما
مستفيضة وفيها الصحيح والحسن لكن ليس فيها ان الاسلام هو الشهادتان وان كان يظهر منها بنوع من التأمل فاذا ثبت اسلامهم ثبت
طهارتهم للخبر ايتوضأ من فضل وضوء جماعة المسلمين احب اليك او اتوضأ من ركو ابيض مخمر فقال بل من فضل وضوء جماعة المسلمين
الحديث انتهى قلت يمكن تتميم الاستدلال بوجه آخر وهو ان الاسلام والكفر متضادان وقد تبين معنى الاسلام في هذه الاخبار مشرحا
فتفسير هذه الاخبار على الوجهين مما ذكره صاحب الرياض ومما ذكرناه قرينة على ان المراد بالكفر في تلك الاخبار هو الكفر المعنوي فلا
يستلزم ثبوت الاحكام الدنيوية التي منها النجاسة او على ان المراد كفر التارك كما ذكره بعضهم فهو تارك له وهو كلام خال عن الفائدة فيتعين
حمله على الكفر المعنوي ولا يتوهم ان ما ذكره من طريق الاستدلال يجري في النواصب والغلاة من فرق الاسلام واقرارهما بالشهادتين
لانهما خرجا بالاجماع والاخبار الخاصة ثم لو تنزلنا عن كون اخبار معنى الاسلام قرينة على ان المراد بالكفر في الاخبار السابقة
ما ذكرناه فلا اقل من التعارض فيلزم الرجوع الى اصل الطهارة الذي تمسك به الصهرة لكن بعد الاغماض عما ذكر من الدليل على
الطهارة الذي عمدته عندنا هو الوجه الثاني والثالث من الوجوه التي تمسك بها القائلون بالطهارة مضافا الى ما حكاه في المستند
عن الكافي في باب ارتداد الصحابة من رواية زرارة عن ابي جعفر ع وفيها فاما من لم يصنع ذلك ودخل فيما دخل فيه الناس على غير علم
ولا عداوة لامير المؤمنين فان ذلك لا يكفره ولا يخرجه عن الاسلام وهو اصرح من جميع ما تقدم ويجري حكمه في اكثر اسل الطبقات
المتأخرة مما عدا النواصب والخوارج فتدبر واجاب في الرياض عن الاخبار الناطقة باطلاق الكافر على المخالف بوجهين آخرين
احدهما ان الاطلاق اعم من الحقيقة والظاهر انه اطلق لفظ الكافر بطريق الحمل على المخالفين في مثل قولهم من انكرها كان ومن
خرج من بابه يعني عليا ع كان كافرا وح يق ان معنى قولهم كغيره من العلماء الاطلاق اعم من الحقيقة هو انه اذا اطلق لفظ على معنى كان الاطلاق
اعم من كون ذلك اللفظ حقيقة في ذلك المعنى وفيما نحن فيه كذلك لا ندري ذكر هذا الكلام عن المرتضى ره من تعليل نجاسة المخالف
باطلاق الكافر عليه فيكون اللفظ عبارة عن الكافر والمعنى الذي اطلق عليه عبارة عن المخالف وعلى هذا فلا ينطبق عليه ما قرر
في الاصول من انه اذا تميز المعنى الحقيقي من المجازي ولم يعلم ان ايهما المراد كان الاصل الحقيقة هنالك مجال ينطبق عليه قولهم ان مجرى

قولهم الاطلاق والاستعمال اعم من الحقيقة انما هو فيما اذا علم المراد وشك في اتصافه بكونه معنى حقيقيا او مجازيا وعلى ما عرفت
لو تعين كون المخالف كافرا بالاستعمال الحقيقي ومن المعلوم ان حكم النجاسة انما ورد على المعنى الحقيقي للكافر فيجري في هذا الذي
اطلق عليه اصل الطهارة وثانيهما ان امارات المجاز من عدم التبادر او تبادر الغير وصحة السلب موجودة وعلى تقديرها فلا دليل
على النجاسة كلية يعني بالنسبة الى جميع اصناف المخالف وان قام الدليل على نجاسة بعض اصنافه كالناصب وتوضيحه ان الامارات
الدالة على كون الكافر مجازا في المخالف موجودة فيخرج بها عن موضوع القضية المحكوم فيها بنجاسة الكافر لان الموضوع في تلك
القضية انما هو المعنى الحقيقي للكافر ويجري في المخالف ح اصل الطهارة واما الثانية فقد عرفت ان ما ذكره صاحب ق قده منها
روايتان احديهما ما روي عن الصادق ع ليس الناصب من نصب لنا الى اخر الحديث وقد عرفت ما في التمسك بها قبيل التنبيه
والاخرى ما حكاه عن مستطرفات السرائر عن مسائل محمد بن علي بن عيسى ويجري فيه البحث سندا ودلالة اما الاول فلان اقصى ما
قيل في مدح محمد بن علي بن عيسى هو انه كان وجها بقم واميرا عليها من قبل السلطان وكذلك كان ابوه يعرف بالطلحي له مسائل لابي
محمد العسكري ع كذا في الخلاصة ومعلوم ان هذا المقدار لا اثر له في وجوب الاخذ بروايته واما الثاني فلان غاية ما يحصل
من الرواية ان من قدم الجبت والطاغوت ناصب لا دلالة فيها على نجاسة الناصب بهذا المعنى والاخبار السابقة الناطقة بنجاسة الماء
المنفصل من بدن الناصب مقيدة بكون النصب لاهل البيت ع لانه الظاهر افراد الناصب سيما لا وانها اعتبار اغلابيتهم من الاطلاق
الا انه لك وربما امكن الاستشهاد على ان الناصب اذا اطلق كان المراد به ما ذكرناه ما نقله في ق عن الكافي بسنده عن عبد الله بن ابي يعفور
عن الص ع قال لا تغتسل من البئر الذي يجتمع فيه غسالة الحمام فان فيها غسالة ولد الزنا وهو لا يطهر الى سبعة اباء وفيها غسالة
الناصب وهو شرهما ان الله لم يخلق خلقا اشر من الكلب وان الناصب لنا اهون على الله من الكلب وذلك لانه ذكر الناصب مجردا عن القيد
دون سبق ذكر المقيد فلا يكون العهد لتقدم الذكر وذكره في الجملة المتاخرة مقيدا بقوله لنا فالمراد بالمقيد وغيره واحد واما الاجماع
على نجاسة النواصب فالقدر المتيقن والظاهر من معقده انما هو مبغض اهل البيت ع المعادي لهم ودليل نجاسة النواصب منحصر في
هذين ومع اختصاصهما بما عرفت لا يبقى دليل على نجاسة النواصب بغير هذا المعنى لا نقول ان لفظ الناصب مشترك لفظا بين المعنيين
او المعاني بل نقول ان الناصب كما عرفت من اهل اللغة موضوع للقدر المشترك الذي هو المعادي ويحصل التمييز بين اصنافه بذكر
المتعلق كما وقع في كثير من الاخبار ذكر كلمة لنا بعده ولكن كثر استعماله في المقيد بالقيد المذكور بحيث لا ينصرف الا اليه ومطلق المخالف
ليس معاديا لهم ولهذا قال فيما حكي عن باب النكاح من الكفاية ان الجهال يتوهمون ان كل مخالف ناصب وليس كذلك انتهى وقد اعترف في ق
بما ذكرنا حيث قال لا خلاف بيننا وبينهم في ان الناصب هو العدو لاهل البيت ع والنصب لغة هو العداوة وشرعا بل لغة ايضا على ما يفهم
من القاموس هو العداوة لاهل البيت ع وانما الخلاف في ان هؤلاء المخالفين هل يدخلون تحت هذا العنوان ام لا فنحن ندعي دخولهم وهم
يمنعون والدليل على ما ذكرناه الاخبار المذكورة انتهى وقد عرفت عدم صلاحيتها للدلالة على ما هو بصدده من نجاسة مطلق من
قدم الشيخين ومع كون الحال على هذا المنوال يكون اصالة الطهارة هي المرجع بل هناك ما هو اقوى منها وهو ما دل على طهارة
مظهر الشهادتين من الاخبار غاية ما هناك انه خرج عنه بحكم الناصب بالاجماع على كفره فيبقى غيره والحاصل ان العامة على اقسام
ثلثة ناصب ومستضعف ومن هو واسطة بينهما والمحكوم بنجاسته بدلالة الاجماع والاخبار انما هو الاول دون الاخيرين بل ربما
استشكل صاحب الجواهر ره في الحكم بنجاسة الاول ايضا من جهة ان الظاهر من الاخبار والتواريخ هو ان كثيرا من الاصحاب النبي ص الكائنين
في زمان امير المؤمنين ع واصحاب الجمل والصفين بل كافة اهل الشام بل كثير من اهل الحرمين ايضا كانوا في اشد العداوة لامير المؤمنين ع
وذريته فقد روي ان اهل الشام شر من اهل الروم وان اهل المكة يكفرون بالله جهرة واهل المدينة اخبث منهم سبعين ضعفا
مع انه لم ينقل الاحتراز عنهم وكان مخالطة الائمة ع واصحابهم مع المعاندين المذكورين على حد مخالطتهم للشيعة ولم تكن مساورتهم
منكرة عندهم ولو سرا وكذلك الحال في بني امية واتباعهم وبني العباس واتباعهم ثم انه ره احتمل اندفاع الاشكال بعدم دخولهم
تحت النواصب لعدم تدينهم والاختصاص ببغضهم حتى لا يشمل من بغضهم من دون تدين بذلك كما لو كان بغضه من جهة داع
دنيوي وتصدى بعض المحققين ره لدفع الاشكال المذكور بوجهين اخرين احدهما منع كون جميع ما ذكره مبغضا واقعيا بل كثير منهم
سيما في دولة بني امية كان يظهر البغض لهم تقية وتحقق السيرة على معاملة المبغضين في اقامة معاملة المسلمين في عدم تطهير ما لاقيهم تقية

كتاب الطهارة

ممنوع بل قصة سيد الشهداء مع معوية ومعرفته في قوله لو قتلناكم ما دفناكم ولا صلينا عليكم فلتدبر تدبر في ما ادعى الوهم اليه اشكال نعم
جهة ان احوا وكون البغض مبنيا على التقية مما لم يكن اليه سبيل غالبا واشتباه مظهر البغض تقية في جملة المبغضين واقعا القائمين من قبيل
اشتباه القليل في الكثير او من قبيل اشتباه الكثير في الكثير فقد كان يجب عليهم الاحتياط والاجتناب عن الجميع ومعلوم انهم لم
يفعلوا ذلك ويمكن دفعه بان من لم يعلم ان اظهاره للبغض من جهة التقية او غيرها لا يجب الاجتناب عنه بعد اظهار الشهادتين
فهو من قبيل ما لو تكلم بما يوجب الاشتباه في ارتداده فانه لا يحكم بارتداده ولا يجب الاجتناب عن مباشرته ولا يجوز للحاكم اجراء الحد
عليه فيؤول الحال فيما نحن فيه الى انهم كانوا يعلمون ان في اهل الزمان من يظهر البغض الواقعي ومنهم من يظهر البغض تقية ومنهم
من يحتمل في حقه اظهاره من جهة التقية وحكم الاخيرين انما هو الطهارة فلا يجب الاجتناب عنهما وحكم الاول هي النجاسة وليس شيء
من الاصناف مشتبها فهو كما لو علم بان شيئا من الانية الكثيرة متنجس ومنها ما هو مشكوك النجاسة ابتداء او لا يحكم انه اصابته النجاسة في
حال كونه معزولا عن غيره ام لا ومنها ما هو طاهر وكل من الاصناف الثلثة معين في الخارج مميز عن غيره فلا يجري ح حكم الشبهة المحصورة
مضافا الى ان وجوب الاجتناب انما يترتب على العلم الاجمالي السابق لا على بدون العلم الاجمالي المنتزع من الشبهة الابتدائية و
الا فلا بد وجوب الاجتناب عن المحصور اذ ليس في الدنيا شبهة ابتدائية الا ويمكن ارجاعها الى المعلوم بالاجمال وثانيهما ان الحكم بنجاسة الناصب يمكن ان
يكون قد انتشر في زمان الصادقين ع اذ كثير من الاحكام كان مخفيا قبل زمانهما كما يظهر من الاخبار وكلمات بعض الاصحاب ولكن لا
يخفى ان هذا التوجيه انما هو بالنسبة الى الخصوص من عاصر اهل العصمة ع من اصحابهم وغيرهم واما بالنسبة اليهم ع فانه غير تام لانهم كانوا
عالمين بالحكم الذي انتشر في زمان الصادقين ع لانهم معدن العصمة الا ان يقال انهم ع لم يكونوا مكلفين بالحكم الذي يجب عليهم اظهاره
بعد قبل وصول وقته نظرا الى ان حكم النبي ص بالنسبة الى الواحد حكمه على الجماعة والائمة ع مشاركون للرعية في احكامهم نظير علمهم
بالمنسوخ قبل زمان نسخه وبالناسخ بعده ثم لا يخفى ان التوجيه المذكور لا يتم بالنسبة الى من بعد زمان الصادقين ع عن بني العباس
واتباعهم وقد صرح في الاشكال الجزائري في بني العباس واتباعهم وكان المجيب غفل عن ذلك وان كان يمكن التفصي عن الاشكال
بالنسبة اليهم بعدم العلم بكيفية معاملة المعصومين ع معهم لقلة معاشرتهم بل بعدم كونهم من النواصب لان من تاخر عن مروان ومن بني
من بني العباس يقولون بتقديم علي ع كما قيل ولكن الانصاف ان الغالب على الظن وان لم يبلغ حد اليقين انما هو مخالطتهم و
مساورتهم وعدم التجنب عنهم كما هو المنقول من احوال الرضا ع مولانا والمامون وسلوك مولانا الجواد ع معهم حتى انه تزوج بنتهم
الثاني انه هل يعم الناصب معادي الائمة ع او احد منهم لداع دنيوي لا ديني او يختص بالاخير وجهان من تحقق المعنى والمقصد
العداوة الاخروية في العداوة الدنيوية ايضا بل من صدق العبارة المعتبرة في الاخبار الدالة على النجاسة اعني الناصب لاهل البيت ع
على القسمين ومن ضعف اسانيد الاخبار المذكورة وعدم العلم بمناط الحكم الشرعي الذي هو النجاسة وكون العمدة من دليل نجاسة
الناصب هو الاجماع والقدر المتيقن منه هو الاخير مضافا الى ما عرفت من تفسير القاموس بالمتدينين بعداوته علي ع وكذا ظاهر
تفسير المعتبر والمنتهى وهذا هو الاقوى وان كان الاجتناب عن الجميع احوط وعلى هذا ايندفع الاشكال بمعاشرة الائمة ع واصحابهم
لخلفاء بني امية وبني العباس واعوانهم من حيث كون عداوتهم او لتلك لمجرد السلطنة والرياسة الثالث انه قد صرح في كشف اللثام بنجاسة
ساب النبي ص او الزهراء او احد الائمة ع وكذا هاتك حرمة الاسلام واستبعده صاحب الجواهر ره بالنسبة الى الاخير معللا بانه ياتي في
كتاب الحدود انه يحقن دمه بالارتداد كما نص عليه في القواعد هناك واستشكل في الساب اولا على تقدير عدم دخوله في الناصب
خصوصا في سب غير النبي ص نظرا الى عدم الدليل الصالح لقطع اهل الطهارة والعمومات الدالة على الطهارة ثم قال واستحقاق القتل كما
نص عليه المصنف وغيره في الحدود اعم من الحكم بكفره المستلزم للنجاسة اذ لعله لكونه حدا من الحدود كما يقتل مرتكب الكبائر في الثالثة و
غيره ثم قال بل قد يظهر من القواعد بل والكتاب هناك ان قتله ليس للارتداد لذكرها له ملحقا بحد القذف مع عدم ذكرهما له
في اسباب الارتداد لكن قد يكون منه ما عند سبهم في الهاتك لحرمة الاسلام كما هو الظاهر بل ينبغي القطع به عند التامل فيكون
كسابق نوح او في الناصب بناء على تحقق معنى العداوة عرفا وربما الحق بهم ساب بقية المعصومين ع من الانبياء السابقين والملائكة المقربين
واولى منه الضرب والاهانة والقتل ونحو ذلك انتهى والاظهر ان ساب النبي ص والائمة ع بجميع العناوين الذين فيها هتك حرمة سلم
والنصب ان كان ناشئا عن التدين بما يقتضيه او مطلقا على القول بكون النصب اعم من العداوة الدينية او الدنيوية ويؤيده ما ذكره في دليل

الكلام ما ورد في زيارة ابي الفضل العباس ع من ان قتلته هتكت حرمة الاسلام بقتله وتحيّر في المقام اشكال من جهة مساورة الامام اللاحق لقاتل الامام السابق مثل مخالطة الجواد ع مع المامون لكن الاقوى ما ذكرناه من مقتضى الدليل لعدم اكتناهنا حقايق تكاليفهم وعدم احاطتنا بما هو الواقع في الخارج من افعالهم وكيفياتها وكيفيات معالجاتهم ثم ان ما ذكرناه من اجتماع العنوانين انما هو في الامر بقتل احدهم ع واما المامور المباشر له فقد ينفك عن العداوة الدينية والدنيوية فلا يصدق عليه الناصب وان صدق عليه انه هاتك لحرمة الاسلام ومن هنا يعلم ان كل من اساء الادب مع الائمة ع او من يجري مجريهم في وجوب الاكرام كبنات الزهراء سلام الله عليها وعليهن يحكم بكفره ونجاسته من هذا الباب ويظهر نجاسة من سار باهل بيت سيد الشهداء ع من الكوفة الى الشام وان لم يكن ممن حضر وقعة كربلاء ولم يحارب ع ان اساء الادب بالنسبة الى واحدة منهن وعلى هذا فيزيد وعبيد الله زياد ضاعف الله عليهما العذاب انجس من كل نجس الرابع انه قال في نقيح ينبغي ان يعلم ان من خرج عن الفرقة الاثنى عشرية من افراد الشيعة كالزيدية والواقفية والفطحية ونحوها فان الظاهر ان حكمهم كحكم النواصب فيما ذكرنا لان من انكر واحدا منهم كان كمن انكر الجميع كما وردت به اخبارهم ويما ورد من الاخبار الدالة على ما ذكرنا ما رواه الثقة الجليل ابو عمرو الكشي في كتاب الرجال باسناده عن ابن ابي عمير عمن حدثه قال سئلت محمد بن علي الرضا ع عن هذه الاية وجوه يومئذ خاشعة عاملة ناصبة قال وردت في النصاب والزيدية والواقفية من النصاب ومما رواه فيه بسنده الى عمر بن يزيد قال دخلت على الصادق ع فحدثني مليا في فضائل الشيعة ثم قال ان من الشيعة بعدنا من هو شر من النصاب فقلت جعلت فداك اليس ينتحلون مودتكم ويتبرؤن من عدوكم قال نعم جعلت فداك بين لنا نعرفهم قال انما هم قوم يفتنون بزيد ويفتنون بموسى ع ومما رواه ايضا قال ان الزيدية والواقفية والنصاب بمنزلة واحدة وروى القطب الراوندي في كتاب الخرائج والجرائح عن احمد بن محمد بن مطهر قال كتب بعض اصحابنا الى الصادق ع من اهل الجبل يسئله عمن وقف على ابي الحسن موسى ع اتولاهم ام ابرء منهم فكتب اليه اتترحم على عمك لا رحم الله عمك وتبرء منه انا الى الله تعالى بريء منهم فلا تتولهم ولا تعد مرضاهم ولا تشهد جنائزهم ولا تصل على احد مات منهم ابدا سواء من جحد اماما من الله تعالى او زاد اماما ليست امامته من الله او قال ثالث ثلثة ان الجاحد امر اخرنا جاحد امر اولنا والزائد فينا كالناقص الجاحد امرنا وحكى غيره رواية ابن المغيرة وفيها ان الناصب لكم والزيدي نصب لنا ثم انه ره قال وكان هذا السائل لم يعلم ان عمه كان منهم فاعلمه بذلك وهي ظاهرة كما ترى في المراد عارية عن وصمة الايراد ولهذا نقل في مشرق الشمسين ان متقدمي اصحابنا كانوا يسمون هذه الفرق بالكلاب الممطورة اي الكلاب التي اصابها المطر مبالغة في نجاستهم والبعد عنهم انتهى كلام صاحب ق ولا يخفى ضعف قوله وكان هذا السائل لم يعلم آه بل الظاهر من سياق الجواب هو انه كان يعلم ان عمه منهم ولكن لا يعلم حكم جواز توليهم فسئل وقال في الجواهر بعد ذكر جملة من الاخبار المذكورة انه لا يخفى قصورها في جنب ما سمعته من الادلة السابقة التي يمكن جريانها وغيرها هنا انتهى وثانيها المجسمة والحكم بنجاستهم مطلقا احد الاقوال في المسئلة قال الشيخ ره في ط بعد الحكم بنجاسة ما باشره المشركون باجسامهم من المايعات ما نصه وحكم سائر الكفار في ذلك سواء كانوا عباد الاوثان او اهل الذمة او مرتدين او كفار ملة من المشبهة والمجسمة والمجبرة وغيرهم انتهى وتبعه على ذلك العلامة ره في القواعد والتذكرة وفيما حكي عن المنتهى والتحرير وهو مذهب المحقق الكركي ره في جامع المقاصد حيث قال واما المجسمة فقسمان المجسمة بالحقيقة وهم الذين يقولون ان الله جسم في الاجسام والمجسمة بالتسمية المجردة وهم القائلون بالجسم لا كالاجسام وربما تردد بعضهم في نجاسة القسم الثاني والاصح نجاسة الجميع ثم قال اذا تقرر ذلك فنجاسة هؤلاء الفرق الاربع يعني الخوارج والغلاة والنواصب والمجسمة لا كلام فيها انما الخلاف في نجاسة من خالف اهل الحق مطلقا كما هو قول المرتضى ره او نجاسة المجبرة من اهل الخلاف والقولان ضعيفان انتهى وظاهر كلامه ان نفي الكلام والخلاف في المجبرة انما هو بالنسبة الى المجسمة بالحقيقة بقرينة انه نقل التردد في المجبرة بالتسمية عن بعضهم وقال في المفاتيح اما الخارجي والناصب والغالي والمجسم فالظاهر عدم الخلاف في نجاستهم انتهى وهو مطلق في القسمين الذين هما المجسمة بالحقيقة والمجسمة بالتسمية وثانيها الطهارة مطلقا وهو ظاهر المصنف ره في المعتبر وعن العلامة ره في النهاية ما صورته حكم الشيخ ره بنجاسة المجسمة والمجبرة وابن ادريس ره بنجاسة كل مخالف للحق عدا المستضعف والوجه عندي الطهارة انتهى وفي الذكرى ما لفظه وحكم الشيخ ره بنجاسة المجبرة والمجسمة وابن ادريس ره بنجاسة كل مخالف للحق عدا المستضعف ضعيفان انتهى وثالثها التفصيل بين المجسمة بالحقيقة والمجسمة بالتسمية فقد حكي عن البيان انه خص الحكم بالمجسمة

اى صاحب الحدائق

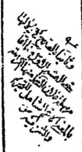
كتاب الطهارة

بالمجسمة حقيقة وفي ذلك وفي حكم الخوارج والمجسمة بالحقيقة انتهى وتحقيق ان قضية ذلك طهارة المجسمة بالتسمية وفيه نظر لاحتمال ان
يكون الشهيدان ره في البيان وذلك مترددين في نجاسة المجسمة بالتسمية وبعضهم انه حكى عن ثانيهما انه قال في روض الجنان ما نصه
المجسمة قسمان بالحقيقة وهم الذين يقولون ان الله جسم كالاجسام ولا ريب في نجاسة هذا القسم وان نسب بعض الاصحاب والمجسمة
بالتسمية المجردة وهم القائلون بانه جسم لا كالاجسام وفي نجاسة هذا القسم تردد انتهى حجة القول الاول وجهان احدهما قول مولينا
الرضا ع من قال بالتشبيه فهو كافر بناء على ان المشبهة كما من فوائد العقائد وشرحها م الدين قالوا ان الله في جهة الفوق يمكن ان يرى
كما ترى الاجسام وربما يمنع دلالة الرواية على الاطلاق من حيث ان الظاهر منها ارادة القسم بالحقيقة وثانيهما ما عن العلامة ره في المنتهى
من انهم يعتقدون بانه جسم وكل جسم محدث ومثله ما عن روض الجنان في ذيل عبارته التي قدمنا ذكرها حيث قال وكان
الدال على نجاسة الاول دال على الثاني فان مطلق الجسمية يوجب الحدوث وان بعضها بعضا انتهى وعن صاحب المعالم ره انه بعد
نقل كلام والده عن روض الجنان قال وعندي في الدليل نظر لان ظاهره كون المقتضي للنجاسة هو القول بالحدوث كما يعترف التجسيم و
من البين ان المجسم ينفي الحدوث قطعا فكانه يتخيل برأيه الفاسد عدم المنافاة بين الجسمية والقدم انتهى حجة القول الثاني ما
تمسك به المصنف ره من ان النجاسة حكم مستفاد من الشرع فيقف على الدلالة وما روى من ان عليا ع سئل أتتوضأ من فضل جماعة المسلمين
احب اليك او تتوضأ من ركو ابيض مخمر فقال لا بل من فضل جماعة المسلمين فان احب دينكم الى الله الحنيفية السمحة حجة القول الثالث
اما على نجاسة المجسمة بالحقيقة فهي ما تقدم من حجة القول الاول واما على الشق الاخر فلعلها ما وجه به السيد ره فيما نقل عن الشافي
المذهب الذي ينسب الى هشام بن الحكم حيث قال فاما ما رمي به هشام بن الحكم من القول بالتجسيم فالظاهر من الحكاية القول بانه جسم لا
كالاجسام ولا خلاف في ان هذا القول ليس بتشبيه ولا ناقض لاصل ولا معترض على فرع وانه غلط في عبارة يرجع في اثباتها ونفيها
الى اللغة انتهى هذا اهم ما نقله من كلامهم والانصاف انه لم يقم دليل على نجاستهم ظاهرا بالنص وقد اجاد صاحب الجواهر ره حيث
قال ينبغي من قال بالتجسيم او التشبيه مجردا عن دعوى الحدوث ونحوه على مقتضى اصل الطهارة وعمومها وما دل على طهارة
المسلم اللهم الا ان يدعى ان القول بهما في نفسه وحده انه من ينظر الى الاله فقد علم بطلانه بالضرورة من الدين وفيه منع سيما بعد
توهمه من ظواهر الكتاب والسنة كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى ونحوه او يدعى ضرورية استلزام تلك الدعوى الحدوث ونحوه
بحيث لا يسع انكاره وفيه منع ايضا وان كان ربما يؤيده من اطلاق كفر المشبهة مع عدم غير اعترافهم بما اورد عليهم من قضايا
ذلك الحدوث ونحوه بل المعلوم منهم انكاره نعم يجوز امكان الرؤية ونحوها مما لم يكن ضروري البطلان الا انه يحمل ذلك بعض
ما دل على كفر المشبهة مطلقا على ارادة الكفر في الآخرة لا الدنيا الحكمية لما دل على حصول الاسلام بالشهادتين عليه موافقته لظاهر الاصحاب
هنا من انحصار سبب كفر المسلم في انكار الضروري والمفروض انتفاؤه هنا فيكون المدار في حكم الفرق من المسلمين انهم ان صرحوا
لما يرد على مذهبهم مما علم بطلانه بالضرورة من الدين او كانت نفس دعواهم كذلك حكم بكفرهم والا فلا من غير فرق بين المجسمة و
غيرهم والظاهر ان التجسيم والتشبيه من حيث هما ليسا مما علم بطلانهما كذلك انتهى وقد اجاد في المقال الا انه ذكر المدار بناء على مذهبه ومن
كفر منكر الضروري مطلقا ونحن نقول بناء على ما اخترناه من ان الانكار المستلزم لتكذيب النبي ص موجب للكفر والنجاسة وثالثها المجبرة
وقد عرفت في عبارة ط التي حكيناها في البحث عن الفرقة السابقة حكم الشيخ ره بنجاسة هؤلاء ووافقه في كشف الغطاء حيث عد
القول بالجبر من قسم انكار الضروري وقال صاحب الجواهر ره انه ربما مال اليه في كشف اللثام وهو لا يخلو من وجه لكنه في ذيل
كلامه قال انه ضعف القول بالنجاسة في المنتهى والذكرى وجامع المقاصد والمعتبر واستقرب الطهارة في ظاهر التذكرة والنهاية والقواعد
او صريحها هو ظاهر الصدوق في المعتبر بل لم اجد موافقا صريحا للشيخ ره على ذلك ثم اخذ في تقييد القول بالطهارة وقال بعد
ذلك انه هو الاقوى لكن قد عرفت ما حكيناه عن كشف الغطاء حجة القول الاول وجوه الاول قوله تعالى سيقول الذين اشركوا
لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم الآية استدل بها صاحب الكشاف حيث انه
من المعتزلة على كفر المجبرة من الاشاعرة وتوجيه الاستدلال بها على ما حكي عن الكشاف انها اخبار عما سوف يقوله المشركون
فلما قالوه قال سبحانه وقال الذين اشركوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم يعنون بكفرهم وتمردهم ان شركهم وشرك آبائهم وتحريمهم
ما احل الله بمشية الله تعالى وارادته وانه لولا مشية الله لم يكن شيء من ذلك كمذهب المجبرة بعينه كذلك كذب الذين من قبلهم اي جاؤوا

بالكذب المطلق لان الله عز وجل ركب في العقول وانزل في الكتب ما دل على غناه وبرائته من فعل القبائح وارادتها والرسل الحجج البالغة
من خلق وجود القبائح من الكفر والمعاصي بمشية الله وارادته فقد كذب المكذب بما ركب وهو تكذيب الله ورسله وكتبه ونبذ لادلة العقل
والسمع وراء ظهره انتهى كلامه قال بعض المحققين ره وفي الدلالة نظر انتهى ولعل وجهه ما ذكره في الذخيرة بعد نقل كلام صاحب الكشاف
بقوله وللقائل ان يقول يجوز ان يكون قوله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم اشارة الى قوله تعالى سابقا على هذه الاية فان كذبوك فقل
ربكم ذو رحمة واسعة اي مثل هذا التكذيب لك في ان الله تعالى منعم من الشرك ولم يحرم ما حرموه ويكون مرادهم بقوله لو شاء الله ما اشركنا
انهم على الحق المرضي عند الله لا الاعتذار عن ارتكاب هذه القبائح بارادة الله تعالى انتهى الثاني ما ذكره في كشف اللثام بقوله ويدل
على نجاستهم الاخبار الناصة بكفرهم كقول الرضا ع من قال بالتشبيه والجبر فهو كافر وقوله ع والقائل بالجبر كافر والقائل بالتفويض مشرك
وقول الصادق ع ان الناس في القدر على ثلثة اوجه رجل يزعم ان الله عز وجل اجبر الناس على المعاصي فهذا قد ظلم الله في حكمه فهو كافر ورجل يزعم ان الامر
مفوض اليهم فهذا قد اوهن الله في سلطانه فهو كافر الخبر الثالث ما ذكره في كشف اللثام بقوله ويدل عليه استتباعه لابطال النبوات و
التكاليف راسا فكفرهم اوضح من كفر المشبهة والمجسمة بل اكثر الكفار الا ان يكونوا من الحمق بحيث لا يتفطنون لذلك فهم ليسوا من الناس
في شيء حجة القول الثاني امور الاول اصالة الطهارة الثاني عمومات طهارة المسلم الثالث ما تمسك به في الجواهر من السيرة المظنون
او المعلوم تحققها في زمن المعصوم على عدم اجتناب سؤر المخالفين واكثرهم المجبرة بل لعل غيرهم قد انقرض في بعض الطبقات فيترجح ما
ورد بكفرهم على الاخروي في الامر منهم على طهارة في الدنيا الرابع ما تمسك به في الذخيرة من ظاهر ما رواه ابن بابويه في كتابه حيث قال وسئل
علي ع ايتوضأ من فضل وضوء جماعة المسلمين احب اليك او يتوضأ من ركو ابيض مخمر فقال لا بل من فضل وضوء جماعة المسلمين فان احب دينكم
الى الله الحنيفية السمحة السهلة ثم قال ان هذه الرواية معتضدة بالاصل سالمة عن المعارض والظاهر ان المسلم شامل لمن اظهر الشهادتين
الا ما خرج بالدليل الخامس ما تمسك به في الذخيرة ايضا من العمومات الدالة على طهارة الماء وطهوريته الا ما خرج بالدليل الغير الملزوم طهارة
سؤرهم ثم يلزم عموم الحكم اذ الظاهر عدم القول بالفصل انتهى والانصاف ان الاصل لا اثر لها والاخبار غير نقية السند وقد اعرض عنها
الاكثر كما اشار اليه صاحب الجواهر ره بقوله المتقدم لم اجد موافقا فيه الا للشيخ ره وما ذكره كاشف اللثام من استتباعه لابطال النبوات
والتكاليف والثواب والعقاب فقد رده بعض المحققين ره بان مرجع جميع ما ذكروه الى منع حكم العقل بالتحسين والتقبيح وكثير منهم
لا يجوزونه على الله يعترفون بعدم وقوعه منه فلا ينكرون الا الضروريات العقلية ولا يلتزمون بترتب شيء من الضروريات الشرعية
عليها غاية ما هناك ان اللازم من مذهبهم ان الله كلف العباد واجبرهم على الافعال وعلى هذا فالمرجع اصل الطهارة وعمومات طهارة
المسلم ولما ما ذكره صاحب الجواهر ره من السيرة فلا دلالة لها فيها لان اكثر اهل العلم جاهلون بكون اكثر العامة او علمائهم مجبرة فكيف بغيرهم فاستمرار
السيرة مظنون العدم واما الرواية التي تمسك بها في الذخيرة فلا تدل على تعيين المصاديق وانه ليس مؤديها الاحكام الكبرويا يبين في مقام الفتوى
الخصم يمنع من كون المجبرة مسلمين بل نقول ان الكلام مسوق لبيان حكم اخر لان سؤال السائل ناظر الى انه مع كثرة المسلمين وتواردهم على ما
واحد يكون مظنة لعروض النجاسة وهذا قابل فضل وضوء المسلمين بركو ابيض مخمر اي قربة غير مصبوغة لكنها مغطاة وعلل ع كون
فضل وضوء المسلمين احب بان احب دينكم الى الله الحنيفية السمحة السهلة وهذا كون فرقة من فرقهم طاهرة او نجسة فمسكوت عنه واما ما تمسك به في الذخيرة
اخيرا من عمومات طهارة الماء وطهوريته فهو اوهن ما قيل في المقام لان تلك العمومات ناظرة الى خصوص الطهارة الذاتية فلا اشعار لها بنفي
النجاسة العرضية ورابعها المفوضة قال في كشف الغطاء بعد تقسيم الكافر الى قسمين وجعل اولهما الكافر بالذات وهو الكافر بالله تعالى او
بنبيه او بالمعاد ما لفظه القسم الثاني ما يترتب عليه الكفر بطريق الاستلزام كانكار بعض الضروريات الاسلامية والمتواترات عن
سيد البرية كالقول بالجبر والتفويض الى اخر ما قال ولكن قال بعض المحققين ره بعد اختيار القول بطهارة المجبرة والاظهر من ذلك
القول بطهارة المفوضة فان ابطال مذهبهم اخفى في النظر من ابطال مذهب المجبرة وكانه نظر الى استلزام ذلك القول لابطال النبوات
التكاليف دون هذا القول وعن شرح المفاتيح ان ظاهر الفقهاء طهارتهم والانصاف ان القول بالطهارة هو الاقوى وقد عرفت
حال الروايات التي يستفاد منها نجاسة المفوضة عند البحث عن الفرقة السابقة فانها لم تبلغ درجة الصحة مضافا الى ان ما اشتمل على
قوله ع ورجل زعم ان الامر مفوض اليهم فهذا قد اوهن الله في سلطانه لا يخلو من الوهن من جهة هذه الفقرة ضرورة ان تفويض الامر
لا يستلزم العجز لانه كما يكون منه كذلك يكون من كمال الاستعلاء والكبرياء تنبيهان الاول انه قال بعض المحققين ره بعد اختيار طهارة

كتاب الطهارة

المجبرة والمفوضة ما صرّح به وبالجملة فالمدار في كفر منتحلي الاسلام على انكار ما علم ضرورة وبدونه لا يحكم بكفرهم الا اذا علمنا ان الجاحد
ممن لو بذل الجهد في سبيل الحق لكونه من العلماء الذين ربما يكون الشيء ضروريا عندهم وان كان نظريا عند العوام وليس المقام من قبيل
العمليات التي تقدم ان المكلف مرجعها السبيل الى العمل دون التدين والاعتقاد فلاحظ ما ذكرنا في كفر منكر الضروري من خروجه
عن دين الاسلام بالتقصير الفاحش بكونه اعتقاده دينا بالنسبة اليه انتهى ونظائره ان شيئا من عقائد الدين اذا لم يبلغ مبلغ
الضروري مطلقا حتى عند العوام لكن بلغ حد الضرورة عند العلماء وكان واحد من المكلفين الذين يمكنهم الوصول اليه بالنظر
لكونه من العلماء مثلا مقصرا ولم يبذل الجهد كان محكوما عليه بالكفر والنجاسة في حال جهله الناشئ من التقصير وهذا احتمال لم يقم عليه دليل
ولم ينهض الا انّ عاند بالسبيل ويجري كونه امرا اعتقاديا مع فرض عدم بلوغه حد الضرورة لا ينتج ذلك نعم لو بذل الجهد فايقن ثبوته
في الدين ثم انكره كان من الجاحدين المحكوم عليهم بالكفر من جهة استلزامه تكذيب النبي صلى الله عليه وآله الثالث انه قال في الجواهر واما المستضعف من
كل فرقة فلتمام البحث فيه موضوعا وحكما مقام آخر وان كان الذي يقوى في النفس الآن ويعضده السيرة والعمل اجراء حكم فرقته عليه ومنها
اولاد الزنا قال العلامة قده في المختلف قال الشيخ ابو جعفر بن بابويه ره لا يجوز الوضوء بسؤر اليهودي والنصراني وولد الزنا كالكافر وهو منقول عن
السيد المرتضى ره وابن ادريس ره وباقي علمائنا حكموا باسلامه وهو الحق عندي انتهى واقتفى صاحب الحدائق اثر الفرقة الاولى لحجة القول
الاول امور الاول انه كافر الثاني الاجماع المنقول في المعتبر عن بعض الاصحاب ولعل المراد به ابن ادريس ره فانه قال في باب الصلوة على
الاموات من كتاب الصلوة من السرائر ما لفظه وولد الزنا لا خلاف بيننا انه قد ثبت كفره بالادلة بلا خلاف او المراد به علم الهدى ره كما عن العلامة
ره فيما حكي عن اجوبة مسائل السيد مهنا بن سنان انه قال ان المرتضى ره ادعى الاجماع عليه والمعروف من مذهب الجمهور انه مسلم طاهر وهو المختار
للاصل والعمومات من غير مخرج سوى نصوص ادعي دلالتها على كفره ونجاسته وهي لا تدل عليهما انتهى الثالث الاخبار التي منها مرسلة الوشاء
عمن ذكره عن الصادق ع انه كره سؤر ولد الزنا واليهودي والنصراني والمشرك وكل من خالف الاسلام وكان اشد ذلك عنده سؤر الناصب
ووجه الاستدلال كما في الحدائق عن المنتهى انه لا يريد بلفظ كره المعنى الظاهر له وهو النهي عن الشيء نهي تنزيه لقوله واليهودي فان الكراهة فيه
تدل على التحريم فلم يبق المراد الا الكراهة التحريم ولا يجوز ان يراد بها معا والا لزم استعمال المشترك في كلا معنييه او استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي
والمجازي وذلك غير جائز ومنها رواية ابن ابي يعفور لا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها غسالة الحمام فان فيها غسالة ولد الزنا وهو لا
يطهر الى سبعة آباء وفي رواية اخرى له بتعليل النهي بانه يجتمع فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا اهل البيت ومنها مرفوعة
سليمان الديلمي الى الصادق ع وفيها ان ولد الزنا يقول يا رب فما ذنبي فما كان لي في امري صنع فيناديه مناد ويقول له انت شر الثلثة
اذنب والداك فتبت عليهما وانت رجس ولن يدخل الجنة الا طاهر وهذه الاخبار اقوى ادلة القول المذكور وربما يقال انه يؤكد
ويؤيده ما ورد من ان نوحا على نبينا وآله وعليه السلام لم يحمل في السفينة ولد الزنا وكان حمل الكلب والخنزير وما ورد من ان حب علي ع
علامة طيب الولادة وبغضه علامة خبثها وما ورد من ان دية ولد الزنا دية اليهودي ثمان مائة درهم وموثقة زرارة ره عن الباقر ع لا خير في ولد
الزنا ولا بشره ولا شعره ولا في لحمه ولا في دمه ولا في شيء منه وحسنة ابن مسلم عن ابي جعفر ع قال لبن اليهودية والنصرانية والمجوسية احب
الي من لبن ولد الزنا الى غير ذلك مما ورد في ذمه وانه لن يدخل الجنة والجواب عن الدليلين الاولين ما ذكره المحقق ره في المعتبر بعد اختيار كراهة
سؤره حيث قال وربما تعلل المانع بانه كافر ونحن نمنع ذلك ونطالبه بدليل دعواه ولو ادعى الاجماع كما ادعاه بعض الاصحاب
كانت المطالبة باقية فانا لا نعلم ما ادعاه انتهى وعن الاخبار اولا بانها على قسمين ما ذكر دليلا وما ذكر من باب التأييد اما على
القسم الاول فانه ليس شيء مما اندرج فيه سليم السند مع اعراض الاكثر عن العمل فلا مجال للاحتجاج به واما على القسم الثاني فانه لا ملازمة بين
مؤداه وبين النجاسة التي هي محل البحث خصوصا مع عدم العمل ببعضها فان اخبار الدية لم ينقل العمل بها من احد ممن لم يقل بكفره
فكما يصلح عطف اليهودي وما بعده مما هو نجس عليه قرينة على كون المراد بالكراهة النجاسة فيما عطف عليه لاحتمال ان المراد ان سؤره قريب
من اسئارهم في القذارة المعنوية واما اخبار الغسالة فيظهر الحال في دلالتها مما ذكر خصوصا رواية ابن ابي يعفور المشتملة على
قوله ع فانه لا يطهر الى سبعة آباء فانه ظاهر في قذارته المعنوية لان النجاسة الظاهرية غير متعقلة عند احد مع ان النهي عن استعمال
سؤره لا يدل على نجاسته واما الرجس في المرفوعة فالظاهر ان المراد به القذارة المعنوية ومما ذكر يظهر حال المؤيدات فالانصاف
انه لا يظهر من كونه شر الثلثة والعبارات المذكورة في ساير الاخبار الا خباثته المعنوية ولا يظهر منها نجاسته الظاهرية التي بينها وبين الخباثة



المعونة عموم من وجه حجة القول الثاني امور الاول اصالة الطهارة قبل بلوغه وبعده وبعده وفيه ما اليه عموما طهارة المسلم ايض بعد بلوغه الثاني الاجماع الذي ادعاه الشيخ ره على وجوب تغسيله والصلوة عليه قال في كتاب الجنايز من خ ماتت ولد الزنا يغسل ويصلى عليه وبه قال جميع الفقهاء وقال قتادة لا يغسل ولا يصلى عليه دليلنا اجماع الفرقة انتهى ما اهمنا من كلامه ولازم هذا الفتوى الطهارة بل نقل عنه نحو الاجماع على الطهارة الثالث انه لا يخفى على من تتبع السير والتواريخ كثرة اولاد الزنا في بدء الاسلام وبعده ولم يعهد تجنب سؤرهم او غيره من النبي صلى الله عليه وآله والائمة واصحابهم بل المعهود خلافه ويؤيده انا نرى في زماننا ونسمع في ساير الطبقات الى زمان المعصوم استمرار السيرة على عدم التجنب فيكشف عن رضاه بذلك الرابع انه قد ذكر في كتب معجزات امير المؤمنين عليه السلام انه وجد في المسجد في زمانه طفل فقال انه من الزنا فامر ان يوضع عند امرأة ترضعه فربى حتى صار شابا واستشهد في صفين وهذا مجمل القضية وهي مفصلة في محلها والعمدة منها الاصل والاجماع بل نقول ان تحصيل الاجماع ممكن في هذا المقام خصوصا بانضمام الوجوه الاخر مضافا الى ما يتجه على القول الاول ما اورده العلامة المجلسي حيث قال ونسب الى الصدوق ره والمرتضى ره وابن ادريس ره القول بكفره وان لم يظهره وهذا مخالف لاصل العدل اذ لم يفعل باختياره ما يستحق به العقاب فيكون عقابه ظلما وجورا وليس بظلام للعبيد انتهى هذا كله هو الكلام في المسئلة على تقدير ان يكون مراد الصدوق ومن وافقه هو القول بكفره ولزوم حكم الكفر التي اظهرها النجاسة عليه وان لم يظهر منه الكفر كما هو ظاهر ما نقل عنهم وصرح به ايضا العلامة المجلسي في العبارة المذكورة بل ظاهرهم انه يحكم بكفره ونجاسته وان اظهر الايمان وتدين به كما اعترف به يكون هذا مرادهم في الحدائق وهذا هو الذي ينبغي ان يكون محل البحث لان الكلام انما هو في عنوان ولد الزنا وعروض النجاسة له بسبب الكفر غير محتاج الى البحث عنه بعد حكمهم بنجاسة الكافر ولكن قيل في بيان مرادهم وجه آخر وهو ما حكاه في الحدائق عن الشيخ ابي الحسن سليمان بن عبد الله البحراني ملخصا وهو ان جواز ايمانه وامكان تدينه عقلا انما لا خلاف فيه كيف ولو لم يمكن كان تكليفه تكليفا بالمحال وهو باطل عقلا ونقلا وانما وقع الخلاف في الوقوع هل يقع منه الايمان والتدين ام يقطع بعدمه ووقوع ذلك المنقول عن رئيس المحدثين ابي جعفر محمد بن بابويه والمرتضى علم الهدى وابي عبد الله بن ادريس الحلي روح الله ارواحهم وقدس اشباحهم هو الثاني وهو انه لا يكون الا كافرا باختياره لاختيار الا الكفر ثم فصلها في الذكر فجعل الاول منها قوله عليه السلام في مرفوعة سليمان الديلمي ويقول لهذا شرك الثلثة ابيه وامه والذي فنشأت عليهما وكان الوجه في استظهاره منه هو ان المراد بالثلثة هو ووالده وكونه شريكا بينهم من جهة انهما مسلمان يونة وانه لا يلتزم بالاسلام والثاني قوله عليه السلام لا يبغضك يا علي الا ولد الزنا وذكر في طي كلامه بعد ذلك جملة من الاخبار الدالة على كون حب علي عليه السلام علامة لطيب الولادة ولعل وجه الظهور عنده هو ان الولادة من الزنا لا تنفك عن نقص اصل الحب لها للزوال وتبدلها بطيب الولادة فلا ينفك عنه لازمها الذي هو بغضه ومعلوم انه حينئذ يكون من النواصب المحكوم بكفرهم اجماعا فلا يكون حينئذ مما يقع منه الايمان في الخارج والجواب عن الاستدلال بقوله عليه السلام لا يبغضك يا علي الا ولد الزنا ان المبغض مقصور على ولد الزنا لا بالعكس فلا يكون مؤداه الا ان كل مبغض مولود من الزنا فلا يدل على ان كل مولود من الزنا يكون مبغضا والذي يهدي فيما نحن فيه انما هو هذا الاخير وعن الاخبار التي اشار اليها الا ان مضمونها هو ان حب علي عليه السلام علامة لطيب الولادة وبغضه علامة على الزنا انه لا ريب في انه قد يكون الرجل مبغضا لعلي في اول العمر ثم يصير محبا في آخر عمره بل هو كثير شايع وقع في جميع الاعصار وقد يكون الامر بالعكس فلا ينتظم جعل الحب علامة لطيب الولادة ولا جعل البغض علامة للزنا وما ذكرناه مما يشهد به ملاحظة احوال الناس من اهل المذهبين فانهما يكون هو المعتبر بالاول ام بالآخر ولا عبرة بشيء منهما وكذا الحال في من الناس من ليس محبا ولا مبغضا وكذا انه نرى انه قد روى ان من اولاد الزنا من كان مؤمنا واستشهد في صفين فلا بد من ان يكون المراد بتلك الاخبار معنى غير مناف لجميع ما ذكر وليس الا ان كل مبغض مولود من الزنا فالبغض علامة على ذلك كلية وان الحب طيب الولادة غالبا فالحب علامة غالبية لطيب الولادة الثالث ما حكاه عن الكافي من حديث يتضمن قوله عليه السلام ان الله حرم الجنة على كل فحاش بذي قليل الحياء لا يبالي ما قال ولا ما قيل فيه فانك ان فتشته لم تجده الا لغية او شرك شيطان قيل يا رسول الله صلى الله عليه وآله وفي الناس شرك شيطان فقال اما تقرء قول الله عز وجل وشاركهم في الاموال والاولاد والوجه في الاستدلال ما بيان قوله عليه السلام لغية حتى يتضح معنى الحديث فنقول قد حكى عن المحدث الجليل ميرزا محمد الاسترابادي صاحب كتاب الرجال المعروف ان اللام حرف جر وقرائتها بالكسر والكلمة التي دخلت عليها اولها الغين المعجمة وثانيها الياء المشددة المنقطة بنقطة

كتاب الطهارة

بحث وهو افقه ما في مجمع البحرين في مادة زنى فانه قال بعد ذكر الحديث يقال هي لغية بفتح الغين وكسرها وتشديد الياء نقيض لرشدة ثم قال
وفي المصباح لغية بالفتح والكسر كلمة يقال في الشتم كما يقال هو لزنية ثم قال وفي القاموس وولد غية ويكسر زنية وفي الحديث ان الولد
لغية لا يورث انتهى ما في مجمع البحرين وقال في مادة لغا بعد ذكر لفظ الحديث في الفطرة قال بعض الافاضل يحتمل ان يكون بضم اللام واسكان الغين
المعجمة وفتح الياء المثناة من تحت اي ملغى والظاهر ان المراد به المخلوق من الزنا ويحتمل ان يكون بالعين المهملة المفتوحة او الساكنة والنون
اي من يكثر ان يلعن الناس او يلعنونه ثم ذكر ما نقله من كتاب ادب الكاتب عن ابن قتيبة بضم الفاء واسكان العين من صفات المفعول
وبفتح العين من صفات الفاعل يقال رجل هزأة للذي يهزء به وهزأة للذي يهزء بالناس وكذلك لعنة ولعنة انتهى فيحصل
من ذلك ان ولد الزنا لا يدخل الجنة وقال المستدل بعد ذكر الحديث لتقريب الاستدلال ما لفظه فان ظاهره تحريم الجنة على الصنف
المذكور يعني ولد الزنا وهو عموم تحريمها ومراده انه لا يتخلف من الصنف احد بالدخول في الجنة بمعنى انه لا يوفق للايمان حتى يدخلها ثم انه
ره اجاب عن الاستدلال بهذا الحديث بامكان حمله على وجهين احدهما تحريم الجنة عليهم دائما طويلا وفيه انه في غاية البعد من
لفظ الحديث وثانيهما ما حكي عن الشيخ البهائي ره انه احتمله وهو تحريم جنة خاصة معدة لغير الصنف وهذا ليس ببعيد الا انه يكون
المراد تحريم الجنة المعروفة المعهودة المقررة لاهلها ثم انه ره اجاب عن الاخبار التي ذكرها على وجه الاجمال فقال وبالجملة فالاخبار المشعرة
بهذا المعنى كثيرة الا انها قابلة للتاويل غير خالية عن قصور في سند او دلالة والقائل بمضمونها قليل نادر واكثر اصحابنا على اسلامه
وطهارته وامكان تدينه وعدالته وصحة دخوله الجنة ثم قال واما انا في هذه المسألة متوقف وان كان القول الثاني لا يخلو عن قوة ومتانة
انتهى واقول لا ريب في صحة القول الثاني على هذا التحرير ايضا وان كان اصل تحرير نزاع الاصحاب على هذا خلاف ظاهر كلمات الجميع
خلاف ظاهر بعضهم كما عرفت من العلامة المجلسي ره اذ لم يقم دليل معتبر على انه لا يقع منه الاسلام والقول بعكسه وقوعه مبني على
كون ولد الزنا ممنوعا عن الاسلام وعقابه حينئذ يكون ظلما لعدم استناده الى فعله واختياره ويؤيده رواية ابن ابي يعفور المنقولة
عن الكافي قال قال ابو عبد الله ع ان ولد الزنا يستعمل ان عمل خيرا جزي به وان عمل شرا جزي به ومن هنا قال العلامة المجلسي فيما حكي
عنه عن البحار وبعد ذكر جملة من الاخبار الدالة على عدم دخول الجنة ما صورته اقول يمكن الجمع بين الاخبار على وجه يوافق قانون العدل
بان يقال لا يدخل ولد الزنا الجنة لكن لا يعاقب في النار الا بعد ان يظهر منه ما يستحقه ومع فعل الطاعة وعدم ارتكاب ما يحبطه يثاب
في النار على ذلك ولا يلزم على الله ان يثيب الخلق في الجنة ويدل عليه خبر عبد الله بن عجلان ولا ينافيه خبر عبد الله بن ابي يعفور اذ
ليس فيه تصريح بان يكون جزاؤه في الجنة واما العمومات الدالة على ان من يؤمن بالله ويعمل صالحا يدخله الله الجنة فيمكن ان يكون مخصصة
بتلك الاخبار انتهى واشار بخبر عبد الله بن عجلان الى ما عن المحاسن عن الحضرمي قال كنا عند ابي عبد الله ع وكان معنا عبد الله
بن عجلان فقال عبد الله بن عجلان معنا رجل يعرف ما نعرف ويقال انه ولد زنا فقال ما يقول فقال ان ذلك ليقال فقال ان كان
ذلك كذلك بني له بيت في النار من صدر يرد عنه وهج جهنم ويؤتى برزقه وفي الحدائق بعد ذكر هذا الخبر نقل عن بعض مشايخه تفسيره
بانه يبنى له بيت في صدد جهنم واعلاه ثم قال والظاهر انه مصحف بالتحريف وهو ليجد انتهى وفي الحدائق ايضا بعد حكاية كلام المجلسي ره
والذي يقرب عندي ان مقتضى هذه الاخبار الكثيرة المستفيضة التي تلوناها في احكام دنياه واخرته سيما الاخبار الاخيرة الدالة
على انه شر من الكلب والخنزير وانه لا خير في شعره ولا بشره وانه في الغالب لا يكثر ولا يطيب ولا يكون مؤمنا وان كان مؤمنا لا يكون ايمانه
مستمرا وان ثبت على ايمانه وكان مستقرا يكون مؤبدا في النار على الوجه الذي ذكره شيخنا المشار اليه انتهى ومحصل الكلام في هذا
المقام هو انا لم نجد رواية مشتملة على كفر ولد الزنا وان حكمه يتعلق بمقامين احدهما دنياه والثاني اخرته وليس وظيفة الفقيه سوى
البحث عن حكم دنياه ومن نجاسته وسائر احكام الكفر ولم يدل دليل معتبر على كفره عليها مطابقة او التزاما سوى ما عرفت من الاخبار
المخالفة للاصول والقواعد الشرعية مع عدم استلزامها لها كما عرفت واما حكم الاخرة فالذي نعرفه بعد الجواز هو البحث عنه لتخيلهم
استلزامه لحكم الدنيا هو ان الله سبحانه يعامله بعدله اما في النار واما في الاعراف واما في الجنة على تقدير عدم صدور الاخبار بعدم
دخوله فيها وليس لنا طريق قطعي للجزم على ذلك وخامسها المرتد الفطري بعد رجوعه الى الاسلام وتوبته فانهم اختلفوا
فيه على وجوه ومحصل الخلاف بالنسبة الى ما نحن فيه يرجع الى الخلاف في طهارته ونجاسته وتوضيح المقال في هذا المقام يتوقف على
بيان موضوعه فنقول انهم قسموا المرتد الى قسمين ملي وفطري واختلفوا في تفسير الثاني على وجوه احدها انه من ولد حال اسلام

ابويه او احدهما قال في كتاب المرتد من طهارة المعتبر وفي الناس من قال لا يقبل اسلام المرتد وعندنا ان المرتد على ضربين مرتد ولد على فطرة الاسلام فهذا لا يقبل اسلامه ومتى ارتد وجب قتله والآخر كان كافرا فاسلم ثم ارتد فهذا يستتاب فان رجع والا قتل انتهى وقال المصرح في حدود الكتاب المرتد قسمان الاول من ولد على الاسلام وهذا لا يقبل توبته اه وحكى مثلهما عن المحدث الجزائري بل قد وصف المحقق الاردبيلي ره هذا القول بالشهرة قال ره في كتاب الحدود والمشهور ان المرتد قسمين فطري وملي والمشهور في تعريف الاول هو المرتد الذي ارتد بعد ان ولد على الاسلام اي ولد واحد ابويه مسلم وقريب منه انعقد نطفته حال اسلام احد ابويه والثاني هو الذي لم يكن كذلك بل اسلم عن كفر ثم كفر الثاني انه من انعقد نطفته في حال اسلام احد ابويه او كليهما وهذا التفسير قليل ووقع التصريح به في كلام جماعة منهم الشهيد الثاني ره في حدود المسالك الثالث ما افتى به في كتاب الارث من كشف اللثام عند قول العلامة اما المرتد فان كان عن فطرة فقسمت تركته بين ورثته المسلمين قال لانه ما رجا كلامهم في العبارة المذكورة اما المرتد فان كان عن فطرة الاسلام بان انعقد حال اسلام ابويه او اسلام احد ابويه وهو طفل ثم بلغ ووصف الاسلام كاملا ثم ارتد فقسمت تركته الى ان قال وانما افترقا المرتد عن فطرة بما ذكرنا للنص على ان من ولد على الفطرة فبلغ فابى الاسلام استتيب كالكافر انتهى ومراده انه في اول بلوغه ابى الاسلام قبل ان يتحقق منه الاسلام اما القول بالتفسير الاول فيشهد به جملة من الاخبار كصحيحة الحسين بن سعيد قال قرات بخط رجل الى ابي الحسن الرضا ع رجل ولد على الاسلام ثم كفر واشرك وخرج عن الاسلام هل يستتاب او يقتل ولا يستتاب فكتب ع يقتل والمرفوع كالموثق بعثمان بن عيسى المجمع على تصحيح ما يصح عنه رواياته رفعه قال كتب عامل امير المؤمنين ع اليه اني اصبت قوما من المسلمين زنادقة وقوما من النصارى زنادقة فكتب اليه اما من كان من المسلمين ولد على الفطرة ثم تزندق فاضرب عنقه ولا تستتبه ومن لم يولد منهم على الفطرة فاستتبه فان تاب والا فاضرب عنقه واما النصارى فما هم عليه من الزندقة ويعلم بملاحظة هذه الجملة انه ينطبق على هذا القول موثقة عمار الساباطي قال سمعت ابا عبد الله ع يقول كل مسلم بين مسلمين ارتد عن الاسلام وجحد محمدا ص نبوته وكذبه فان دمه مباح لمن سمع ذلك منه وامراته بائنة منه يوم ارتد فلا تقربه ويقسم ماله على ورثته وتعتد امراته عدة المتوفى عنها زوجها وعلى الامام ان يقتله ولا يستتيبه والوجه في ذلك ان يقال ان تلك الجملة تصير قرينة على ان المراد بقوله ع بين مسلمين تحقق الولادة بينهما بمعنى استناد سببية وجوده اليهما لان من المعلوم ان الولد انما يحصل في العادة من اجتماع الذكر والانثى وان شئت قلت ان معنى قوله ع كل مسلم بين مسلمين انه ولد من مسلمين ومعلوم ان الولادة من الاثنين انما تتحقق بعد تحقق الولادة من الثاني وهي الام واما القول بالتفسير الثاني فليس عليه شاهد من الادلة الشرعية لان الاخبار الواردة في المقام على اصناف فمنها ما اهمل فيه الاشارة الى معنى الفطرة كحسنة محمد بن مسلم او صحيحته المتقدم ذكرها ومنها ما اجمل فيه ذلك كقوله ع كل مسلم بين مسلمين لانه في حد ذاته مع قطع النظر عن الاخبار المصرح فيها بالولادة يحتمل ان يكون المراد به ما هو المصرح به فيها ويحتمل ان يكون المراد به كل مسلم انعقد بين مسلمين ومثله صحيحة علي بن جعفر عن اخيه ع في الحسن قال سألته عن مسلم تنصر قال يقتل ولا يستتاب قال فنصراني اسلم ثم ارتد عن الاسلام قال يستتاب فان رجع والا قتل وهذا بناء على ان يكون المراد بالمسلم من كان ابواه مسلمين فبلغ مسلما ويحتمل ان يكون المراد بالمسلم فيها من هو اعم من ذلك فيشمل ما لو نشأ طفل مجهول النسب كاللقيط في دار الاسلام او الكفر بين المسلمين وبلغ مسلما و منها ما اشتمل على ان المعيار كونه قد ولد وابواه مسلمان وليس في شيء من هذه الاصناف دلالة على هذا القول هذا لكن صاحب الجواهر ره اختار هذا القول وقال ان من الغريب ما في رسالة الجزائري من ان المدار على الولادة لا الانعقاد ثم قال منشأه توهم من النصوص المزبورة ان المراد منها اصل الخلقة لا خصوص التولد المذكور فيها المبني على غلبة اتحاد الولادة مع الانعقاد على غلبة تولده بعد انعقاده فهو ح ولد حال الانعقاد كافرا وح فيكفي في فطريته ذلك وان اريد ابواه عند الولادة كان انه لا يكون فطريا مع انعقاده منهما كافرين وان اسلما عند الولادة انتهى وكانه اراد بغلبة اتحاد الولادة مع الانعقاد والولادة من الاب اعني خروج النطفة من صلبه الى الرحم والا فغلبة اتحاده مع التولد من الام مما لا يعقل له معنى واراد بغلبة تولده بعد انعقاده تولده من الام ولكنك خبير بانه لم يات الا بمجرد دعوى ان المراد بالولادة في النصوص المذكورة ولم يات بما يدل عليها وقد تصدى بعض المعاصرين لتوجيه الصنف الاخير على وجه ينطبق على هذا القول فحمل قوله ع ولد على فطرة الاسلام في الصحيحة المذكورة على انه صار ولدا وان حين وجوده ولد عبارة عن انعقاد نطفته لانه مبدء نشو الادمي واستند في دفع بعد الحمل على هذا المعنى الى ان اطلاق الولد على الجنين شايع حتى ان الشرع

كتاب الطهارة

استدل على تبعية الحمل لابويه في الاسلام بقوله تعالى واتبعتهم ذريتهم ثم قال وصدق الذرية عليه واضح وصدق الولد عليه واستشهد على وقوع الاستعمال
بما في المسالك للشهيد الثاني ره في كتاب الحدود من انه في تفسير الارتداد الفطري من انعقد ولد على الاسلام بان انعقد حال اسلام
ابويه او احدهما ثم ان الموجه صرح بان الاظهر هو الاعتبار في تحقق الارتداد الفطري بحال الانعقاد واستدل على ذلك اولا بما
تضمنه رفض الحامل الذمية من انها اذا ماتت وفي بطنها حمل من مسلم دفنت في مقابر المسلمين مراعاة للاسلام ما في بطنها او يستدبر
بها القبلة مراعاة لاستقبال الولد وثانيا ما به صرح في موضعين من ط بانه يتبع الحمل احد ابويه في الاسلام احدهما في كتاب اللقطة
والآخر في كتاب المرتد وحكى الاجماع على ذلك في اولهما تارة ونفى الخلاف فيه اخرى وبالجملة كون حمل المسلم بيا معاملة المسلم
مقطوع به في كلماتهم كما لا يخفى على المتتبع في موارده التي منها دفن الحامل الذمية واذا ثبت الحكم عليه بالاسلام فليكن هو الملحوظ
في تحقق الفطرية لا ما دل على الرجوع عن اسلام فطري فاخبار الولادة محمولة على ما ذكر من [illegible] ولذا ترى [illegible] ما ذكره من ان
الاشتباه [illegible] بها عد على ذلك فان اختصاص هذا القسم من الكافر بمزيد العقوبة والتبعيد عن العفو انما هو لتركه الاسلام مع
[illegible] قد اثبته الشرع من ابويه عند التعلق منهما بانعقاد النطفة [illegible] فيما ذكره مجالا واسعا لان باب
المجاز [illegible] ان استعمال لفظة ولد بمعنى صار ولدا [illegible] خلقه [illegible] الى البعد وشيوع استعمال الولد في الحمل
[illegible] الشيخ ره بالآية المذكورة على ان الحمل تابع لابويه في الاسلام [illegible] صدق الذرية عليه ممنوع بان الذرية عبارة
عن الاولاد [illegible] على الحمل [illegible] نعم اطلاقه ولد على الحمل [illegible] على حد بعد استعمال ولد بمعنى صار ولدا وجعل الولد
عبارة عن [illegible] النطفة [illegible] بتسليم التجوز لا اشكال في انه لا يصح حمل اللفظ عليه من دون قرينة معينة لذلك وليس في المقام منها
عين ولا اثر وما ذكره من رواية الحامل الذمية غير صالح لذلك لان الرواية المشار اليها عبارة عمار واما الشيخ ره مسندا عن يونس قال
سألت الرضا ع عن الرجل يكون له الجارية اليهودية او النصرانية فيواقعها فتحمل ثم يدعوها الى الاسلام فتأبى عليه فدنا ولادتها
فماتت وهي تطلق والولد في بطنها ومات الولد ايدفن معها على النصرانية او يخرج منها ويدفن على فطرة الاسلام فكتب يدفن معها
وليس في المسألة رواية غير هذه الرواية وقد اعترف هو ره في احكام الاموات بعدم دلالتها على دفن الجارية المذكورة معها في مقابر المسلمين
ولا دلالتها يستدبر بها القبلة اكراما للولد مع انه لو فرض دلالتها على ذلك فانما هي فيمن مات عند الطلق وبينه وبين الانعقاد فصل
لعله اشهر [illegible] كون الحمل مكتسيا لباس الصورة الانسانية على وجه يحصل فيه الاستقبال للقبلة عند دفن امه [illegible] لها مضافا
الى ضعف سند الرواية وقد اعترف بها ايضا هناك نعم ادعى هناك استفاضة الاجماع على الحكم المذكور الذي هو مضمون الرواية عن الادلة
[illegible] بعد ظهور الخلاف فيه من اصحابنا [illegible] نقول لو سلم المدعى جعل الاجماع قرينة على استعمال اللفظ في معنى [illegible] منعقد
منعناه لان غاية ما هناك ثبوت جميع احكام الاسلام له حتى يتفرع عليه ترتب احكام الارتداد الفطري عليه استعمال اللفظ في [illegible]
في المعنى المجازي كيف لا واجراء حكم الغير الاخرى ان السقط اذا لم تلجه الروح يجب لفه في خرقة ودفنه وانه عند استواء الخلقة المعبر عنه في كلام
المصنف في باب غسل الاموات بقوله اذا كان له اربعة اشهر فصاعدا يغسل ولا يصلى عليه باتفاق اصحابنا ويصلى على طفل المسلم
وعلى الملقوط في دار الاسلام اذا كان له ست سنين عند الاكثر وبالجملة مجرد ثبوت حكم من احكام المسلم على من لم يصدق عليه انه مسلم
لا يصلح قرينة على التجوز في اللفظ الوارد في دليل الحكم الآخر لاختلاف الاحكام بالنظر الى الموضوعات في نظر الشارع وان شئت وضح
من ذلك قلنا ان حكم الارتداد الفطري متعلق بكون احد ابوي المرتد مسلما والكلام هنا انما هو في تعيين الوقت الذي يعتبر اسلام احد الابوين
فيه فالقائل بالقول الثاني يقول ان ذلك الوقت عبارة عن انعقاد نطفة المرتد في مقابل من يقول بانه عبارة عن وقت تولده
من امه ولجرا حكم المسلم على الحمل لا مدخل له في تعيين ذلك الوقت وليس المراد بالارتداد هو الارتداد عن حكم الاسلام بل المراد به هو
الارتداد عن الاسلام الفعلي الحقيقي ولهذا يقولون انه لو بلغ مرتدا لم يجر عليه حكم الارتداد الفطري واما ما ذكره ثانيا من دعوى
الشيخ ره الاجماع على تبعية الحمل فتحقيقه يحصل بذكر كلامه ره قال في فصل حكم اللقيط من كتاب اللقطة من ط باعتبار اسلام الطفل
بشيئين احدهما يعتبر بنفسه والثاني يعتبر بغيره فاعتباره بنفسه سيجيء بيانه واما اعتباره بغيره فعلى ثلثة اضرب احدها الابوان و
الثاني السابي والثالث دار الاسلام فاعتباره بالوالدين اذا كان ابواه مسلمين فانه يحكم باسلامه لقوله تعالى الذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم
بايمان الحقنا بهم ذريتهم فاخبر تعالى ان ايمان الذرية يلحق بايمان ابويه وهكذا ان كان ابواه كافرين فانه يحكم بكفرها لا ولاد والاطفال

تبعا لهما فان كان مسلم الاب فان اسلامه يكون بسببين احدهما ان يكون مسلما في الاصل فيتزوج بكتابية والثاني كانا مشركين فاسلم الاب
فاذا اسلم الاب فان كان حملا او ولدا منفصلا فانه يتبع الاب لا اثر الخلاف ايضا فيه فاما ان سلمت الام فاني اسلمها ايضا في شيء فان اسلمهما
شيء واحد وهو اذا كانا مشركين فاسلمت هي لانه لا يجوز للمشرك ان يتزوج مسلمة فاذا اسلمت فان الحمل والولد يتبع اسلامها للادلة
والاجماع المذكور فان بلغ هذا الطفل نظرت فان بلغ مجنونا فان اسلامه يتبع اسلام الوالدين لانه لا يصح اسلامه في هذا الوقت وان
بلغ وكان رشيدا فان اسلامه يعتبر بنفسه لا باسلام والديه لانه لو اسلم في هذا الوقت لصح اسلامه هذا كلامه والادلة المذكورة
وان كانت غير معلومة الا انه لا تثبت في حكم الحمل من جهة عدم العلم بصدق الذرية على الحمل كما ان الظاهر انها ناظرة الى الحكم الاخروي بعد تبعية
الذرية لابائهم في الايمان اذا وقعت تلك منهم يترتب عليها الالحاق من الله سبحانه في الاخرة الا ان الاجماع الذي ادعاه يشمل
الحمل وكذا نفي الخلاف والاجماع المنقول وان كان يمكن المناقشة فيه بانه مبني على قاعدة اللطف الا ان هذا الاجماع من جهة اقترانه
بنفي الخلاف الظاهر في نفي الخلاف بين خصوص اهل عصره يصلح للاعتماد عليه وبعد ذلك نقول انه لا ريب في ان الحمل وكذا الطفل
ليسا مسلمين حقيقة ولا سيما الحمل كلام الا انه يجري عليهما حكم المسلم والانصاف ان مراده بالتبعية التي ادعى عليها الاجماع ليس خصوص
التبعية المستندة لحكم اللفظ بل مراده التبعية في جميع احكام الاسلام لكن يبقى الكلام بعد ذلك في شيء وهو مطالبة اثبات
الملازمة بين اجراء جميع احكام الاسلام عليهما وبين كون ارتدادهما ارتدادا عن فطرة محكوما عليه بما قرره فاللازم بيان
ما هو المعيار فيه واقامة الدليل على الملازمة بينه وبين اجراء جميع احكام الاسلام عليهما ان ثبت ان المرتد الفطري لا تقبل
توبته وهو حكم شرعي لا بد من العلم بموضوعه وليس من الالفاظ المتداولة بين اهل المحاورة حتى يرجع اليهم في تفسيره فلا بد من تحصيل
مراد الشارع من طريق يليق به بل لازم كلام الشيخ ره سقوط دعوى الملازمة بين الارتداد الفطري وبين كونه محكوما عليه بالاسلام
باسلام والديه لانه قال بعد ذلك الكلام الذي حكيناه مفصلا بغير لفظه وقد ذكرنا ان اسلام الصبي على ثلاثة اضرب اسلام بابويه
او احدهما واسلام بالسابي وبالدار دار الاسلام فاما اسلامه بوالديه او احدهما فانه يصح فيكون مسلما ظاهرا وباطنا لانا حكمنا
باسلام ابويه ظاهرا وباطنا فاذا بلغ نظرت فان وصف الاسلام صح اسلامه وان وصف الكفر فانه مرتد يستتاب فان تاب والا
قتل ومن الناس من قال لا يقتل ويقر على ذلك لانه كان تبعا لابويه فاذا بلغ انقطع تعلق الابوين فحكم حكم نفسه وهذا ضعيف
لانا حكمنا باسلام ابويه ظاهرا وباطنا فهو كما لو ارتد احد ابويه يرث ويورث ويصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين فاذا ارتد حكم
بحكم من ارتد من المسلم الاصلي فاما ان بلغ ولم يصف اسلاما ولا كفرا فسكت فقتله انسان فالاقوى انه ليس على القاتل القود ولا يقاد
به وفي الناس من قال يقتل قاتله لانا حكمنا باسلامه والظاهر انه مسلم حتى يظهر منه غيره وهذا الذي يقتضيه الا انه يجوز ان يكون سكت
لانه ما استدل ويجوز انه سكت لاعتقاده الكفر فاذا احتمل هذا وغيره فالقتل سقط بالشبهة والدية لازمة فاما اسلامه بالسابي
فالحكم كما ذكرنا يرث ويورث ويورث عنه ويصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين والقتل كما ذكرناه فاما اسلامه بالدار فانه اضعف
لانا حكمنا من حيث الظاهر باسلامه لانه لو اقام البينة بان ابويه كافران حكمنا بكفره ويفارق السابي لانه ان اقام البينة بان ابويه
كافران ما حكمنا بكفره لانا تحققنا ان السابي مسلم ظاهرا وباطنا وحكمنا باسلام هذا ظاهرا وباطنا فان مات فانه يورث عنه
ويرث ان ظهر نسبه ويصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين هذا كلامه والوجه فيما ذكرناه من كونه لازم كلام الشيخ ره سقوط دعوى
الملازمة بين الارتداد الفطري وبين كونه محكوما عليه بالاسلام لاسلام والديه هو ان الشيخ ره في هذا الكلام حكم على من بلغ من
ولد المسلمين فوصف الكفر بانه يستتاب فان تاب والا قتل وليس هذا الا حكم المرتد الملي ضرورة ان حكم الفطري هو انه لا تقبل توبته
ثم ان هذا الحكم الذي ذكره الشيخ ره تبعه عليه في كشف اللثام فقال والظاهر ان ولد المسلم والمسلمين اذا بلغ كافرا استتيب ولو ولد
هو وابواه على الفطرة ونص عليه في لقطة ط انتهى وذكر العلامة ره مثل هذا الحكم في كتاب الارث من القواعد فقال والطفل تابع
لاحد ابويه في الاسلام فلو كان احدهما مسلما فهو بحكمه وان كان الاخر كافرا وكذا لو اسلم احد ابويه تبعه فان بلغ فامتنع من الاسلام
قهر عليه فان اصر كان مرتدا وذكر مثل ذلك في كتاب الحدود من القواعد بالنسبة الى ولد المرتد فقال اذا ولد وعلق قبل الردة
فهو مسلم فان بلغ مسلما فلا بحث وان اختار الكفر بعد بلوغه استتيب فان تاب والا قتل واستقربه في كشف اللثام بعد تصحيح
بان الولد مسلم حكما وتعليله بانه لو ماتت الام مرتدة وهي حامل به دفنت في مقابر المسلمين وان قتله قاتل قبل البلوغ اقتص منه و

قار

كتاب الطهارة

قال بعد قول العلامة ره استتيب ان حكم له بالاسلام من العلوق ولم يتحتم قتله وان علق انثار تد عن فطرة فانه ليس كذلك لانه لا يتحقق
الارتداد عن فطرة الا ان يكون وصف الاسلام بعد البلوغ كما عرفت لانه لا عبرة بعبارته ولا باعتقاده قبله والتولد من المسلم
انما يفيد لحوق حكم الاسلام به ثم حكى عن التذكرة ان من كان حين العلوق احد ابويه مسلما فاذا بلغ ووصف الكفر فهو مرتد
عن فطرة ويقتل ولا يستتاب وهو قوي وان من كان ابواه حين العلوق كافرين ثم اسلما او اسلم احدهما قبل بلوغه فاذا
بلغ ووصف الكفر كان مرتدا مليا فاجرى تبعية الاسلام مجرى نفسه ثم قال والاقرب ما عرفت والمسئلتان اعني مسئلة ولد
المسلم ومسئلة من ولد من المرتد في حال اسلامه متحدتا المدرك من هذه الجهة فان الكلام هنا انما هو من حيث كون تبعية الولد
لوالديه موثرة لكون وصفه للكفر حين البلوغ موجبا لحكم الارتداد الفطري او موثرة لكونه موجبا لحكم الارتداد الملي وح فنقول
ان من بلغ كافرا وان خرج عن قول ابي جعفر ع في صحيحة محمد بن مسلم من رغب عن الاسلام وكفر بما انزل على محمد بعد اسلامه فلا توبة له
وقول ابي عبد الله ع في صحيحة الحضرمي اذا ارتد الرجل عن الاسلام بانت منه امرأته وقوله ع في موثقة عمار الساباطي كل مسلم بين
مسلمين ارتد عن الاسلام وجحد محمدا ص نبوته وكذبه فان دمه مباح آه وصحيحة الحسين بن سعيد المتضمنة لقوله ع خرج عن الاسلام من حيث
ان المتبادر من الاسلام فيها هو الاسلام الحقيقي لا الحكم عليه بالاسلام من جهة اسلام والديه او احدهما كما اعترف به المحقق الاردبيلي ره
بعد ذكر الاولى منها لكنه لا يخرج تحت ما دل على عدم استتابة المرتد بقول مطلق وقتله بعد امتناعه كالصحيح عن غير واحد من اصحابنا
عنهما ع في المرتد يستتاب فان تاب والا قتل وما نطق بالامر باستتابة من لم يولد من المسلمين على الفطرة كموثقة عثمان بن عيسى المتقدم
ذكرها وما نطق بان النصراني اذا اسلم ثم ارتد من الاسلام يستتاب كصحيحة علي بن جعفر اما في الاخيرين فلوضوح ان المتولد في حال
اسلام ابويه البالغ كافرا ليس من المسلمين ولا نصرانيا اسلم ثم ارتد من الاسلام واما في الاول فلعدم صدق الارتداد لان الطفل المتولد
في حال اسلام احد ابويه لم يتحقق منه اقدام على الاسلام حتى يتحقق منه ارتداد غاية ما هناك انه حكم عليه شرعا باحكام الاسلام والحاكم
هو الله تعالى ولا معنى لارتداده عن الحكم الذي انشاه غيره ولو فرض منه اقدام لم يكن به عبرة اذ لا عبرة بعبارته ولا باعتقاده قبل البلوغ
كما نص عليه في العبارة التي حكيناها عن كشف اللثام في مقام التعليل لعدم تحقق الارتداد الفطري والعجب منه انه مع تصريحه بانه
لا يتحقق الارتداد عن فطرة الا ان يكون وصف الاسلام بعد البلوغ وتعليله بانه لا عبرة بعبارته ولا باعتقاده وان التولد من المسلم
انما يفيد لحوق حكم الاسلام استظهر ان ولد المسلم والمسلمين اذا بلغ كافرا استتيب فلو ولد هو وابواه على الفطرة واستقرب
ذلك فيمن ولد او علق من المرتد قبل التوبة مع ان قضية التعليل نفي مطلق الارتداد وكانهم جعلوا ارتداد الملي اعم من ارتداده
عن الاسلام الفعلي ومن ارتكابه ما يوجب ارتفاع حكم الاسلام الثابت في حال الصغر ولا يساعده شاهد ولا يدل عليه دليل
نعم تمسك في كتاب الارث من كشف اللثام بعد ذكر قول العلامة ره والطفل تابع لاحد ابويه في الاسلام فلو كان احدهما مسلما فهو
بحكمه وان كان الاخر كافرا وكذا لو اسلم احد ابويه وهو صغير فان بلغ فامتنع من الاسلام قهر عليه فان اصر كان مرتدا وفيه ره بانه حكم عليه
بحكم المرتد من القتل والضرب وانه لا يقر الا على المسلم والامام ع بقول امير المؤمنين ع اذا اسلم الاب جر الولد الى الاسلام فمن ادرك
من ولده دعي الى الاسلام فان ابى قتل وقول الصادق ع في مرسل ابان بن عثمان في الصبي اذا شب فاختار النصرانية واحد ابويه
نصراني او مسلمان قال لا يترك ولكن يضرب على الاسلام وخبر عبيد بن زرارة في الصبي يختار الشرك وهو بين ابويه قال لا يترك وذلك
اذا كان احد ابويه نصرانيا وانت خبير بانهما ضعيفا السند مضافا الى ضعف الدلالة في الاخير لان حكم المرتد الملي ليس هو الضرب
ولان عدم الترك لعله عبارة عن ارشاده ونهيه عن المنكر واضعف منهما مرسلة عثمان بن عيسى من شك في دينه بعد تولده
على الفطرة لم يفئ الى خير ابدا والبين في المقام جابر لعدم تحقق الشهرة فان امثال هذه الفروع قد ذكرها الشيخ ره فذكرها جماعة
يسيرة بعده والباقون ساكتون عنها فالحق عدم جريان حكم الارتداد مطلقا على من بلغ كافرا نعم يدعى الى الاسلام وينهى عن الكفر
من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وقد تحصل من جميع ما ذكرناه ان الحق من تفاسير المرتد هو الاول انه الذي المرجح سوا كان ابواه
ومقتضى صحيحة الحسين بن سعيد وموثقة عثمان هو ان المناط ولادته على الاسلام اي في حال اسلام ابويه او احدهما الا ان يقال ان
الولادة لا تختص بوضع الحمل لها فتشمل القاء الاب النطفة واخراجها عن صلبه فمن هنا قيل عليه والد قال في الصحاح
قال الوالد الاب والوالدة الام وهما الوالدان انتهى وفي المصباح الوالد الاب وجمعه بالواو والنون والوالدة الام وجمعها بالالف

والثناء والوالدان الاب والام للتغليب والوليد الصبي والمولود والجمع ولدان بالكسر والصبية والامة والجمع ولائد والولد محركة
كل ما ولده شيء ويطلق على الذكر والانثى والمثنى والمجموع فعل بمعنى مفعول وهو مذكر ويجمع على اولاد انتهى او يقال انه ماخوذ
من الولادة بمعنى صيرورته حملا قال في الصحاح شاة والد اي حامل انتهى ومن الاول قوله تعالى لم يلد ولم يولد وقوله تعالى ووالد
وما ولد وقد عرفت تفسير الشهيد الثاني رحمه الله قول المصنف رحمه الله ولد على الاسلام بقوله بان انعقد حال اسلام ابويه ولكن لا يخفى
بعد ذلك كله ان الظاهر من لفظ ولد على الاسلام في الصحيح وغيره انما هو تولده من الام ووضعها اياه ولا وجه للعدول
عن الظهور الى الابعد فيما لم تقم قرينة صارفة عنه معتبرة له وليس ههنا منه عين ولا اثر مضافا الى ان الاستعمال الاول انما يطلق
على الالقاء في الرحم لا الانعقاد كما هو مدعى القائل به وقد تبين بما ذكرناه مستند التفسيرين الاولين وما هو المختار منهما
واما الثالث فمستنده ما ذكره في كتاب الارث من كشف اللثام بخطه قوله واما المرتد فان كان عن فطرة الاسلام بان انعقد
حال اسلام ابويه او احدهما وهو طفل ثم بلغ ووصف الاسلام كاملا ثم ارتد قسمت تركته حين ارتداده بين ورثته المسلمين ان كانوا
وبانت زوجته وتعتد عدة الوفاة وان لم يقتل وذلك كله لانه لا تقبل توبته بل يجب قتله حين ارتداده فهو بمنزلة الميت كل
ذلك بالاجماع والنصوص كقول الصادق عليه السلام في خبر عمار كل مسلم بين مسلمين ارتد عن الاسلام وجحد محمدا صلى الله عليه وآله نبوته وكذبه
فان دمه مباح لكل من سمع ذلك منه وامرأته بائنة منه يوم ارتد فلا يقربها ويقسم ماله على ورثته وتعتد امرأته عدة المتوفى
عنها زوجها وعلى الامام ان يقتله ولا يستتيبه ثم قال وانما فسرنا المرتد عن فطرة بمن ذكرنا لنصهم على ان من ولد على الفطرة فبلغ
فابى الاسلام استتيب كما ستسمع انتهى وتمسك بخبر عمار لان كون الرجل مسلما بين مسلمين في حال طفوليته يتحقق بكونهما مسلمين في حال
انعقاد نطفته او كونهما مسلمين في حال طفوليته ولذا استدل بها على القسمين ووجه تحققه بالاول هو ان كونه مبدأ نشوه حتى
حصل في حال اسلامهما ووجه تحققه بالثاني هو ان كونه مسلما حصل بهما بمعنى ان كونهما مسلمين وان وجوده حصل بينهما وان لم
يكن حصوله في حال اسلامهما وبعد ذلك لا يبقى شيء هو ان ما ذكره في كتاب الحدود مناف لما قدمنا ذكره بحسب الظاهر قال في شرح قول
العلامة رحمه الله المرتد ان كان عن فطرة وكان بالغا عاقلا وجب قتله ولو تاب لم تقبل توبته ما صورته والمراد به من لم يحكم بكفره قط لاسلام
ابويه او احدهما حين ولد ووصفه الاسلام حين بلغ ودليله الاجماع كما في ف والاخبار كصحيح الحسين بن سعيد وساق متنه الذي
قدمنا ذكره ثم قال وصحيح علي بن جعفر سأل اخاه عن مسلم ارتد قال لا يستتاب قال فنصراني اسلم ثم ارتد عن الاسلام قال يستتاب
فان رجع والا قتل وخبر عمار وساق متنه الذي اسلفناه وقول ابي جعفر عليه السلام في حسن محمد بن مسلم من رغب عن الاسلام الى آخر ما
تقدم ومرفوع عثمن بن عيسى انه كتب الى امير المؤمنين عليه السلام عامل له اني اصبت قوما من المسلمين زنادقة وقوما من النصارى زنادقة فكتب عليه السلام
اما من كان من المسلمين ولد على الفطرة ثم تزندق فاضرب عنقه ولا تستتبه ومن لم يولد منهم على الفطرة فاستتبه فان تاب والا فاضرب
عنقه واما النصارى فما هم عليه اعظم من الزندقة وصحيح بريد العجلي انه سأل ابو جعفر عليه السلام عن رجل شهد عليه شهود انه افطر من شهر رمضان
ثلثة ايام فقال يسأل هل عليك في افطارك اثم فان قال لا فان على الامام ان يقتله وان هو قال نعم فان على الامام ان ينهكه ضربا
انتهى ووجه المنافاة امران احدهما انه اعتبر في العبارة الاولى انعقاد النطفة وفي الثانية الولادة والظاهر انه عدل عن ذلك بدلالة الاخبار
التي ذكرها في العبارة الاخيرة كما عرفت والثاني انه جعل المرتد الفطري في الاخيرة عبارة عمن لم يحكم بكفره من جهة وجود اسلام ابويه في
حال ولادته وهو منافي لما ذهب اليه في العبارة الاولى من ادراجه الطفل الذي ولد في حال كفر ابويه واسلم احدهما قبل بلوغه في الفطري
ضرورة انه قد حكم على الطفل بالكفر السابق عند الولادة الى زمان اسلام احد ابويه لكن ما ذكره اخيرا هو الحق ولا يخفى ان هذا لا ينافي
كون الولد فطريا فيما لو كانت ولادته في حال اسلامهما لكن مع وقوع كفرهما او احدهما بعد ذلك لان قوله لم يحكم بكفره قط انما يقتضي
اشتراط عدم الكفر في اول الامر اعني ابتداء الولادة والا فبعد تحقق الحكم عليه بكونه في حكم المسلم لا يجري عليه حكم الملي بارتدادهما بعد
ذلك كما هو الاقوى لدلالة الاخبار على كون المناط في الفطري هو ولادته في حال اسلام احد ابويه وينبغي توضيح المقال من هذه الجهة
اعني انه هل يشترط في تحقق الارتداد الفطري استمرار اسلام احد ابويه الى زمان اسلامه بعد البلوغ فنقول مقتضى ظاهر النهاية
المتقدمة المذكورة والاخبار المتقدمة هو انه لا مدخل لارتدادهما او ارتداد احدهما قبل بلوغه وقد نبه المحقق الاردبيلي في التفسير
الثاني لذلك فقال معترضا عليه والظاهر منه انه لو كان احد ابويه وقت انعقاد نطفته يعني حين صار مبدأ الانسان وكان مسلما فهو فطري

كتاب الطهارة

وان صار بعد ذلك كافرا وان ارتد اسلم احدهما او هما بعد ذلك لم يصر فطريا ثم قال وفي ذلك غير ظاهر بل الظاهر خلافه فان من كلامهم
ما يعلم مرادهم انه يعتبر من حين انعقاد النطفة احد ابويه مسلما الى ان يبلغ او يسلم قبل بلوغه ان لم يكن قبل ذلك مسلما او يبقى الى حين بلوغه
بل لو اسلم احد ابويه قبل بلوغه هو بغير فصل فهو فطري انتهى واشار بذلك الى ما ذكره جماعة منهم الشيخ ره والمصنف والعلامة ره في ولد
المرتد قال في ط فاما ولده فلا يخلو من امرين اما ان يكون ولد في حال الاسلام او في حال الردة فان ولد في حال الاسلام او خلف حملا
فهو على الاسلام لا يتبع اباه في الدين ويكون ولده مسلما فان قتله قاتل قبل البلوغ فعليه القود واذا بلغ فان وصف الاسلام
اقر عليه وان لم يصف الاسلام ووصف الكفر استتيب فان تاب والا قتل بمنزلة ابيه سواء الى ان قال فاما من ولد بعد الردة كافرة
مرتدة او غيرها فهو كافر لانه ولد بين كافرين انتهى فقد حكم على المتولد في حال اسلام احد الابوين اذا بلغ واصفا للكفر بحكم
المرتد الملي وقال المصنف في حد الكتاب وولده بحكم المسلم فان بلغ مسلما فلا بحث وان اختار الكفر بعد بلوغه استتيب فان
تاب والا قتل انتهى واراد بولده ولده قبل الارتداد كما في المسالك وقال العلامة ره في القواعد اذا ولد او علق قبل الردة فهو
مسلم فان بلغ مسلما فلا بحث وان اختار الكفر بعد بلوغه استتيب فان تاب والا قتل انتهى ولكن لا يخفى ان مصير جماعة الى الحكم
لا يجعله مجمعا عليه حتى يلزم من مخالفته مخالفة الشرع وان التقييد مسوق لبيان تمييز المقرر في الفتح عما عداه غاية ما هناك ان
يكون كلام من حكم في ولد المرتد بما عرفت مقيدا لما ذكره من التقييد ولكن الحق خلاف ما ذكروه لما اشرنا اليه من اطلاق الاخبار
الواردة في مقام البيان وقد اجاد الشهيد الثاني ره في لك حيث قال عند قول المصنف وولده بحكم المسلم اي ولده قبل
الارتداد سواء كان المرتد عن ملة ام عن فطرة وسواء اسلم بعد ذلك ام لا لانعقاده تابعا لابيه في الاسلام فيستصحب حكمه ثم ان بلغ
اعرب بالاسلام فلا بحث وان اظهر الكفر فقد اطلق المصنف وغيره استتابته فان تاب والا قتل وهذا لا يوافق القواعد المتقدمة
من ان المنعقد حال اسلام احد ابويه يكون ارتداده عن فطرة ولا يقبل توبته وما وقفت على ما اوجب العدول عن ذلك هنا
ولو قيل بانه يلحق حكم المرتد عن فطرة كان وجها وهو الظاهر من الدروس لانه اطلق كون الولد السابق على الارتداد مسلما ولم يبين
ذلك انتهى فالملزوم اتصال الاسلام احد الابوين ببلوغه نعم يعتبر تحقق الاسلام منه بعد البلوغ ليتحقق منه الارتداد حقيقة وهو
الرجوع المتوقف على الاقدام وقد تضمن رواية علي بن حديد الآتية قوله في رجل رجع عن الاسلام وان قد عرفت ذلك فلنا
في حكم القسمين فنقول اما القسم الاول وهو الملي فالمنقول عنهم فيه هو الاطباق على قبول توبته فيحكم عليه بالطهارة وغيرها واما
القسم الثاني ففيه خلاف والمحكي عنهم فيه اقوال احدها انه يقبل منه توبته فيجري عليه جميع احكام الاسلام من الطهارة و
غيرها وحكي هذا القول عن ابن الجنيد ره قال في كتاب الارث من كشف اللثام وقبل ابو علي توبته يعني المرتد مطلقا اي سواء كان
عن فطرة او ملة وفي ذلك انه يظهر من ابن الجنيد ره ان الارتداد قسم واحد وانه يستتاب فان تاب والا قتل وهو مذهب العامة
على خلاف بينهم في مدة امهاله وحجته كما في كشف اللثام هي الاخبار العامة في الاستتابة وفي لك ان عموم الادلة المعتبرة
تدل عليه ولكن المحقق الاردبيلي ره ذكر الاخبار المشار اليها وضعف اسانيدها الا واحدة فيها مرسلة الحسن بن محبوب عن غير
واحد من اصحابنا عن ابي جعفر ع وابي عبد الله ع في المرتد يستتاب فان تاب والا قتل والمرأة اذا ارتدت استتيبت فان تابت و
رجعت والا خلدت في السجن وضيق عليها في حبسها وضعيفة علي بن حديد عن جميل بن دراج وغيره عن احدهما ع في رجل
رجع عن الاسلام قال يستتاب فان تاب والا قتل وحسنة هشام بن سالم في يب ور وصحيحة في الكافي عن ابي عبد الله ع قال اتى
قوم امير المؤمنين ع فقالوا السلام عليك يا ربنا فاستتابهم فلم يتوبوا فحفر لهم حفيرة واوقد فيها نارا وحفر حفيرة اخرى الى
جانبها وافضى ما بينهما فلما لم يتوبوا القاهم في الحفيرة واوقد في الحفيرة الاخرى حتى ماتوا والصحيح عن ابي بكر الحضرمي عن ابي
عبد الله ع قال اذا ارتد الرجل عن الاسلام بانت منه امرأته كما تبين المطلقة ثلاثا وتعتد منه كما تعتد المطلقة فان رجع الى الاسلام
فتاب قبل التزويج فهو خاطب من الخطاب ولا عدة عليها منه فتعتد لغيره قال ره ومذهب ابن الجنيد الموافق لمذهب العامة
استتابة مطلق المرتد فان تاب والا قتل ودليله الاخبار المطلقة المتقدمة الكثيرة واوضحها حسنة هشام وهي صحيحة في الكافي مع
انها لا دلالة على الارتداد اذ قد يكون اعتقادهم ذلك مع ابن يوبيته ع وان ذلك فوق الارتداد وهي معارضة بما هو اوضح منها مثل
حسنة محمد في عدم الاستتابة مطلقا وغيرها مع انه خلاف المشهور وموافق العامة فقول شرح الشرايع وعموم الادلة المعتبرة يدل

عليه مذهب ابن الجنيد بتخصيص عامها وتقييد مطلقها برواية عمار لا يخلو عن اشكال وروايتي علي بن جعفر عن اخيه غير مجمل
في التفصيل الا ان المشهور بل المذهب هو التفصيل غير جيد لانه هو معتبر في التفصيل الموجب لحمل المقيد في التخصيص غير رواية
عمار ورواية علي بن جعفر مع انها ظاهرة وهو كاف ولا يحتاج الى التصريح ولانه ان علم ان دليل ابن الجنيد معتبر ودليل
المشهور ليس كذلك فكيف يقول انه هو المذهب انتهى وكانه اراد بالمفصل الذي هو غير رواية عمار ورواية علي بن جعفر قيام
الاجماع على التفصيل بين قسمي المرتد وتفاصيل احكامهما كما ادعاه بعضهم واحتمل هو رحمه الله بعدما نفى الشك عن استخراج بعض
احكام كل منهما من بعض الاخبار فقال ولعل ما ذكره من الاحكام مجمع عليها اما اجماعا مركبا او بسيطا فثبت عنده
او دليل آخر وما نعرفه هذا كلامه رحمه الله ويحتمل انه اراد بالمفصل الذي هو غيرهما خصوص الطائفتين من الاخبار المبينين احدهما
حكم المرتد الفطري بخصوصه والاخرى منهما حكم المرتد الملي بخصوصه ولا منافاة بينهما لتغاير الموردين فيجب العمل بكل منهما
ويحصل من ذلك التفصيل والبيان للاخبار المطلقة وانما احتملنا هذا الوجه في كلامه لانه نقل كلام الشيخ ره المتضمن للاشارة
الى هذا الوجه من الجمع ونفى عنه البعد في طي كلامه واما ما ذكره الشهيد الثاني ره من ان تخصيص عام الاخبار وتقييد مطلقها
برواية عمار مشكل فلعل الوجه فيه انها وان كانت منجبرة بحكم مفيد لكن لما كان عمار فطحيا كما يظهر من كتب الرجال ان ذلك من مسلماتهم
لكنهم اختلفوا بعد ذلك فمنهم من يرد روايته التي انفرد بها ويحكم بضعفه بل قال بعضهم انه كان ينقل اخباره بالمعنى فيحصل الاختلال
من سوء فهمه ومنهم من قال انه وان كان فطحيا الا انه ثقة يعتمد عليه في النقل فكان الشهيد الثاني ره استشكل في كون روايته مقيدة
او مخصصة للاخبار المعتبرة من هذه الجهة واستشكل المحقق الاردبيلي ره في الرواية المنقولة عن عمار هنا بان المسلم بين المسلمين الموصوف
بارتداده عن الاسلام ولا يشمل اقسام المرتد الفطري الذي يريدون اثبات الاحكام له لاختصاصه بالمكلف المتلبس بالاسلام
الحقيقي وبالارتداد عنه بالفعل فلا يشمل من ولد وانعقد في حال اسلام ابويه ولم يتلبس هو بالاسلام بل اتصف بالكفر عند البلوغ
وبانها مشتملة على جواز قتله لكل من سمع وذلك غير معلوم انه المفتى به بل المشهور ان قتله الى الامام كما يشعر به آخر الرواية فانها
لا يلائم اولها انتهى ويحتمل ان الشهيد الثاني ره نظر الى ذلك او الى بعضه في الاستشكال واما ما ذكره من ان رواية علي
بن جعفر غير صريحة في التفصيل فيمكن ان يكون المراد به انها لم تشتمل على التفصيل المعهود عندهم من وجهين احدهما ان مسلما
تنصر لا يشمل من ولد وانعقد في حال اسلام ابويه ثم بلغ واصفا للكفر وثانيهما انها لا تعطي جميع ما هم بصدده من احكام
للاقتصار فيها على قتل مسلم تنصر وعدم قبول توبته واستتابة النصراني الذي اسلم فارتد فان تاب والا قتل ثم ان ما اورده المحقق
المذكور ره عليه من ظهور رواية علي بن جعفر كانه مبني على مسلمية لزوم الاحكام الاخر لما ذكره والا فلا يتم ما اورده الا ان يكون
مراده بالتفصيل هنا مطلق الفرق بين الفطري والملي واما ما اورده من انه اذا علم ان دليل ابن الجنيد ره معتبر ودليل المشهور ليس
كذلك فكيف يقول انه المذهب فيندفع بانه اراد بقوله انه هو المذهب انه المذهب الذي استقر عليه بناء جميع من عدا ابن الجنيد ره فهو تنبيه
بل برهان على دعوى الاجماع كما ادعاه في الروضة ولا منافاة بين كون دليل احد الطرفين معتبرا وبين قيام الاجماع على الطرف الآخر
فتلخص من جميع ما ذكرناه ان لهم في رد مقالة ابن الجنيد مسلكين احدهما ما يعطيه كلام المحقق المذكور من ضعف العمومات التي استند
بها على استتابة المرتد سندا في كثير منها ودلالة في بعض آخر منها وحمل البقية على الاخبار الخاصة بكل من القسمين فيعمل بكل منها دال
على حكم احد القسمين في محله ولا منافاة بينهما والشهرة لنا عاضدة بل قد تحقق الاجماع على التفصيل وثانيهما ما يعطيه ما صرح به كلام
الشهيد الثاني ره من نهوض العمومات المعتبرة وهذا وان انكره المحقق المذكور لكن في الرياض نقل الصحيح عن غير واحد من اصحابنا عنهما
في المرتد يستتاب فان تاب والا قتل الى غير ذلك من النصوص ثم قال ان النصوص المعتبرة مستفيضة على نفي التوبة ففي الصحيح من رجع عن
الاسلام وكفر بما انزل على محمد صلى الله عليه وآله بعد اسلامه فلا توبة له وقد وجب قتله وبانت منه امرأته ويقسم ما ترك على ولده فيتعارض الطائفتان
فلا بد من الجمع بينهما والجامع امور احدها الاجماع المنقول على تقسيم المرتد الى قسمين وتغاير حكمهما الثاني ما دل على التفصيل بين
القسمين ولو في الاستتابة وعدمها كصحيحة علي بن جعفر والمرفوعة كالموثقة المتقدم ذكرها فيحمل العمومات الناطقة بالامر بالاستتابة
على الملي والعمومات الدالة على القتل بدون الاستتابة على الفطري الثالث ان الطائفتان المختص كل منهما بكل من القسمين ففي الصحيح
رجل ولد على الاسلام ثم كفر واشرك وخرج عن الاسلام هل يستتاب او يقتل ولا يستتاب فكتب يقتل فهذه المختصة بالحكم فراجع

القتل بدون الاستتابة ولم يتعرض لبيان حكم الملي وقد وقع في كثير من النصوص على قتل الملي الا من بعد الاستتابة وامتناعه من التوبة ولا
تعارض بينهما من جهة تغاير الموضوع فيجب العمل بهما وهما معا يصيران قرينة على المراد بكل من طائفتي العمومات ثم ان في المقام كلاما آخر وهو
ان المحقق الاردبيلي ره ناقش في سند بعض الاخبار المتقدمة وغيرها وفي دلالة بعض آخر والجواب في الرياض بان قصور اسانيد بعض الاخبار
المتقدمة كقصور دلالة بعض آخر منها عن افادة تمام ما ذكره والجماعة غير مضر لانه مجبور بعملهم ثم قال فلا وجه لمناقشة بعض متأخري المتأخرين
فيهما بذينك الامرين وغيرهما بالمرة انتهى ولكنا قد ذكرنا مكررا في هذا الكتاب وغيره ان الشهرة لا تصلح جابرة الا اذا علم حصولها
من جهة عن زمن صدور الخطاب وعلم حصولها للمخاطب بحيث تصير بها قرينة ثم لو فرض كشفها عن قيام قرينة بان علم وجودها من جهة فيها
لم يكن اشكال في الاعتماد عليها او فرض تحقق الاجماع على جميع ما ذكره من الاحكام كان متابعا له او على استلزام ما ذكر منها في الاخبار
ما لم يذكر منها ثانيها انه لا يقبل توبته اصلا مطلقا لا ظاهرا ولا فيما بينه وبين الله تعالى وهذا ظاهر اطلاق جماعة منهم الشهيد في اللمعة مستندا
الى الاخبار الصريحة او الظاهرة في نفي التوبة كصحيحة محمد بن مسلم عن الباقر ع من رغب عن الاسلام وكفر بما انزل على محمد ص بعد اسلامه فلا توبة
له بعد نزولها على الفطرة لما عرفت من البيان وخصوص صحيحة علي بن جعفر سألته عن مسلم تنصر قال يقتل ولا يستتاب وقول
الباقر ع في ذيل موثقة عمار المتقدمة وعلى الامام ان يقتله ولا يستتيبه وما في موثقة عثمان بن عيسى عن قول امير المؤمنين ع اما من
كان من المسلمين ولد على الفطرة ثم تزندق فاضرب عنقه ولا تستتبه بل ظاهر صحيحة الحسين بن سعيد عن ابي الحسن الرضا ع حيث كتب
يقتل في جواب من سأله هل يستتاب او يقتل ولا يستتاب وثالثها التفصيل بين الظاهر والباطن قال في الروضة ولا تقبل توبته ظاهرا
لما ذكرناه من بعض الاخبار الظاهرة او الصريحة في نفي التوبة وللاجماع فيتعين قتله مطلقا سواء تاب ام لا وفي قبولها باطنا قول قوي حذرا
من تكليف ما لا يطاق لو كان مكلفا بالاسلام او خروجه عن التكليف ما دام حيا كامل العقل وهو باطل بالاجماع وح فلو لم يطلع
عليه احد او لم يقدر على قتله او تأخر قتله بوجه وتاب قبلت توبته فيما بينه وبين الله تعالى وصحت عباداته ومعاملاته وطهر بدنه ولا يعود
ماله وزوجته اليه بذلك عملا بالاستصحاب ولكن يصح له تجديد العقد عليها بعد العدة وفي جوازه فيها وجه كما يجوز للزوج العقد على المعتدة
منه باينا واراد بها ما لم تكن محرمة مؤبدا كالمطلقة وهذا مع وضوحه قد صرح به في شرح الشرايع ثم قال في الروضة وبالجملة فيقتصر
من الاحكام بعد توبته على الامور الثلثة في حقه وحق غيره وهذا امر وراء القبول باطنا انتهى واراد بالامور الثلثة القتل و
بينونة زوجته وقسمة ماله بين الورثة ومستنده صحيحة محمد بن مسلم وموثقة عمار المتضمنتين لها فهو رده لا يترك العمل بالاخبار الا انه
يترك في نفي التوبة على عدم قبولها ظاهرا او يحكم بقبولها باطنا لما ذكره من انه لولاه لزم اما تكليف ما لا يطاق وينفيه العقل او خروج
المرتد عن دائرة التكليف وهو يبطله الاجماع وقال المحقق الاردبيلي ره فالحكم بعدم قبول توبة الفطري اصلا ولو بينه وبين الله
تعالى في نفس الامر وان كانت مشتملة على شرائط قبولها بعيد فان قبول التوبة واجب على الله على ما تقرر اولا وايضا لا شك في انه لم
يسقط عنه التكليف بالايمان والاحكام الشرعية وذلك لا يجتمع مع القول بعدم قبول توبته اصلا والا يلزم التكليف بالمحال و
لم يثبت الاجماع على عدم قبول توبته اصلا ولم يدل عليه كتاب ولا سنة على ما نراه صريحا نعم يدل بعض الاخبار على وجوب قتله وقبل
استتابته وعدم قبول توبته وذلك يمكن ان يكون بالنسبة الى سقوط الاحكام الظاهرية وينبغي ان لا يكون نجسا ايضا في نفس الامر
على ثبوت نجاسة المرتد في ما نعرفه ويجب على غيره اجتنابه ان علم بنجاسته ولم يعلم المزيل وكذا ما دل دليل على عدم تملكه شيئا
وانه ان تملك يملكه الوارث وذلك بعيد جدا بل يحتمل انه ان تاب في نفس الامر يرجع ماله اليه لو خرج ولم يقتل بل يمكن ان يرجع
اليه حين تاب زوجته ايضا في العدة ويكون له العقد عليها في العدة وبعدها وعلى غيرها فانه الدليل يمنع ذلك بعد التوبة
فلو لم يطلع على ارتداده او اطلع ولم يقدر عليه وتاب هو لا يبعد كونه مثل الملي بينه وبين الله تعالى في قبول التوبة وان كان واجب
القتل كالواجب قتله قتلا او قصاصا ولم يقتل ويحتمل عدم عقابه في الآخرة وان لم يقتل فتامل ويكون ما في الخبر محمولا
على تعقيب قتله او عدم توبته او مخصوصا بالمال الموجود ولا يسري في المتجدد وبالجملة يجب اتباع الدليل ولا يجوز غيره حتى
لو وجد دليل نقلي يعارض للدليل العقلي يؤول النقلي ان امكن او يطرح ولا يمكن القول باجتماع الضدين والتكليف بالمحال انتهى
واوكد المطلوب في هذا المقام انما هو ان توبة المرتد يقبل عند الله تعالى وتكفي ولا تردد في الاستدلال عليه بقوله تعالى ولا يرضى
لعباده الكفر وقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ولكنه استدل على قبولها بان قبول التوبة واجب على الله تعالى ويمكن الاستدلال

عليه

عليه بوجوه احدها انه تعالى اخبر بقبول التوبة في الآية الثانية وقال في آية اخرى ان الله لا يخلف الميعاد مضافا الى ان خلف الوعد
الحكيم قبيح وعلى هذا فيجب عليه تعالى قبول التوبة وثانيها ان معرفة الصانع والايمان به والانقياد له مما هو محبوب لله تعالى في جميع الاحوال
وفي حق جميع الاشخاص وهذا مما يحكم به العقل ويعضده كثير من الآثار المنقولة من اهل العصمة سلام الله تعالى عليهم ومنها ما ورد
رواية عنهم من نقل الحديث القدسي المتضمن لكون المعرفة محبوبة له تعالى وكونه غاية في خلق المخلوقات ومن المعلوم ان التندم على
المعصية والتوبة من جملة مقدمات الانقياد له تعالى فيكون ذلك ايضا محبوبا بل قد وقع التصريح بذلك في الكتاب العزيز حيث
قال تعالى ان الله يحب التوابين وقد فرضنا ان المرتد تاب فلو فرض وجود مانع من قبول التوبة لكان من جانب الله تعالى وقد قلنا انها
محبوبة له فلا يمكن ان لا يقبلها وهو يحبها والا لزم ارتكاب ما ينافي الغرض وهو من الحكيم محال بل قبيح وثالثها انه سبحانه امر
بالتوبة عباده بقول مطلق كما اخبر عن ذلك بحجة وعدم قبولها امر بما هو مناف لقواعد العدل فيجب القبول لا يقال ان
كانت توبته مقبولة فلم لا ترتفع عنه الاحكام الثلثة لانا نقول لا منافاة بين الامرين ولا ملازمة بين ارتفاع كل منهما وبين
ارتفاع الآخر فيجوز ان يقبل التوبة من المعصية او الكفر ويبقى بعض الاحكام المتعلقة بالدنيا مثل توبة من افطر في شهر
رمضان عمدا فانه بالتوبة يرتفع عنه العقاب ولكن لا تسقط عنه الكفارة فيما نحن فيه نقول ان كل ما يتعلق بمجرد الارتداد عن دين
الاسلام يبقى كالقتل وانفساخ عقد الزوجية من جهة ارتفاع الكفاءة وانتقال المال الى الورثة من جهة صيرورته بمجرد خروجه عن شرف
الاسلام كالخارج عن دائرة الحيوة وكل ما يناط بعنوان الكافر والمسلم يدور مدارهما وذلك كالنجاسة وعدم حل ذبيحته وعدم قبول
عباداته فيرتفع بارتفاع العنوان المحكوم عليه فاذا تاب ارتفع عنوان الكفر وصدق عنوان المسلم ويرشدك الى ما ذكرنا عدم
حكم الشارع على الكافر الاصلي بالاحكام الثلثة المقررة للمرتد وثبوت الاحكام الاخر في حقه لا يقال ان ما ذكر من الآيات مما هو من قبيل
العموم واما الاخبار الخاصة الناطقة بنفي التوبة او الاستتابة فتخصصها لانا نقول ان مساق تلك الاخبار يعطي عدم قبول التوبة بالنسبة
الى الاحكام الثلثة التي منها القتل ولا ينافي ثبوتها لاجل التاديب وجوب قتله كالزاني فيمن يقتل حدا او قصاصا فقبول توبته
فالحاصل ان ثبوت تلك الاحكام الثلثة لا يستلزم عدم قبول توبته بينه وبين الله تعالى وان شئت قلت ان المنفي عن الفطري هو التوبة
المشروعة في الملي كما يكشف عنه المقابلة في صحيحة علي بن جعفر سئله عن مسلم ارتد قال يقتل ولا يستتاب قال فنصراني اسلم ثم
ارتد عن الاسلام قال يستتاب فان رجع والا قتل هذا كله مضافا الى ما اشار اليه المحقق المذكور ره من ان الدليل النقلي لو عارض
الدليل العقلي وقد عرفت حكم العقل بوجوب قبول توبته فيما بينه وبين الله هذا وبقي الكلام بعد ذلك بالنسبة الى طهارته ولا بد
من الحكم بها وقد التزم بها المحقق المذكور ره على تقدير ثبوت نجاسة المرتد ولكنه توقف في اصل نجاسته وكان وجه توقفه عدم وجود
الحكم بنجاسته في الكتاب والسنة والاجماع على نجاسة الكافر وان كان فانما القدر المتيقن منه هو الكافر الاصلي قال ره في كتاب الطهارة
واما نجاسة الكافر فكان الاجماع المفهوم من كلام المصنف في المنتهى قال الكفار انجاس وهو مذهب علمائنا اجمع سواء كانوا من اهل الكتاب
او حربيين او مرتدين وعلى اي صنف كانوا انتهى ولكن المحقق المذكور في ذيل كلامه صرح ببقاء الشك في نجاسة المجسمة والمرتد ولكنا
نقول ان ما نقله عن العلامة ره في المنتهى وما ذكره في آخر قوله وقد نقل المصنف في المعتبر وغيره اتفاق الاصحاب على نجاسة من عدا
اليهود والنصارى من اصناف الكفار سواء كفرهم اصليا او ارتدادا انتهى كاف في الحكم خصوصا مع اعتضاده بما نقل نجاسة صريح
في المرتد بل لم يجد نعم تقدم التوقف في الحكم ايضا وح نقول انه بعد التوبة لا بد من الحكم بطهارته لانا قد بينا ان الاحكام المعلقة على
الكفر تزول وترتفع بالتوبة لصدق المسلم عليه القاضي بعدم صدق الكافر عليه والنجاسة من جملة تلك الاحكام وبما ذكرنا من الوجه يعلم
انه لا وجه لاستصحاب النجاسة لانها انما وردت على عنوان الكافر المنتفي بعد التوبة فهذا هو الوجه في الحكم بطهارته بعدها لا توقف
صحة الصلوة المطلوبة منه على الطهارة لان الطهارة انما تجب للصلوة مع الامكان لا مع عدمه ولهذا لا يكلف الانسان بالصلوة
لو كان بدنه وثوبه متلطخين بالنجاسات عند تعذر ازالتها فيصلي على تلك الحالة وتصح الصلوة منه واما اجتناب الغير منه
مع العلم بالتوبة فالظاهر انه غير واجب لان ذلك مقتضى طهارته لانتفاء العلة الموجبة لوجوب الاجتناب بالتوبة وكذا الوقت
النجس بتوبته مما يجب الاجتناب عنه في الصلوة والاكل والشرب لانه صحت صلوته بعد التوبة وما ذكره المحقق المذكور من وجوب اجتناب الغير
مقيد بصورة عدم العلم بالمزيل يعني التوبة واما ما ذكره المحقق المذكور ره من رجوع ماله وزوجته اليه في العدة فلا نلتزم به لان

المال

كتاب الطهارة

المال الذي انتقل الى الغير فهو كالميت يحتاج الى سبب ناقل وكذا الزوجة اذا بانت ولزمها عدة الوفاة فعودها الى زوجية مفتقر الى سبب محلل
ولا يقاس ما نحن فيه بالعدة الرجعية لكون المشروع هناك هو عودها اليه بالرجوع لا بد من سبب آخر وهو المدعى ولا دليل على كون التوبة
سببا للعود تنبيه مقتضى الاشتراط الاتى للمقصد الاقصى من تحرير البحث هو حكم نجاسة المرتد وعدمها بعد توبته فنقول لا اشكال على قول
ابن الجنيد في طهارته واما على القول الثاني اعني عدم قبول توبته مطلقا فلا اشكال في نجاسته حتى بعدها واما على القول الثالث
وهو المختار الذي هو قبول توبته فيما بينه وبين الله تعالى عنه فيما يتعلق بها عدا القتل وبينونة الزوجة وقسمة اموال الدين ورثته فاللازم
هو الحكم بالطهارة لما عرفت من ارتفاع العنوان الذي تعلق به النجاسة قوله وفي عرق الجنب من الحرام وعرق الابل الجلالة خلاف
والاظهر الطهارة اه هذه العبارة تضمنت ثلاث مسائل الاولى حكم عرق الجنب من الحرام وقد اختلفوا فيه على قولين احدهما النجاسة
وهو مذهب الشيخ ره في النهاية لانه قال فيها ولا باس بعرق الجنب والحائض في الثوب واجتنابه افضل الا ان يكون الجنابة من حرام
فانه يجب عليه غسل الثوب اذا عرق فيه انتهى ذكر ذلك في باب تطهير الثياب من النجاسات فيكون ذلك قرينة على ان مراده كون
وجوب الغسل من جهة النجاسات لا لمجرد التعبد وقال في ف عرق الجنب اذا كانت الجنابة من حرام حرام الصلوة فيه وان كانت من
حلال فلا باس فيه واجاز الفقهاء كلهم ذلك ولم يفصلوا ثم قال دليلنا اجماع الفرقة وطريقة الاحتياط والاخبار التي ذكرناها
في الكتابين المتقدم ذكرهما انتهى وهو ايضا يدل على اختياره هذا القول بناء على ان حرمة الصلوة تستلزم النجاسة وستعرف الكلام
فيه انشاء الله تعم وحكاه في لف عن ابن البراج ايضا وحكي عن ابن الجنيد ره وعن علي بن بابويه ره لانه قال في رسالته ان عرقت في ثوبك
وانت جنب وكانت الجنابة من حلال فحلال الصلوة فيه وان كانت من حرام فحرام الصلوة فيه وحكي عن ولده ايضا لانه قال في الفقيه
مثل ذلك ونقل عن ظاهر المحقق البهبهاني ره وصريح الفاضل النراقي في اللوامع وهو خيرة المحدث البحراني وكاشف الغطاء
وصاحب الرياض قدس سرهم بل ادعى انه الاشهر بين قدماء الطائفة بل استفاد فيها من كلام السيد دعوى الشهرة العظيمة ووجه الاستفادة ثم
انه قال في المراسم فاما غسل الثياب من ذرق الدجاج وعرق جلال الابل وعرق الجنب من الحرام فاصحابنا يوجبون ازالته وهو
عندي ندب انتهى فانه نسب القول بوجوب غسله الى اصحابنا ثم اختار خلافه فلذلك حمل صاحب الرياض ره الجمع المضاف على الشهرة
العظيمة بل على الاجماع لانه من دين الامامية الذي يجب الاقرار به ولولا وصف دين الامامية بالموصول مع صلته لامكن حمل كلامه على
انه ليس في غير مذهب الامامية هذا القول لكن مع وجوده يصير بمنزلة دعوى الاجماع او ما هو اقوى منه وقد عرفت دعوى الاجماع من
صريح ف وحكي عن ظاهر الغنية وثانيهما القول بالطهارة وهو ظاهر الصدوق ره في المقنع حيث قال في باب الغسل من الجنابة
وان عرقت في ثوبك وانت جنب حتى يبتل ثوبك فانضحه بشيء من ماء وصل فيه وقال والدي ره في رسالته الي ان عرقت في
ثوبك وانت جنب وكانت الجنابة من حلال فحلال الصلوة فيه وان كانت الجنابة من حرام فحرام الصلوة فيه فان حكمه بالاطلاق
في المقنع ونقله التفصيل عن والده يعطي ان مختاره هو الاول بحكم المقابلة والى هذا القول ذهب ابن ادريس ره وسلار ره وحكاه
في لف عنهما وعن عامة المتاخرين واختاره في المختلف وفي الذخيرة عنهما وعن الفاضلين وعامة المتاخرين وقال في الكفاية
والاقرب الاشهر طهارة عرق الجنب من الحرام انتهى وقال العلامة ره في لف والمشهور الطهارة وهو اختيار سلار ره وابن ادريس
ره وهو المعتمد انتهى وقال الشهيد ره في الذكرى بعد ذكر النجاسات ويلحق بذلك بعض البحث عما ظن نجاسته ولم يثبت وهو
اثنا عشر الى ان قال ورابعها عرق الابل الجلالة والجنب من الحرام في المشهور انتهى بل في السرائر ادعى الاجماع بل عن شرح الموجز ان
القول بالنجاسة للشيخ ره وهو متروك انتهى وهذا القول الذي اختاره الشيخ ره في ط لكن مع الكراهة قال في الفصل الذي عقده في
كتاب الصلوة لبيان حكم الثوب والبدن والارض اذا اصابتها نجاسة وكيفية تطهيرها ما لفظه يجوز الصلوة في ثوب الحائض ما لم يعلم
فيه نجاسة وكذلك في ثوب الجنب فان عرق فيه وكانت الجنابة عن حرام روى اصحابنا انه لا يجوز الصلوة فيه وان كان من حلال
لم يكن به باس ويقوى في نفسي ان ذلك تغليظ في الكراهية دون فساد الصلوة لو صلى فيه انتهى وقال في الفصل الذي عقده في
كتاب الطهارة لبيان تطهير الثياب والابدان من النجاسات ما صورته ولا باس بعرق الجنب والحائض اذا كانا خاليين من نجاسة
فان كان على بدنهما نجاسة وعرقا نجس الثوب الذي عرقا فيه وان كانت الجنابة عن حرام وجب غسل ما عرق فيه على ما رواه بعض اصحابنا
انتهى وقال في السرائر بعد حكاية العبارتين عنه على عكس الترتيب الذي نبهناه الاخيرة الى قوله الاول رواه بعض اصحابنا وقوله الثاني

ثم حكى عن أصحابنا في الأول قال رواه بعض أصحابنا انتهى وكأنه يشير إلى أن قوله أولاً بعض أصحابنا دليل على أن مراده بقوله في العبارة
الثانية هو البعض وأنه قد شاع تعبيرهم بالظاهر والعموم عن البعض وقال المصنف في المعتبر ما نصه قال الشيخ (ره) في ف عرق الجنب من الحرام
حرام الصلاة فيه واستدل بإجماع الفرقة وأخبارهم وبمعناه قال المفيد (ره) وقال في ط يجب غسل ما عرق فيه على ما رواه بعض
أصحابنا فالشيخ (ره) على ما تراه متردد في دلالته فالقول بالطهارة انتهى فقد نسب التردد إلى الشيخ (ره) وأنت خبير بأن قوله ويقوى في
نفسي ذلك تغليظاً في الكراهية ظاهر في ترجيح القول بالطهارة هذا وكلام المفيد (ره) محتمل لاختيار هذا القول لأنه قال في المقنعة
ولا بأس بعرق الحائض والجنب ولا يجب غسل الثوب منه إلا أن تكون الجنابة من حرام فيغسل ما أصابه من عرق صاحبها من جسد
وثوب ويعمل في الطهارة بالاحتياط انتهى بل لقائل أن يقول إنه ظاهر في الطهارة وقد عرفت من كلام المعتبر نسبته موافقة فتوى
ف إليه وسبقه إلى ذلك ابن إدريس (ره) حيث قال في السرائر وشيخنا المفيد (ره) رجع عما ذكره في مقنعته في رسالته إلى ولده والغرض
من هذا التنبيه على أن من قال إذا كانت الجنابة من حرام وجب غسل ما عرق فيه رجع عن قوله في كتاب آخر فقد صار ما اخترناه إجماعاً
انتهى وظاهر قول المفيد (ره) ويعمل في الطهارة بالاحتياط يأبى عما نسباه إليه إلا أن جماعة من علمائنا (ره) مذهبهم إيجاب الاحتياط وإن
قد عرفت حال القولين المذكورين فاعلم أن ظاهر جماعة ثالثة هو التوقف في المسألة فمنهم ابن حمزة في الوسيلة حيث عد عرق
الجنب عن الحرام في عداد النجاسات مقيداً بقوله على أحد القولين ومنهم ابن زهرة في الغنية حيث ذكر أقسام النجاسات ونص
على كل شيء من الأدلة حتى انتهى إلى آخر الفصل فقال وقد ألحق أصحابنا بالنجاسات عرق الإبل الجلالة وعرق الجنب إذا أجنب من الحرام
انتهى فإن نسبته إلى قوله ظاهر في التوقف وإن فهم منه جماعة من الأواخر دعوى الإجماع فهو نظير ما وقع من سلار في المراسم حيث نسب وجوب
غسله إلى أصحابنا ثم أفتى هو بالندب ومنهم كاشف اللثام إن لم نقل بأنه ممن اختار القول بالطهارة لقوله ما رجحه كلامه بعبارة على
والأقرب طهارة عرق الجنب عن الحرام نظراً إلى أن لفظ الأقرب المذكور نص في كلامه إنما هو لربط عبارة متن القواعد بكلامه
السابقة ومنهم ابن فهد (ره) فيما حكي عن المهذب البارع ومنهم صاحب الوسائل حيث قال حمل أكثر الأصحاب الأحاديث الأخيرة
يعني رواية محمد بن همام الآتي حكايتها عن الذكرى وروايتي النهي عن الاغتسال بغسالة الحمام الآتي ذكرهما أيضاً على الكراهة و
بعضهم حملها على النجاسة وهو الأحوط وإن كانت غير صريحة وقد تقدم ما يدل على الطهارة في الماء والأسآر والجنابة ويأتي
ما يدل عليه احتج أرباب القول الأول بوجوه أحدها الإجماع وقد تمسك بالمحصل منه الشيخ (ره) في ف وبالمنقول منه المحقق البهبهاني
(ره) قال فيما حكي عن شرح المفاتيح والإجماع المنقول بخبر الواحد حجة لا سيما ما نقله الصدوق (ره) من كونه من دين الإمامية الذي يجب
الإقرار به فضلاً عن الإجماعات المنقولة المنجبرة بالشهرة العظيمة وغيرها والجواب أن الإجماع على النجاسة وقد وقع النزاع في الإجماع
دعوى الشهرة بل الإجماع على عدمها إنما الأمر سهل له ولا مسرح فدعواه مردودة على صاحبها قال بعض المحققين (ره) من الأواخر إن
القدماء ليسوا متفقين على النجاسة بل شهرتهم على ذلك غير معلومة لأن المفيد (ره) رجع عن النجاسة إلى الطهارة على ما في السرائر
وكشف اللثام والشيخ (ره) في ط متردد وقوى الكراهة كما في الذكرى وصرح سلار بالطهارة وابن زهرة أيضاً متردد وهكذا أما
نسب النجاسة إليهم وكذا ابن حمزة لأنه قال وعرق الجنب من الحرام على أحد القولين فلم يبق إلا الصدوقان والقاضي وابن الجنيد على
ما حكي عنهما وعرفت أن المتأخرين قاطبة على الطهارة فأين الإجماعات المنقولة والشهرة بين القدماء انتهى واقتفى أثره صاحب الجواهر
(ره) وثانيها التمسك بروايتي من طريق الاحتياط وفيه أن المقام ليس مما يجب فيه الاحتياط لعدم ثبوت التكليف وثالثها الأخبار
وهي على أقسام فالأول ما نطق بالنهي عن الصلاة فيه مثل ما في الذكرى روى محمد بن همام بإسناده إلى إدريس بن زياد الكفرثوثي
أنه كان يقول بالوقف فدخل سر من رأى في عهد أبي الحسن (ع) وأراد أن يسأله عن الثوب الذي يعرق فيه الجنب أيصلي فيه فبينما هو قائم في طاق
باب لانتظاره (ع) حركه أبو الحسن (ع) بمقرعة وقال مبتدئاً إن كان من حلال فصل فيه وإن كان من حرام فلا تصل فيه ومحمد بن همام البغدادي
والإسكافي ثقتان كما في الوجيزة للعلامة المجلسي (ره) وابن إدريس بن زياد الكفرثوثي ثقة كما فيها أيضاً وقد صرح (ره) في أولها بأنه
يريد بالثقة العدل الإمامي الضابط وقال العلامة (ره) في إيضاح الاشتباه إدريس بن زياد الكفرثوثي بفتح الكاف والفاء و
إسكان الراء وضم الثاء المنقطة فوقها ثلاث نقط وكفرثوث قرية بخراسان انتهى ولكن عن ابن داود أنه قال إدريس بن زياد
الكفرثوثي بالفاء المفتوحة وقبل الساكنة والراء والثاء المثناة فوق المضمومة والثاء المثلثة منسوب إلى كفرثوثا ثم قال ومن أصحابنا

كتاب الطهارة

من محقق فيه تمام انه بثابتين مثلثين والحق الاول فرقة بخراسان انتهى وعن البحار نقلا عن كتاب المناقب لابن شهراشوب عن كتاب المعتمد في الاصول قال قال علي بن مهزيار وردت العسكر وانا شاك في الامامة فرايت السلطان قد خرج الى الصيد في يوم من الربيع الا انه صائف والناس عليهم ثياب الصيف وعلى ابي الحسن ع لبابيد وعلى فرسه تجفاف لبود وقد عقد ذنب فرسه والناس يتعجبون منه ويقولون الا ترون الى هذا المدني وما قد فعل بنفسه فقلت لو كان اماما ما فعل هذا فلما خرج الناس الى الصحراء لم يلبثوا اذ ارتفعت سحابة عظيمة هطلت فلم يبق احد الا ابتل ثم غرق بالمطر وعاد ع وهو سالم من جميعه فقلت يوشك في نفسي ان يكون هو الامام ثم قلت اريد ان اسأله عن الجنب اذا عرق في الثوب فقلت في نفسي ان كشف وجهه فهو الامام ع فلما قرب مني كشف وجهه ثم قال ان كان عرق الجنب في الثوب وجنابته من حرام لا تجوز الصلوة فيه وان كانت جنابته من حلال فلا باس فلم يبق في نفسي بعد ذلك شك وما عن البحار ايضا انه قال فيه اني وجدت في كتاب عتيق من مؤلفات قدماء اصحابنا عن ابي الفتح نمار بن محمد الطريفي عن علي بن عبد الله الميموني عن محمد بن علي بن معمر عن علي بن مهزيار بن موسى الاهوازي عنه ع مثله وقال ان كان من حلال فالصلوة في الثوب حلال وان كان من حرام فالصلوة في الثوب حرام انتهى وما في الفقه الرضوي ان عرقت في ثوبك وانت جنب وكانت الجنابة من حلال فتجوز الصلوة فيه وان كانت حراما فلا تجوز الصلوة فيه حتى تغسل القسم الثاني ما ادعي دلالته على النهي عن الاغتسال بغسالة الحمام من جهة ملاقاتها له وهو ما عن الكافي عن علي بن الحكم عن رجل عن ابي الحسن ع قال لا تغتسل من غسالة الحمام فانه يغتسل فيه من الزنا ويغتسل فيه ولد الزنا والناصب لنا اهل البيت الحديث وما عن الكافي ايضا عن محمد بن علي بن جعفر عن ابي الحسن الرضا ع في حديث فقلت لابي الحسن ع ان اهل المدينة يقولون ان فيه شفاء العين فقال كذبوا يغتسل فيه الجنب من الحرام والزاني والناصب الذي هو شرهما ثم يكون فيه شفاء العين القسم الثالث ما ادعي دلالته على الامر بغسله وحكي عن الشيخ ره انه تمسك به وهو ما رواه في ئب في الصحيح عن محمد الحلبي قال قلت لابي عبد الله ع رجل اجنب في ثوبه وليس معه غيره قال يصلي فيه فاذا وجد الماء غسله اما القسم الاول فلما كان الاستدلال به موقوفا على اعتبار سنده وظهور دلالته وان لم يكن سنده معتبرا او كانت دلالته مما يمكن المناقشة فيه بان النهي عن الصلوة لا يستلزم النجاسة لامكان ان يكون حكمه حكم اجزاء ما لا يحل من الحيوان وان كان صاحب ئق ادعى صراحة دلالته المدفوعة بما بيناه تصدى المحقق البهبهاني في وصاحب الرياض لاثبات اعتباره بالانجبار بالشهرة وتصدى في الرياض لتوجيه دلالته فقال والدلالة وان لم تكن ناصة بالنجاسة الا ان الملازمة بينها وبين عدم جواز الصلوة المصرح به فيها ههنا ثابتة بناء على عدم القائل بها فيها خاصة من القائلين بالطهارة والقول بها خاصة دون الاحكام الاخر المترتبة على النجاسة احداث قول في المسألة انتهى وقد عرفت حال الشهرة واما توجيه الدلالة فقد اعترض عليه في الجواهر بمنع دعوى عدم القول بالفصل ان اراد القطع منه بل والظن ايضا مع عدم حجيته في نفسه عندنا لانه وان كان لم يصرح احد ممن قال بالطهارة بعدم جواز الصلوة لكن جماعة ممن نسب اليهم النجاسة لم يصرحوا بها بل اقتصروا على ذكر حرمة الصلوة اذا كانت الجنابة من حرام كالصدوقين ره والشيخ ره في ف بل هو معقد اجماع الاخير كالنسبة الى دين الامامية في الامالي وذلك منهم ان لم يكن ظاهرا في ارادة حرمة الصلوة خاصة كفضلات ما لا يؤكل لحمه فلا ريب في كونه مجملا بينهما مع كون ما تخيل مستندا لهم من الرضوي وخبري الذكرى والبحار لا تعرض فيها لحرمة غير الصلوة بل قد يدعى ظهورها فيه لاستبعاد التعبير بالحرمة في جميعها عن النجاسة بل قد يشعر عبارة الصدوق ره في الفقيه بذلك لانه قال فيه فان عرق في ثوبه فليتنشف فيه اذا اغتسل وان كانت الجنابة من حلال فحلال الصلوة فيه وان كانت من حرام فحرام الصلوة فيه لظهور ان موضوع الحكمين الاخيرين في كلامه الثوب الذي امر بالتنشف فيه واما القسم الثاني فمع مشاركته للاول في ضعف السند وعدم الجابر له يتجه المناقشة على دلالته بانه لا تعرض فيه لعرقه وليس من اللوازم الغالبة للجنابة وجود العرق حتى يتم الدلالة لزوم ذلك الباب الا ان يقال ان بدنه يتنجس بالجنابة من الحرام فيتبعه العرق ولا يقولون به لان لازم هذه المقالة حكمهم بنجاسة بدن من اجنب من الحرام وان لم يعرق وليس على ان كون بدنه طاهرا من المسلمات ان العلامة ره في لف استدل على طهارة عرق الجنب من الحرام والابل الجلالة بانهما ليسا بنجسين فلا ينجس عرقهما كغيرهما من الحيوانات الطاهرة وكغير الابل من الجلالات انتهى ولولا مسلمية عدم نجاسة بدنهما لم يكن لتفريع اللازم الذي هو عدم نجاسة العرق عليهما وجه في مقام الاستدلال وعلى هذا يشكل دلالة هذا القسم خصوصا الثاني منه لان مجرد نفي الشفاء لا يدل على النجاسة ولعل المراد بالاول ايضا مجرد التنزه بل لا بد من حمله على ذلك بعد ضعف سنده واشتماله على الاغتسال الزاني وقد عرفت انا لا نقول به واما القسم الثالث

فما حكي عن الشيخ انه قال في تهذيب لانه لا يجوز ان يكون المراد بهذا الخبر الا من عرق في الثوب من جنابة اذا كانت من الحرام لانا قد
بينا ان نفس الجنابة لا تتعدى الى الثوب وذكرنا ايضا ان عرق الجنب لا ينجس الثوب فلم يبق معنى يحمل عليه الخبر الا عرق الجنب من حرام فحملناه
عليه واجيب ببعد هذا الحمل اذ لا اشعار في الخبر بالعرق بوجه فضلا عن كون الجنابة من حرام مع ان الظاهر منه ان غسل الثوب
انما هو لما اصابه من المني بجنابته وحجة القول الثاني وجوه الاول الاصل اعني اصل الطهارة واصالة البراءة من وجوب الاجتناب
الثاني ما تمسك به العلامة في المختلف من ان الجنب من الحرام والابل الجلالة ليسا بنجسين فلا ينجس عرقهما كغيرهما من الحيوانات
الطاهرة وكغير الابل من الجلال الا ما استثني الثالث الاخبار فمنها ما رواه ابو اسامة في الحسن قال سألت ابا عبد الله ع عن الجنب يعرق
في ثوبه فيعانق امرأته ويضاجعها وهي حائض او جنب فيصيب جسده من عرقها قال هذا كله ليس بشيء ووجه الاستدلال انه اطلق
من انه لم يفصل بين الحرام والحلال ومنها رواية ابي بصير قال سألت ابا عبد الله ع عن القميص يعرق فيه الرجل وهو جنب حتى
يبتل القميص فقال لا بأس وان احب ان يرشه بالماء فليفعل ووجه الاستدلال ترك الاستفصال كما عرفت ومنها اطلاق رواية
حمزة بن حمران عن ابي عبد الله ع قال لا يجنب الثوب الرجل ولا يجنب الرجل الثوب وانت خبير بان التمسك بترك الاستفصال انما يتم
اذا لم يكن للسؤال وجه ظاهر والا انصرف اليه الجواب وظاهر السؤال في الاولين خصوصا المتقدم منهما هو السؤال عن الجنابة
من حلال فلا ينطبق الجواب الا عليها والى ما ذكرنا اشار المحقق البهبهاني فيما حكي عنه في شرح المفاتيح حيث قال واما الاخبار
فالمتبادر منها الجنابة من حلال ثم قال بل لا بد من حمل افعال المسلمين على الصحة ولذا ساوى بين الجنابة والحيض فترك الاستفصال
في المقام لا يفيد العموم سيما مع ان يعارض الادلة السابقة انتهى ولكن لا يخفى ان حمل فعل المسلمين على الصحة اصل تعبدي لا يصلح للكشف
عن الواقع ولو سلمنا فصيرورته قرينة على المراد بالخطاب خصوصا في امثال هذه السؤالات المفروضة المأخوذة بعنوان كلي مما لا وجه
له واما الرواية الاخيرة فقد فسرها في الوافي بقوله يعني لا يسري خبث المني من الثوب الى الرجل ولا حدث الجنابة من الرجل الى الثوب انتهى
وهذا المعنى لا دخل له بالعرق فالمقصود ان جنابة الرجل لا يسري الى الثوب وان لم يكن قد عرق بل يمكن ان يؤيد بقرينة مقابلته بالفقرة الاولى
المقصود بها بيان عدم سراية خبث المني جافا ضرورة سرايته رطبا ان المراد صورة عدم الرطوبة مطلقا من العرق او من غيره فتحصل
من جميع ما ذكرنا ان من الاخبار ما هو قاصر السند ومنها ما هو قاصر الدلالة ومنها ما هو قاصر الجهتين فلم يبق في المقام سوى
الرجوع الى الاصل ومقتضاه الطهارة ومقتضى اصل البراءة عدم وجوب الاجتناب عنه وطريق الاحتياط واضح وتنبيهات الاول انه
لا اشكال بناء على القول بالنجاسة في ان العرق السابق الحاصل قبل الوطي وان بقي الى حال الفعل ما لم يلحقه شيء من العرق المخالط المنجس
اياه طاهر وكذا لا اشكال عندهم في ان العرق الحاصل حال الفعل نجس وانه القدر المتيقن المحكوم عليه بالنجاسة انما الكلام في ان العرق الحاصل بعد
الفعل هل هو نجس ام لا قال في كشف اللثام ان الاخبار وكلام الاصحاب تعم العرق الحادث عند الجنابة وغيره وقيل باختصاصها بالاول
انتهى وقال المحقق الثاني ره في جامع المقاصد فيما لو قيد عرق الجنب من الحرام بكونه حال الفعل كما ظهر من عبارات القوم خال من
هذا القيد انتهى وصرح بالتعميم ثلة ايضا وحكي عن شرح المفاتيح للمحقق البهبهاني ره ان مقتضى الادلة نجاسة عرق جنابة الحرام مطلقا
وقيده بعض بالحاصل حين الفعل الحرام لا بعده ولم نعرف وجه هذا القيد انتهى واقتفى اثرهم في التعميم صاحبا الرياض ره وغيره و
هو الذي يجب الالتزام به على تقدير القول بالنجاسة الثاني انه قال في المنتهى على ما حكي عنه انه لا فرق بين ان يكون الجنب رجلا او امرأة ولا
بين ان تكون الجنابة من زنا او لواط او وطي بهيمة او وطي ميتة وان كانت زوجته او وطي محرم وسواء كان مع الجماع انزال او لا وكذا الاستمناء
باليد كالزنا اما الوطي في الحيض او الصوم فالاقرب طهارة العرق فيه وفي المظاهرة اشكال ثم قال ولو وطي الصغير اجنبية والحقناه
الجنابة بالوطي ففي نجاسة عرقه اشكال ينشأ من عدم التحريم في حقه انتهى وذكر مثله في نهاية الاحكام الا انه زاد ولا بين الفاعل والمفعول
وفي كشف اللثام ان الاخبار وكلام الاصحاب يعم الحرام بالاصالة كالزنا واللواط والاستمناء باليد او عرضا كالوطي في الحيض والظهار وقبل
التكفير واستشكل في المنتهى ونهاية الاحكام في الاخير واستقرب الطهارة في الحيض والصوم انتهى والظاهر انه اراد بالحرمة الذاتية
ما كان منشؤها عنوانا ذاتيا للفعل وبالحرمة العرضية ما كان منشؤه وصفا عرضيا ولهذا جمع في التمثيل بين الصوم والحيض و
بعبارة اخرى الحرمة الذاتية عبارة عن النهي في مورد عدم تملك الفاعل الاستمتاع بالمفعول كما في جميع الامثلة المذكورة قبل الوطي
في الحيض في عبارة المنتهى والحرمة العرضية عبارة عن النهي الفعلي في مورد تملك الاستمتاع كوطي الحائض والمظاهرة والوطي في الصوم

كتاب الطهارة

والاحرام وان كان مولده واستشكل في المنتهى ثم اعترض بالعلامة ره بان حكاية لقول ره ومعلوم انه المنافاة بين تملك منفعة شيء
وبين النهي عن الانتفاع به فعلا كالطيب للمحرم والوطئ للمحرم الممنوع عن صومه وقال في الحدائق بعد نقل عبارة المنتهى ولا يخفى ان ما قربه في الوطئ
في الحيض والصوم لا يخلو من بعد بعيد لشمول الاخبار المتقدمة كما لا يخفى انتهى وربما وجه كلام المنتهى ودفع ما اورده صاحب الحدائق بان
الاخبار الدالة على النجاسة لو سلمت من حيث السند والدلالة انصرف اطلاقها الى الفرد المتبادر وهو الجنب من الحرام ذاتا لا عرضا واستشهد
بان هذا التوجيه لا يجدي في الفرق بين الظهار وبين الحيض والصوم لكون الجميع من قبيل المحرم عرضا ووجه بعض المحققين ره
التوجيه كلام المنتهى بوجه اخر فقال ولعل وجه الحكم بالطهارة في الوطئ في الصوم والحيض ان المتبادر من الجنابة من الحرام كون
الحرمة من جهة الفاعل او القابل لا من جهة نفس الفعل واما الاستمناء فهو كالنكاح البدل كما في الرواية والفرق بين الزوجة الحائض والميتة
مما لا يخفى الى ان قال وفيما ذكرنا يظهر وجه الاشكال في المظاهرة من حيث ان التحريم مستند اليها حيث جعلها كظهر امه الى نفس الفعل
العارض عرضها كالحيض ثم قال ويظهر مما ذكرنا حكم الوطئ الممنوع منه لمرض او حلف انتهى واقول ان مقتضى الترديد بين الفاعل والقابل
هو انه يمكن ان يكون الحرمة من جهة الفاعل وحده ودون القابل وان قلنا ان الترديد على سبيل منع الخلو ولكن لا يخفى انه لا يجيء الا
يكون من جهة نفس الفعل عن الوجوه وانما قيد بهذا القيد لان حرمة نكاح من دخل في الاحرام مثلا وان كانت من جهة الفاعل الا انها
لعارض عرض الفاعل وحرم من اجله الفعل ويمكن ان يمثل له بمن تزوج الخامسة فان حرمة نكاحها ووطئها انه ليست الا من جهة الفاعل
والا فالمرأة من حيث هي لا مانع فيها من النكاح ثم لا يخفى ان الفعل الذي هو الوطئ لا يتصف بالحرمة الا باعتبار الاضافات والخصوصيات
فالحرمة من جهة نفس الفعل لا معنى له الا باعتبار عنوان اما في الفاعل او في المفعول ومعلوم ان العنوان على قسمين ذاتية كالام
والبهيمة وعرضي كالحائض فان اراد بجهة الفاعل والقابل العنوان الاعم لم يكن لمقابلته بجهة نفس الفعل وجه لان جهة الفعل
انما تنشأ من جهة احدهما وان اراد خصوص العنوان الذاتي لم يكن ما ذكره من توجيه اشكال العلامة ره صحيحا لان كونها مظاهرة
ليس الا وصفا عرضيا ويمكن توجيهه بانه اراد بالحرمة من جهة الفاعل والقابل ما لو صح ان يقول بقول مطلق ان هذه المرأة محرمة على هذا
الرجل ويشار الى الذات وكذا في جهة الفاعل واراد بالحرمة من جهة نفس الفعل ان يعرض لاحدهما عارض فيحرم من جهة الفعل وبين هذين
الامرين عموم من وجه وقد اجتمعا في المظاهرة لانه يصح ان يشار الى ذاتها فيقال هذه المرأة محرمة على وجه الاطلاق لانه جعلها كظهر
امه معنى او حكمه الحرمة دائما والمفروض ان الظهار لم يعارض حد بعد لم يكن فصار المظاهرة مورد الاجتماع فلذلك صار حكمها
منشأ الاشكال ولكن يتجه عليه النقض بالمطلقة بائنا مطلقا والمطلقة رجعيا بعد انقضاء عدتها الا ان يقال ان المراد بالحرمة من جهة
القابل ليس هو مطلق من يقال عليها انها محرمة بقول مطلق بل مع كونها غير مملوكة الاستمتاع وح يلزم اشكال اخر وهو ان النسبة
بينه وبين جهة نفس الفعل لا يكون هو العموم من وجه بل يكون هو التباين فلا يتم وجه الاشكال هذا ويمكن توجيه الاشكال الذي ذكره
العلامة ره بوجه اخر وهو ان يقال ان الحرمة انما تتعلق بالوطئ باعتبار تعلقه بمفعول وان ذلك مما لا بد منه ولا ريب في ان المفعول
لا بد وان يكون معنونا بعنوان هو منشأ الحرمة والعنوان يتصور في المقام على اقسام ثلاثة احدها العنوان الذي لا ينفك عن
المفعول الذي هو موصوفه اصلا كالمحرم والميتة والبهيمة والغلام وثانيها العنوان الذي ينفك عن الموصوف بانقضاء امد تعلقه
وقفا وقابلية كالصوم والحيض وثالثها العنوان الذي لا ينفك عن موصوفه ولكنه يرتفع اثره وحكمه برافع ومزيل لذلك الاثر
ككون الزوجة مظاهرة فان هذا الوصف مما لا يزول بنفسه ولكن يرتفع اثره بالتكفير ولو لا كون الدخول بالمطلقة الرجعية رجوعا
لكان عنوان المطلقة المذكورة من هذا القبيل واما المطلقة بائنا فهي بحكم الاجنبية وح نقول لعل الوجه فيما ذكره العلامة ره هو
ان اطلاق لفظ الجنب من الحرام يختلف بالنسبة الى ما كان منشأ الحرمة فيه شيئا من العناوين الثلاثة فالكلي من قبيل المشكك بعيد
الى بعض افراده وقريب الى بعض اخر وان الاول داخل في الحرام قطعا بحكم الانصراف والثاني خارج منه قطعا لذلك ولما كان الثالث ذا جهتين من عدم
انقضاء استعداده وعدم ارتفاع حقيقته ومن ارتفاع حكمه واثره برافع ومزيل سرى الاشكال الى الطائفة الشبيهة بكل من القسمين لكن يجيء
الاشكال في شيء وهو ان الاجنبية يرتفع عنوانها بالعقد عليها ومقتضى التحريم المذكور هو كونها من قبيل ما استشكل فيه وليس كذلك
ويمكن دفعه بان من حرم وطؤه وهو كل انسان من ذكر او انثى لكن استثنى منه الانثى التي عقد عليها بالشرائط المقررة للعقد والعاقد
والمعقود عليها وبقي غيرها تحت عموم التحريم والاجنبية عنوان منتزع لما بقي تحت عموم المستثنى منه بعد الاستثناء ومعلوم ان لا عبرة

بالعنوان

بالعنوان الشرعي ولا يتوهم ان قوله تعالى ولا تقربوا الزنا فانه نهي فيه عن الزنا وهو كما فسره بعض اهل اللغة عبارة عن التصرف في فرج محرم فلا
يكون العنوان في الاجنبية شرعيا لان الاجنبية عبارة عن ذات فرج محرم وقد تعلق النهي بهذا العنوان وهو قابل للزوال بالعقد
على تلك المرئة لانا نقول ان الاية المذكورة وردت في مقام تاكيد بعض ما يقتضي تحت عموم المستثنى هذا ولكن لا يخفى عليك ان انصراف
المحرم الى ما عدا القسم الثالث من العناوين الثلثة على وجه يكون دخوله مشكوكا ممنوع ولا اقل من وقوع الشك في الانصراف وقد حققنا
في محله انه عند الشك في تحقق الانصراف في المطلق يجب البناء على الاطلاق لانه مقتضى اصل وضع اللفظ فالحق انه بناء على القول
بالنجاسة لا بد من الحكم بالاطلاق الشامل لجميع الاقسام ولو تنزلنا عن ذلك قلنا الواجب اختيار التفصيل بين الذاتي والعرضي
كما اختاره كاشف اللثام فلا مسرح للاشكال في الظاهرية الثالث انه قال في كشف الغطاء ولو كان مجنبا من حرام ثم اجنب من حلال فعرق لما
الحلال حكم بنجاسته ولو سبقه جنابة من الحلال فولد العرق من الجميع او المجموع حكم بنجاسته انتهى والوجه في الحكم الاول واضح بناء على
ما اختاره من تعميم نجاسة عرق الجنب من الحرام بالنسبة الى ما كان حال الوطي وما كان بعده واما الحكم الثاني وهو لو كانت الجنابة
من الحلال سابقة فقد يشكل في نجاسة عرقه سواء فرض حصول العرق من كل واحد فانه حرام فرض استناد العرق الى المجموع منهما
بمعنى كون كل واحد منهما جزء علة وذلك لانه لا يتحقق جنابة بعد الجنابة لانه عبارة عن حالة غير متعددة في الوجود ولا صالحة
لتعدد المراتب ويمتنع تحصيل الحاصل فاذا فرض ان السابق انما هو الجنابة من الحلال لم يتحقق بعدها جنابة من الحرام حتى يصدق
العرق على المجنب من الحرام وقد يجاب بان نجاسة العرق مترتبة على نفس الفعل المحرم الذي هو الدخول بالاجنبية مثلا لا على الحالة الحاصلة
منه اعني الجنابة والمفروض وقوع ذلك الفعل المحرم في الخارج فيترتب عليه اثره الذي هو نجاسة العرق وربما يقرب هذا المقال بالاشباه
والنظائر مثل ما لو اصاب الدم جسما ثم اصابه البول فانه لا يحصل هناك نجاسة بعد النجاسة الاولى ولكن يلزم تعدد الغسل الذي
لم يكن مترتبا على الدم وكذا الوقوع قذر في العصير بعد الغليان وقبل ذهاب ثلثيه فانه لا يحصل منه النجاسة لحصولها بالغليان ولكنه لا
يطهر بذهاب الثلثين حينئذ ولكن لا يخفى سقوطه لان الاشباه والنظائر لا يجدي في الدلالة على المطلوب فلم يبق الا دعوى ان نجاسة العرق
مترتبة على نفس الفعل الحرام ولا دليل على ذلك بل ظاهر قول العسكري عليه السلام في رواية علي بن مهزيار ان كان عرق الجنب في الثوب وجنابته
من حرام لا يجوز الصلوة فيه هو ان المدار انما هو على الجنابة لا على مجرد الفعل المحرم الرابع انه حكي عن صاحب المعالم انه نقل عن ابن الجنيد
في مختصره انه بعد ان حكم بوجوب غسل الثوب من عرق الجنب من الحرام قال وكذلك عندي الاحتياط ان كان جنبا من حلال ثم عرق في ثوبه
ثم قال صاحب المعالم رحمه الله بعد نقله ولا نعرف لهذا الكلام وجها ولا رأينا له رديفا انتهى وعن شرح المفاتيح للمحقق البهبهاني بعد
حكاية قول ابن الجنيد كما نصه ولم نعرف له وجها ولعله من جهة ان المراد من فعل الشيطان وملاعبته كما ورد في الجنابة فاحتمل عنده
دخوله في الحرام لانه حرام على الشيطان ان يفعل وان كان هو غير مكلف لا يصدق على فعله الحلال لانه صفة الفعل الاختياري
فلهذا جعل الغسل احوط لكنه لم يبين دليل الاحتياط ايضا لعله لم يتبادر منه الا ذكرناه انتهى وضعف التوجيه غير خفي لانه على تقدير تسليم
كون ذلك حراما على الشيطان من ذلك النجاسة سوى كون الفعل حراما على صاحب العرق واين هذا من حرمة فعل الشيطان وتصدى
بعض المحققين رحمه الله لتوجيهه بوجه آخر وهو ان تلك الجنابة لا يصدق عليها انها من حلال لكونها من حرام ايضا وان كان غير معلوم فيلحق بالمشتبه
انتهى وهذا ايضا ضعيف لان التوجيه عدم صدق ان الجنابة عن حلال هو كونها غير اختيارية وهذا الوجه بعينه موجود في جانب كونها من
حرام فالعلم بعدم كون الجنابة من الحرام حاصل فلا وجه لدعوى عدم العلم بكونها من الحرام والحاقها بالمشتبه فالحاصل انا نعلم ان هذه الجنابة
ليست من الحرام ولا من الحلال لعدم قابلية المحل للاتصاف بهما ومقتضى عبارة الفقه الرضوي من قوله عليه السلام ان عرقت في ثوبك وانت جنب
وكانت الجنابة من حلال فتجوز الصلوة فيه وان كانت حراما فلا يجوز الصلوة فيه حتى يغسل وان كان هو عدم جواز الصلوة فيما ليس حلالا
مطلقا وان كان من جهة عدم قابلية المحل للاتصاف بالحل بناء على ما قيل من ان الجملة الشرطية الثانية مفهوم الجملة الشرطية الاولى ولكن لم
يصرح في المفهوم الا بعضه فيكون عموم المفهوم باقيا على حاله فيدخل فيه جميع ما لا يجري عليه المنطوق الذي هو الجملة الاولى وانما قيل ذلك
تفصيا عن تعارض المفهومين لان مقتضى مفهوم الاولى هو ان كل جنابة ليست من الحلال فعرق صاحبها لا يصلى فيه ومنها الجنابة
الاضطرارية ومفهوم الثانية ان كل جنابة ليست من الحرام فعرق صاحبها يصلى فيه ومنها الجنابة الاضطرارية فيتعارض المفهومان
وقد حررنا تفصيل المقال في كتاب البشرى في باب المنطوق والمفهوم ومثلنا له بصحيحة محمد بن مسلم عن الثوب يصيبه البول قال اغسله في

الركن وان عملنا في ما هنا بمرة واحدة لكن لما كان رواية علي بن مهزيار التي هي من جملة ادلة القائلين بالنجاسة على عكس مطلب
الفقه الرضوي لانه قال فيها ان كان عرق الجنب في الثوب وجنابته من حرام لا تجوز الصلوة وان كانت جنابته من حلال فلا باس فقد تحقق فيهما
ما اتى في الفقه الرضوي وبنحو فيها ما قدمناه فلم يبق مجال لما قيل في صحيحة محمد بن مسلم فلا بد بهنا من الالتزام بان كلا من الجملتين مسوق لبيان
المنطوق وحده لا مفهوم فخرج الجنابة الاضطرارية وحكم العرق الحادث معها هو الطهارة بحكم الاصل الخامس انه قال بعض المحققين ره
ان المناط في التحريم هو التحريم الواقعي مع عدم تحقق الحلية الظاهرية فلو انتفى الاول كالواطي امرأته باعتقاد انها اجنبية او
تحقق الثاني كالواطي للشبهة فالحكم هي الطهارة انتهى والسر في ذلك ان المتبادر من الحرام انما هو الحرام الواقعي الذي تعلق به الخطاب
فعلا المسئلة الثانية حكم الابل الجلالة واختلفوا في اثبات نجاسته ونفيه على قولين ومنهم من توقف اما القول الاول فقد
ذهب اليه الشيخان فقال المفيد ره في المقنعة يغسل الثوب من عرق الابل الجلالة اذا اصابه كما يغسل من ساير النجاسات انتهى وقال
الشيخ ره في النهاية اذا اصاب الثوب عرق الابل الجلالة وجب ازالته انتهى ومثله في ط وحكاه في لف عن ابن البراج وفي الرياض جعله
الاشهر بين قدماء الطائفة ثم قال بل ربما يستشعر الاجماع عليه من عبارة ابن زهرة ومن عبارة سلار الشهرة العظيمة واشار بالاولى
الى ما في الغنية من قوله في ذيل البحث عن النجاسات وقد الحق اصحابنا بالنجاسات عرق الابل الجلالة واشار بالثانية الى ما في المراسم
من قوله فاما غسل الثياب من ذرق الدجاج وعرق جلال الابل وعرق الجنب من الحرام فاصحابنا يوجبون ازالته وهو عندي ندب انتهى
وقد تقدم في المسئلة الاولى ان الظاهر من الاولى التوقف وانه لا يظهر من الثانية الا ان جماعة من الاصحاب اوجبوا الازالة ولا اختيار
الندب الا ان يقال ان اقرب المجازات انما هي الشهرة العظيمة بعد تعذر معنى العموم والاتفاق لكن يشكل هذه الدعوى من جهة
تتبع الفتاوى المحصلة والمنقولة انه لم ينقل من القدماء ممن عدا الشيخين وابن البراج فتوى صريحة بالنجاسة نعم قد ينسب الى الصدوق
والظاهر ان منشاءه مورد ذكره المرسلة الاتية وصار اليه جملة من المتاخرين اذ قد حكاه في كشف اللثام عن المنتهى واستظهره وعن المحقق
الاردبيلي ره انه نفى عنه البعد ومال اليه في ك والذخيرة واختاره في ئق والرياض احتج ارباب هذا القول بالاخبار منها حسنة حفص
بن البختري لا تشرب من البان الابل الجلالة وان اصابك شيء من عرقها فاغسله وفي الحدائق ما لفظه وعن حفص بن البختري في الحسن
على المشهور والصحيح عندي عن الصادق ع ثم ذكر ما ذكرناه من متن الحديث والوجه ما حكاه في منتهى المقال عنه ره انه نقل عن بعض
معاصريه الحكم بتوثيقه عن جماعة وقوله لان اعاظم اجلاء ائمة الحديث من القميين على حد شبيه في عدم علمهم بثقته مع انهم كانوا يبعدون
بادنى شيء كما انهم غمزوا في احمد بن محمد بن خالد مع ثقته وجلالته بانه يروي عن الضعفاء ويعتمد المجاهيل مع ان والده الثقة الجليل اعتمد
في نقل الاخبار عليهما عنه ولعمد ثقة الاسلام عليه مع قرب عهده به في اكثر اخباره انتهى وعن المحقق البهبهاني ره ان العلامة ره صحح
جملة من طرق قال هو فيها الطريق الى عامر بن نعيم وكردويه وياسر الخادم وكثيرا ما يعد اخباره في الصحاح كما في لف بل في الحكم جماعة
من اصحابنا يعدون اخباره في الصحاح انتهى وقال العلامة المجلسي ره في الوجيزة ابراهيم بن هاشم حسن كالصحيح انتهى ومنها صحيحة هشام
بن سالم لا تاكلوا لحوم الجلالة وان اصابك من عرقها فاغسله بعد ذكر هاتين الروايتين اللتين ذكرناهما والاخيرة تعم الابل وغيرها ولذا
نص في الرهنة على العموم واقتصر الاكثر على الابل ثم قال ونص في المنتهى ونهاية الاحكام على الاختصاص بها مع ذكر الخبرين في المنتهى قال
اقتصارا على مورد النص وفيه ما فيه انتهى ووجه الايراد الذي ذكره في ذيل الكلام واضح لان الرواية الثانية عامة فالاقتصار على موردها
لا ينتج اختصاص الحكم بالابل والرواية الاولى وان كانت خاصة الا ان الروايتين من قبيل العام والخاص المتوافقي الظاهر ولا يحكم
ح بالتخصيص واشار بعض المحققين ره الى الجواب عنه حيث ذكر ان ظاهر الصحيحة عدم اختصاص الحكم بالابل خلافا للمحكي عن الاكثر تخصيصها
بها وهو الاقوى اقتصارا في مخالفة القواعد على مورد العمل من الرواية المخالفة لها وان كانت صحيحة انتهى وكانه يريد ان عمل جميع الاصحاب
عدى صاحب الرهنة على طهارة عرق ما عدى الابل من الجلال ويكشف ذلك عن قول الجميع بطهارة عرق ما عدى الابل فيبقى الرواية المخصصة
بالاجماع حجة فيما بقي بعد التخصيص ولكن المحقق الاردبيلي ره ذكر عرق الجلال من دون تقييد بكونه من الابل وساق الخبرين ووصفهما
بانهما منقولان في الكافي والتهذيب الا ان على وجوب غسله ثم قال فلا يبعد القول بالنجاسة لعدم المعارض انتهى وهو ينبئ عن عدم
ثبوت الاجماع عنده ومنها المرسلة في الفقيه نهى عن ركوب الجلالات وشرب البانها فان اصابك من عرقها فاغسله وهذا ايضا ظاهر
عام لان الظاهر من النهي عن ركوبها كراكبها المكان كونه مظنة لسراية عرقها منه الى الراكب وعن شرب لبن ما يشرب لبنه لا عن مورد

[illegible]

في النجاسات

اجتماع الركوب وشرب اللبن حتى يختص بجلال الابل بحسب العادة واما القول الثاني فهو مذهب سلار وابن ادريس وسائر المتأخرين كما في الذكرى

الذخيرة وانه مذهب عامة جمهور المتأخرين وفي الكفاية انه الاشهر وفي لف الذكرى انه المشهور واحتج ارباب هذا القول بوجوه احدها

اصالة الطهارة بل اصالة البراءة من وجوب الاجتناب ولزوم الغسل وثانيها استصحاب طهارة العرق في نفسه لانه كان قبل

خروجه الى مسمى العرق طاهرا فيستصحب وقد تمسك به صاحب الجواهر وثالثها ما تمسك به في لف من ان الابل الجلالة ليست

بنجسة فلا ينجس عرقها كغيرها من الحيوانات الطاهرة وكغير الابل من الجلالات وربما يوجه بقيد العلم بانه ليس ممن يستدل بالقياس

او الاستقراء بوجهين احدهما انه قد ادعى الاتفاق في جامع المقاصد على طهارة بدن الجلال فيكون عرقه طاهرا لاقتضاء ما دل

على طهارة بدنه من الاجماع المحكي وغيره طهارة عرقه الملازمة غالبا للحيوان اجافا او رطبا ولا يخفى ما فيه لان الدليل انما دل على طهارة

بدن الجلال من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض ولا ملازمة بين طهارته وبين طهارة ما يلزمه غالبا الا ان يقال ان حكم الشارع

بطهارته يكون لغوا اذ قد عرفت ان من الافراد الغير الغالبة ما ينفك عن العرق كما لو كان شيء من الابل بلغ حد الجلال في زمن الشتاء

ولم يتم ركوبه او يحمل عليه الاثقال وقلة وجوده لا تسلم اهمال الشارع حكمه الناشئ من الحكم والمصالح الكامنة الواقعية فالحكم بطهارة

بدن الجلال لا يدل التزاما على طهارة ما يقترن به غالبا نعم لو ورد الخطاب بالرخصة في مباشرة بدن الجلال يقول مطلق بالرطوبة

دل ذلك بالدلالة الالتزامية العرفية على طهارة ما لا ينفك عنه غالبا والفرق بينه وبين الحكم بالطهارة مما لا يخفى على من له خبرة

بمواقع الخطابات وثانيهما اقتضاء ما دل على طهارة سؤر الجلال طهارة عرقه الملازمة للحيوان غالبا ذكره في الجواهر ثم قال بل في

هامش ما حضرني من نسخة الوسائل وكتب بعدها انه منه استدل علماؤنا على كراهة سؤر الجلال بحديث هشام بن سالم المتقدم

سابقا والحاديث ما لا يؤكل لحمه وردة الاول الثاني واصح وجه الاول منه على انهم اجمعوا على تساوي حكم العرق والسؤر هنا بل في

جميع الافراد والفرق احداث قول ثالث فان بدن الحيوان لا يخلوا ابدا من العرق اما جافا واما رطبا فيتصل بالسؤر فحكمه حكمه وعلى كل حال

فضعف الدلالة منجبر باحاديث ما لا يؤكل لحمه انتهى ولا يخفى عليك انه يوهن مرام الاجماع الذي ادعاه عدم الخلاف في كراهة سؤر الجلال

الا من جمع يسير ووقوع الخلاف العظيم فلو كانت الملازمة ثابتة لزم ان يقع الحكم بالنجاسة هنا من القائلين بالكراهة هنا الا ان يعزى

اليهم الغفلة ووقوعها عن جماعة كثيرة بعيد ثم ان صاحب الجواهر ره ايد القول بالطهارة باستبعاد الفرق بين الابل وبين ما

حرم اكله اصالة من سائر الحيوانات وبين بالنسبة في حل الحيوان لعدم الخلاف في طهارة عرق الجلال من غير الابل الا ما حكي عن النزهة بل

بين ما في فضلات نفسه مما لا يدخل تحت اسم نجس كالبول ونحوي مما دل على حل اكله بعد استبرائه المدة من غير امر بتطهير جسده ولو كان

قد عرق ودعوى حصول الطهارة له تبعا ممنوعة اذ اقصى ما يستفاد منه الحل بتلك المدة لا طهارته بدنه من النجاسة العرضية وليس

ذلك من زوال العين المطهر للحيوان لكون المفروض وجوده جافا ونحوي عدم حرمة استعمالها بالركوب وحمل الاثقال ونحوهما مما

يستلزم للعرق غالبا مع المباشرة من غير امر بالتجنب والتحفظ من العرق هذا ما افاده ره ولا يخفى ضعف الاخير لجواز كون عدم حرمة استعمالها

مبنيا على عدم حرمة تنجيس الثوب والبدن ثم لا يخفى عليك ان جميع ما ذكر لهذا القول من وجوه الاستدلال والتأييد لا يقاوم خبرا معتبرا

وقد عرفت وجود خبرين معتبرين مضافا الى مرسل الفقيه الذي لا يخلو رواية عن الاعتبار فلا مناص لمن استند الى الوجوه المذكورة

من علاج لدفع تلك الاخبار فلذلك تصدى في الجواهر لذلك تبعا لبعض ما ذكره المحقق البهبهاني ره في شرح المفاتيح على ما حكي عنه

فقال ان الصحيح الاول يعني صحيح هشام ومرسل الفقيه لا اختصاص فيهما بالابل فحمله على الاعم قد عرفت انه لا قائل به مما عدا النزهة

واحتمال التخصيص الذي لا يمنع حجية العام في الباقي يدفعه عدم جوازه الى الواحد عندنا خصوصا في المخصص المنفصل وكذا احتمال ارادة

العهد من الجمع او عود الضمير الى صنف من الجمع وهو الابل فلا يكون نصا على وجوب الغسل في غير عرق الابل تخصيصا لظهوره بلزوم المجاز

او هو تكلف وتشهي وتعسف فلابد من حمل الامر فيه على غير الوجوب والا كان الخبر من الشواذ ومجاز الندب اولى من مجاز القدر المشترك

اعني عموم المجاز قطعا لشيوعه حتى قيل انه مساو للحقيقة فيكون قرينة على ارادة الندب منه ايضا بالنسبة للابل في الحسن واحتمال الحمل على الوجوب

وجعله قرينة على ارادة القدر المشترك مما لا يليق بل هو اولى لما عرفت من الامور السابقة وغيرها نحو اعراض المشهور

عن الوجوب فيها ايضا بل حملهم الامر في الصحيح السابق على الندب بالنسبة الى غير جلال الابل مع عدم ظهور معارض يختص به عن الابل

الفقيه على القطع باتحاد الحال فيهما هذا كلامه ره وكان المخصص عنده في التخصيص الذي دفعه بعدم جواز التخصيص الى الواحد

انما هو الاجماع على عدم نجاسة عرق الجلال من غير الابل والا فليس هنا مخصص وقد اجاد فيما ذكره الا ان ما اتى به من حمل الامر على الندب وجعله قرينة على ان المراد بالحسن ايضا هو الندب يتجه عليه اولا ان ما حكم به انما هو من قصر النظر على طرف والاغماض عن الطرف الاخر فان المقام لو كان مقتضيا للعلاج الصحيح وحده كان حمله على الندب وجيها لكن هذا الاتيم بعد ملاحظة ان الحسن ايضا مشتمل على الامر وهو حقيقة في الوجوب وما ذكره من حملهما على الندب يستلزم ارتكاب التجوز فيهما وهذا بخلاف ما لو ابقى الحسن على حقيقته من الوجوب بحكم اصل الحقيقة وحمل الصحيح على القدر المشترك بين الوجوب لئلا ينافي الحسن فمعلوم ان الاقتصار على مجاز واحد اولى من ارتكاب مجازين والعمل باصل الحقيقة ولحسب بقدر الامكان وثانيا ان حمل الامر في الصحيح على الندب انما هو من باب الضرورة وقد اخرج اللفظ عن ظاهره والصارف بجعله ظاهرا في معنى اخر حتى يصلح ظهوره لصرف غيره عن ظاهره والقرينة الابلية فيهما من كونها قاهرة على ذي القرينة بحيث يسلب ظهوره وثالثا ان الصحيح يشتمل على النهي على اكل لحوم الجلالة ولا مجال لحمله على الكراهة ومن يلزم التفكيك في اسلوب الكلام لكن الامر فيه هين مضافا الى وروده على تقدير حمل الامر على ارادة القدر المشترك بين الوجوب والندب نعم لو ابقي الامر على حقيقته التي هي الوجوب وخص العموم بالاجماع اتى باشكال من جهة التفكيك لكن ورد عليه ما هو اعظم منه اعني التخصيص الى الواحد الا ان يقال ان المراد بعموم الجلالات ليس هو الاصناف بل الافراد لكن استثناء الصنف يكشف عن كون العموم بالنظر الى الاصناف الا ان يمنع ذلك نظرا الى انه كثيرا ما يجمع الافراد تحت عنوان ويجعل مستثنى حذرا من التطويل بل من التعذر كما في كثير من الموارد بل لنا ان نقول ان المستثنى اذا كان عبارة عن صنف غير الابل فيلزم ان يكون المقابل له هو الابل فلو جعل العام اشارة الى استغراق الصنف لزم استعماله في صنفين الابل وغير الابل ومعلوم ان استعمال الجمع المحلى الذي هو ما استثني منه اعني الجلالات لا وجه له فلا بد وان يكون ناظرا الى العموم في الافراد ويقال ان استثناء صنف مشتمل على اكثر الافراد غير مستهجن عند بقاء افراد هي كثيرة في حد نفسها وبما ذكرناه من الوجه الاول ظهر انه لا مانع من ابقاء الحكم في الصحيح على ظاهره الذي هو الوجوب بحكم اصل الحقيقة وحمل الجلالات في الصحيح على المعهود الذي هو الابل ثم ان صاحب الجواهر فرع على ما ذكره بطلان ما ذكره صاحب الرياض حيث قال بعد ذكر الصحيح والحسن وبهما يخص ادلة الطهارة التي تمسك بها الجماعة المتاخرة البالغة حد الشهرة لكنها بالاضافة الى شهرة القدماء مرجوحة وعلى فرض التساوي فترجيحها عليها يحتاج الى دلالة واضحة وهي منتفية والاصل والعمومات بالصحيحين المرجحين بشهرة القدماء مخصصة وهما دلالة خاصة والخاص مقدم بالضرورة فالمرجح مع الشهرة القديمة البتة انتهى والظاهر ان كون الشهرة المتاخرة هنا مرجوحة بالنظر الى شهرة القدماء انما هو من جهة كون الشهرة هنا عظيمة كما استفاد ذلك من عبارة سلار فيما لم نذكره من كلامه وكان ما ذكره من ترجيح الشهرة القديمة بالصحيحين وما ذكره من قوله في ذيل كلامه فالمرجح مع الشهرة القديمة البتة مبني على مذهبه من حجية الشهرة وكيف كان فقد سقط عنه ايراد صاحب الجواهر بما بيناه لكن قد عرفت ان شهرة القدماء مما لا اصل له هنا وعبارتا ابن حمزة وسلار لا تفيدان الاجماع ولا الشهرة لانهم كثيرا ما يعبرون عن جماعة بقولهم اصحابنا والاصحاب وقد تقدم في عبارة ط انه عبر في مسئلة عرق الجنب من الحرام بالاصحاب تارة وببعض الاصحاب اخرى ثم ان المختار هو القول بالنجاسة والعمدة ما ذكرنا من اصالة الحقيقة في الحسن كالصحيح ويحمل الامر في الصحيح العام على ارادة القدر المشترك بين الوجوب والندب لئلا يكون مجموع مخالفا للاجماع بل نقول لا مانع من حمله على المعهود نظرا الى انه كان من المتعارف جلال الابل فاشار بالجلالات الى افرادها وبذلك يجتمع مع الحسنة ويخرج عن مخالفة الاجماع وليس مثل ذلك تكلفا في الخطابات بعد مساعدة العرف والقرينة التي هنا هي عبارة عن الاجماع والحسنة المسئلة الثالثة في حكم المسوخ ولا بد من بيان موضوعه ثم بيان حكمه فنقول هو فعول بفتح الفاء بمعنى مفعول كما قيل في قوله تعالى انه كان ظلوما جهولا من مسخه الله مسخا حول صورته التي كان عليها الى غيرها وزاد بعض اهل اللغة التقييد بكون الصورة الثانية اقبح من الاولى والمراد بالمسوخ هنا وفي سائر كلماتهم حيوانات على صورة المسوخ الاصلية والا فهي لم تبق اكثر من ثلاثة ايام كما رواه الصدوق ره في الفقيه مرسلا قال في الجواهر وعدتها المحصل من خبر الحلبي عن الص ع وصحيح محمد بن حسن الاشعري عن الرضا ع وخبر الحسين بن خالد وخبر سليمان الجعفري عن ابي الحسن ع وخبري علي بن جعفر وعلي بن مغيرة عن الص ع والكاظم ع المرويين عن العلل بعد الجمع بينها نيف وعشرون الضب والفارة والقرد والخنازير والفيل والذئب والارنب والوطواط والجريث والعقرب والوزغ والزنبور والطاوس والخفاش والزهرة والمارماهي والوبر والورس والدعموص والعنكبوت والقنفذ وسهيل والزهرة

ومما ابان من دواب البحر ثم حكى عن كشف الغطاء انه زاد الكلب والجرذ والعظاية والعوض والقملة والعيضفا والخنفساء ثم قال ولعل الجماد
اخر كان ما في الفقيه ايضا عن النعامة والثعلب واليربوع والطواطة كذلك ولعد ذلك اسماء بعضها الا انه قيل لا موافق للصدوق قده على
النعامة من الاخبار وكلام الاصحاب بل ربما يظهر منهم في كتاب الحج في بحث الصيد ومن كتاب الاطعمة في عد المحرمات الاتفاق على
اباحتها وعن بعض نسخه بغامة بالباء الموحدة انتهى واذا عرفت ذلك فاعلم ان الاصحاب اختلفوا في حكمها فذهب جماعة الى النجاسة و
الكلمات المنقولة عنهم على اصناف منها ما في خصوص القرد كالمحكي عن يخ قده من انه لا يجوز بيع القرد للاجماع على انه مسخ نجس وانه
لا يجوز بيع ما كان كذلك ومنها ما في خصوص الثعلب فهو ما عن فصل لباس المصلي من ط حيث صرح فيه بنجاسة وبر الثعلب وانه
اذا كان رطبا نجس ومنها ما عن الغنية من استثناء الثعلب والارنب عن عموم طهارة كل حيوان ذي اربع والطيور ومنها ما عن اطعمة ف
من ان المسوخ كلها نجسة ويوافقه ما عن ط انه لا يجوز بيع الاعيان النجسة كالكلب والخنزير وجميع المسوخ انتهى بناء على عطف
جميع المسوخ على مدخول الكاف كما هو الظاهر لا على الاعيان النجسة كما احتمله بعضهم ويوافقه ايضا ما عن الاصباح والوسيلة
والمراسم من نجاسة لعابها نظرا الى ان اللعاب بنفسه ليس عنوانا خاصا من النجاسات كالبول حتى يحكم بنجاسته وان حصل من حيوان
طاهر العين ولهذا حكي عن كتاب الصيد من الايضاح انه نسب القول بالنجاسة الى المفيد ره والشيخ ره في ف والى ابن حمزة وسلار
وقد عرفت ان ما تضمنه كلام الاخيرين ليس الا نجاسة لعابها وذهب من عدا الجماعة المشار اليهم الى طهارة جميع اقسام المسوخ
عدا الكلب والخنزير على تقدير دخولهما في موضوعها وقد وقع دعوى الشهرة عليها في كلام جماعة حجة القول الاول لعله نجاسة
المسوخ ما ذكره العلامة ره في لف من انه يحرم بيعها ولا مانع سوى النجاسة واجاب بان المقدمتين ممنوعتان وعن شرح
المفاتيح للمحقق البهبهاني في الطهارة ان حجة القائل بالنجاسة حرمة البيع وليس الا للنجاسة ودليل حرمته ما رواه مسمع عن الصادق عليه السلام
ان رسول الله ص نهى عن القرد ان تشترى او يباع واجاب بان الرواية ضعيفة غير منجبرة مع اختصاصها بالقرد وظاهر من الخارج
ان بيعها وشراءها لا لان يلعب بها وليس فيها منفعة حكمية وفائدة يعتد بها سلمنا لكن من اين ظهر ان وجهه النجاسة ولعل المانع اخر انتهى
حجة القول بالطهارة امور الاول اصالة الطهارة المدلول عليها بالنصوص المعتبرة مثل ما رواه عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع
في حديث طويل قال كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر واذا علمت فقد قذر وما لم تعلم فليس عليك تمسك به العلامة ره في لف وهو هنا
اخبار والتمسك به مبني على تعميمه بالنسبة الى الشبهات الحكمية حتى يجري فيما نحن فيه وفي نظائره الثاني الاجماع المنقول وقد تمسك به في
الجواهر مستظهرا اياه من الناصريات حيث قال فيها عندنا ان سؤر جميع البهائم من ذوات الاربع والطيور طاهر سوى الكلب والخنزير وكما
تصريح الاجماع من الغنية على الطهارة فيما عدا الكلب والخنزير وعدا الثعلب والارنب من الحيوان ذي الاربع وفي الطير والحشرات الثالث ما
تمسك به في الجواهر ايضا من ان الحكم بالطهارة ضروري في بعضها كالزنبور ونحوه مما علم من طريقة المسلمين وسيرتهم طهارته مع ما في
نجاسته من العسر والحرج وكالضروري في بعضها الاخر مثل ما لا نفس له سائلة منها لما تقدم من الاجماعات وغيرها على طهارة الميتة منه
طهارته تبعا بالادمي ولا يخفى انه اخص من المدعى لخروج جملة من المسوخ عن القسمين الرابع ما تمسك به العلامة ره في لف من ان الفيل
احد انواع المسوخ ولو كانت نجسة لكان عظمه نجسا كعظم الكلب والتالي باطل لما رواه عبد الحميد بن سعد قال سألت ابا ابراهيم ع عن
عظام الفيل يحل بيعه وشراؤه الذي يجعل منه الامشاط فقال لا بأس قد كان لي مشط او امشاط وهذا الوجه ايضا اخص من المدعى
فهو صالح لمجرد النقض على كلية نجاسة المسوخ نعم قد يجعل عند ضمه الى وجه اخر الخامس ما تمسك به العلامة ره ايضا في لف وهو ما رواه
الشيخ ره في الصحيح عن الفضل ابي العباس قال سألت ابا عبد الله ع عن فضل الهرة والشاة والبقرة والابل والحمار والخيل والبغال
والوحش والسباع فلم اترك شيئا الا سألته عنه فقال لا بأس حتى انتهيت الى الكلب فقال رجس نجس وينبغي تقريب الاستدلال بان يقال ان
قوله فلم اترك شيئا الا سألته ليحال لتفصيل ما سأله عن ابي عبد الله ع مما لم يذكره للمخاطب لا انه اجمال ما ذكره فلا يرد ان غير السباع
من المسوخ غير مذكور فيه واذا قد عرفت ذلك فاعلم ان المختار هو القول بالطهارة والعمدة هي الصحيحة الاخيرة وان ابيت عن ذلك
فالحجة المستند مجموع ما ذكر من الوجوه على الاصل فانها بانضمام بعضها الى بعض مفضية الى المطلوب وان ابيت عن ذلك فالمرجع الى الاصل
الذي مقتضاه الطهارة قوله وما عدى ذلك فليس بنجس وانما تعرض له لنجاسته ينبغي ان يكون التصريح بهذا الكلام مع قيام ما اقتضى
الطهارة بافادة مؤدى ما ذكره لغرض رفع الشبهة وقع فيه الاشتباه او وقع في الاخبار مما يمكن ان يكون منشأ الاشتباه وهي امور الاول

لبن الصبية فقد حكي عن ابن الجنيد ره وابن حمزة الحكم بنجاسته لقول امير المؤمنين ع في رواية السكوني لبن الجارية وبولها يغسل منه الثوب قبل ان تطعم لان لبنها يخرج من مثانة امها ولبن الغلام لا يغسل منه الثوب ولا بوله قبل ان يأكل الطعام لان لبن الغلام يخرج من العضدين والمنكبين وقال في الاخيرة بعد ذكرها واورده الصدوق ره في الفقيه والظاهر من القاعدة التي مهدها من انه لا يورد فيه الا ما يفتي به ويحكم بصحته هو انه موافق لابن الجنيد ره الا ان يقال ان الرواية ليست بصريحة في النجاسة ولا في وجوب الغسل فحملها على الاستحباب غير بعيد كما نقل عن جماعة انتهى وفي غرضه انه بعد تسليم ان هذا الاحتمال في الرواية لا يصح ان ينسب القول بالنجاسة الى الصدوق ره بمجرد ايراد الرواية في كتابه وكيف كان فالمشهور خلافه كما في لف والتذكرة والكفاية وفي الذخيرة وهو الذي يجب الحكم به لضعف الرواية واعراض من عدا ابن الجنيد ره وابن حمزة عن العمل بها بل ادعى الاجماع على خلافها وهو حجة بذلك بل قد استقرت السيرة القطعية على اجراء احكام الطهارة عليه مضافا الى ما في الاجتناب عنه بالنسبة الى المرضعة بل الى من يباشرها ويباشرها من الحرج والتكليف الشاق بل التكليف بما لا يطاق ومع الاغماض عن ذلك كله فلا اقل من احتمال الطهارة وفي ئق بعد ذكر الرواية التي قدمنا ذكرها اما نص ان هذه الرواية قد ذكرها الرضا ع في الفقه الرضوي فقال بعد فتواه بمضمون صحيحة الحلبي الواردة في بول الرضيع وقد روي عن امير المؤمنين ع انه قال لبن الجارية الحديث والاصحاب قد اجابوا عن خبر السكوني بضعف الاسناد وهو مشكل بعد اعتضادها بالخبر المذكور في الكتاب المشار اليه والاظهر كما قدمناه في الموضع المشار اليه حمل الخبر على التقية ولا سيما ان رواية من العامة ويعضده نقله الخبر في كتاب الفقه المذكور بعد افتائه بخلافه فانه ما تضمنه بالنسبة الى بول الرضيع وجمع من الاصحاب حملوا الرواية على الاستحباب كما هي قاعدتهم في جميع الابواب انتهى ويبقى ههنا شيء وهو انه قال في كشف اللثام اللبن تابع لذاته فالطاهر طاهر اللبن والنجس نجسه ذاتا او عرضا بالجلل او الوطي والموت نجسه واعترضه في الجواهر بانا لم نعرف حيوانا ينجس بالجلل او الوطي يتبعه اللبن بل ولا قائل به وكانه اشتباه في الحرمة انتهى الثاني الدود المتكون في الميتة او العذرة فقد تردد المصنف ره في المعتبر في طهارته قال ره في طي فروع الاستئار ما تولد من النجاسات كدود العذرة وصراصره ففي النجاسة تردد وجه النجاسة انها كائنة من النجاسة فيبقى على النجاسة ووجه الطهارة الاحاديث الدالة على طهارة ما مات فيه حيوان لا نفس له من غير تفصيل وترك التفصيل دليل ارادة الاطلاق ولان تولده في النجاسة معلوم واما منها فغير معلوم فلا يحكم بنجاسته انتهى ولم يحكم بنجاسته غيره ولا تردد فيها من اصحابنا احد سواه وفي التذكرة وجامع المقاصد عن الدلائل التصريح بالطهارة قال في كشف اللثام الدود المتولد من الميتة او العذرة او غيرهما من النجاسات طاهر للاصل من غير معارض وسئل علي بن جعفر اخاه ع عن الدود يقع من الكنيف يصلى فيه قال لا بأس الا ان ترى اثرا فتغسله والنصوص والفتاوى بطهارة ما لا نفس له عامة والشافعية وجه بالنجاسة واحتملها المحقق ره لتكونها من الضعف بمكان انتهى وقد افصح في الذخيرة عن وجه ضعف دليل النجاسة حيث قال وقوة توجيه جانب الطهارة غير خفي على انه لو سلم كونه متولدا من النجاسة لم يلزم نجاسته اذ لا نسلم نجاسة ما تولد من النجاسة ونجاسة ولد الكلب ليس باعتبار التولد منه بل باعتبار صدق الاسم انتهى وهو في غاية الوجاهة لان الاحكام تدور مدار العنوانات والا فكل حيوان متولد من المني وفي التذكرة بعد الحكم بالطهارة ما نصه وكذا لو سقي الزرع او الشجر ماء نجسا كان الزرع النابت والغصن الحادث طاهرين انتهى فحصل من ذلك كله انه لا اشكال في الطهارة الثالث الصديد قال في المعتبر بعد ان حكى عن الشيخ الحكم بطهارته ما لفظه وعندي في الصديد تردد اشبهه النجاسة لانه ماء الجرح يخالطه يسير دم ولو خلا من ذلك لم يكن نجسا وخلافنا مع الشيخ ره فيه يؤول الى العبارة لانه يوافق على هذا التفصيل اما القيح فان مازجه دم نجس بالممازج وان خلا من الدم كان طاهرا لا يقال هو يستحيل من الدم لانا نقول لا نسلم ان كل مستحيل من الدم لا يكون طاهرا كاللحم وحجتنا في الطهارة وجوابنا كما تقدم انتهى وهو الحق الذي لا محيص عنه وان اعترض عليه بعضهم بانه ذكر في موضع آخر ان المستحيل من عين النجاسة يكون نجسا الا ان ذلك لا يوجب بطلان ما حققه في هذا المقام ويظهر مما ذكرنا انه لو جرى الصديد من الميت بعد تغسيله كما يتفق كثيرا في الاموات تنقل الى المشاهد المشرفة كان محكوما بطهارته الرابع الحديد قال في الحدائق ولم اقف على قائل بنجاسته الا انه يفهم من بعض الاخبار ذلك حتى ان بعض المتورعين كان يجتنب اكل مثل البطيخ ونحوه اذا قطع بالحديد ثم قال ومن الاخبار الدالة على ذلك موثقة عمار عن الصادق ع عن الرجل اذا قص اظفاره بالحديد او اخذ من شعره او حلق قفاه فان عليه ان يمسحه بالماء قبل ان يصلي فان

في النجاسات

صلّى ولم يمسح بالماء قال يمسح ويعيد الصلوة لان الحديد نجس وقال ان الحديد لباس اهل النار والذهب لباس اهل الجنة وعن عمار في
الموثق عن الصادق عليه السلام قال في الرجل يقرض من شعره باسنانه يمسحه بالماء قبل ان يصلي قال لا باس انما ذلك في الحديد ثم قال ويعضد
ما رواه في الكافي في باب الخواتيم في خبر ابي بصير عن الصادق عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام لا تختموا بغير الفضة فان رسول الله قال
ما طهرت كف فيها خاتم حديد وفي الفقيه مرسلا قال قال عليه السلام ما طهر الله يدا فيها حلقة حديد ثم استدل على الطهارة باجماع
الاصحاب عليها قديما وحديثا واستدل عليها مضافا الى ذلك بالاخبار المؤيدة لا ترى ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن سعيد الاعرج
قال قلت للصادق عليه السلام اخذ من اظفاري وشاربي واحلق راسي فاغتسل قال لا ليس عليك غسل قلت فاتوضأ قال لا ليس عليك وضو
قلت فامسح على اظفاري الماء قال هو طهور ليس عليك مسح ووجه الدلالة ان من حلق الراس فانه لا يكون الا بالحديد ولا يتحقق الا
بان يبلل وقص الاظفار ايضا وان كان بالحديد الا انها لا تبلل ومجرد الملاقات ولو مع اليبوسة لا يوجب التنجيس حتى يستدل بنفي
مسحها بالماء على الطهارة ثم ان دلالة الحديث على عدم الغسل للراس بعد حلقه انما يستفاد من سياق الكلام والا فليس فيه دلالة
صريحة او ظاهرة على عدمه وما رواه في الكافي في الموثق عن الحسن بن الجهم قال اراني ابو الحسن عليه السلام ميلا من حديد ومكحلة من عظام
فقال كان هذا لابي الحسن فاكتحل به واكتحلت ومن الظاهر ان الميل بالاكتحال لا يخلو عن ملاقات الرطوبة غالبا الى ان قال ومن
المعلوم اطباق كافة الناس على حلق الراس من وقته الى يومنا هذا بالة الحديد ولم ينقل في شيء منها الامر بالتطهير ثم ذكر ان روايات
النجاسة مطرحة باجماع الاصحاب واخبار الطهارة ثم قال مضافا الى ان الراوي يعني للنجاسة عمار المتفرد بنقل الغرائب في رواياته
كما طعن عليه في غير موضع المحدث الكاشاني في الوافي ثم قال ومن الاخبار لذلك ايضا ما رواه في يب عن موسى بن اكيل النميري عن
الصادق عليه السلام في الحديد انه حلية اهل النار والذهب حلية اهل الجنة وجعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء فحرم على الرجال لبسه والصلوة
فيه وجعل الحديد في الدنيا زينة الجن والشياطين فحرم على الرجل المسلم ان يلبسه في الصلوة الا ان يكون قبال عدو فلا باس به الى ان
قال وفي غيرها لا يجوز الصلوة في شيء من الحديد فانه نجس ممسوخ ثم قال ورايت في بعض الحواشي المنسوبة الى الامين الاسترابادي
ما صورته قوله عليه السلام نجس ممسوخ اتفق اهل الكيميا زعموا ان المعدنيات المنطبعة كلها في الاصل بلغة الذهب واصاب بعضها الجذام
فصار حديدا وبعضها البرص فصار نحاسا وبعضها البهق فصار فضة وذكروا ان حقيقة الكيميا انما هي ازالة ما اصابها من المرض وانه
كما لا يمكن معالجة جذام الانسان كذلك لا يمكن معالجة جذام المعدنيات بالاكسير وقوله عليه السلام نجس ممسوخ اشارة الى ذلك والى ان قال
وحمل النجس على النجس العيني توهم صرف يكذبه حلق راس النبي صلى الله عليه وآله في عمرة وقطعه البطيخ بالحديد ولبسه الدرع يوما وليلة في حرب احد و
يصلي فيه وعدم اجتنابهم عليهم السلام من السيف واشباهه وذلك من الامور التي يعم بها البلوى وفيه حديث صريح في صحة الكيميا وفيه نوع
اشارة الى ما ذكرنا انتهى ثم قال في ق وبالجملة فالعمل على القول بالطهارة بقي الكلام في رواية عمار المتقدمة والاصحاب قد حملوها
على الاستحباب ولا باس كما يدل عليه ما رواه في ق عن محمد بن الحلبي في الصحيح قال سألت الصادق عليه السلام عن الرجل يكون على طهر فياخذ من اظفاره
او شعره ايعيد الوضوء فقال لا ولكن يمسح راسه واظفاره بالماء قلت فانهم يزعمون ان فيه الوضوء فقال ان جادلوكم فلا تخاصموهم
وقولوا هكذا السنة انتهى وفيه كفاية لمن تدبر الخامس القي فقد نقل في ط عن بعض علمائنا النجاسة والمشهور خلاف ذلك بل
هو المجمع عليه لنا ان الاصل هو الطهارة ولم يوجد ما يصلح ان يكون مخرجا عنه وما رواه عمار الساباطي قال سألته عن القي يصيب
الثوب فلا يغسل قال لا باس وفي لف انه احتج المخالف بانه غذاء متغير خرج من ادمي فاشبه الغائط وبانه خارج من الانسان من غير
السبيلين فاشبه الدم ولانه ناقض للوضوء فاشبه الغائط وسقوط الجميع واضح وقال ابن حمزة في الوسيلة واما المختلف فيه فثمانية
عشر شيئا وهي بول الدابة والبغال والحمير وروثها وجوب ذلك وارواثها وذرق غير الجلال من الدجاج على رواية وبول ما يوكل لحمه
وعرق الجنب من حرام وعرق الحائض والمذي والودي وطين الطريق بعد ثلثة ايام ما لم يغلب النجاسة عليه والقي ما لم يأكل
نجسا وبول الصبي قبل ان يطعم وانما يجب صب الماء على بول الصبي وغسله مستحب انتهى وقال في الجواهر بعد حكايته ما هو محل البحث
هنا وهو منجبر في بعض الصور الخارجة عن محل البحث لان الكلام في نجاسته من حيث انه قي لا النجاسة سابقة او عارضة فتامل جيدا انتهى
وما ذكره من كون محل البحث نجاسته من حيث انه قي كلام جيد متين الا ان ظاهر قوله ره في بعض الصور الخارجة عن محل النزاع هو ان
مراده بعض صور اكل النجاسة فلا يحتمل للبعض الاخر الا ان يراد به صورة استحالة الخبز الماكول وهو مما لا يحتاج الا الالتزام به لان الماكول

كتاب الطهارة

يستحيل في المعدة على وجه يسلب اسم العنوان وانما يستحيل عند الانحدار عن المعدة وح يصير معنونا بعنوان الغائط ولو اراد بعض
الاكل حتى يصير غائطا عن اكل النجاسات كان التقييد لغوا الا ان هذا هو الذي ذكره ابن حمزة السادس المذي قال في لف المشهور عندنا
طهارته الذي ذهب اليه الشيخان والسيد المرتضى وابنا بابويه وجمهور علمائنا وقال ابن الجنيد ره ما كان من المذي ناقضا طهارة الانسان
غسل منه الثوب والجسد ولو غسل من جميعه كان احوط وجعل المذي الناقض ما خرج عقيب شهوة لما كان من الخلقة والصحيح ما تقدم
لنا الاجماع من الامامية على طهارته وخلاف ابن الجنيد ره غير معتد به فان الشيخ لما ذكره في فهرست الرجال واثنى عليه قال ان اصحابنا
تركوا خلافه لانه كان يقول بالقياس وبما رواه الشيخ ره في الصحيح عن ابن ابي عمير عن غير واحد من اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال ليس في
المذي من الشهوة ولا من الانعاظ ولا من القبلة ولا من مس الفرج ولا من المضاجعة وضوء ولا يغسل منه الثوب والجسد وما رواه الشيخ ره
ابن بابويه عن علي ع انه كان لا يرى في المذي وضوءا ولا غسل ما اصاب الثوب منه ولانه مما يشق التحرز منه لعرضه في اكثر الاوقات
فيكون منفيا ولانه مما يعم به البلوى فلو كان نجسا لكان حكمه منقولا بالتواتر احتج ابن الجنيد ره بما رواه الحسين بن ابي العلا قال سألت
ابا عبد الله ع عن المذي يصيب الثوب قال ان عرفت مكانه فاغسله وان خفي مكانه عليك فاغسل الثوب كله عنه قال سألت ابا عبد
الله ع عن المذي يصيب الثوب فيلتزق به قال يغسله ولا يتوضا ولانه خارج من احد السبيلين فكان نجسا كالبول والجواب بالمنع من
صحة السند اولا في الحديث وثانيا بالحمل على الاستحباب وعن القياس بالفرق بما افترق به الاصل والفرع والا اتحدا وهو بناء في القياس
على ان القياس عندنا باطل انتهى قوله ويكره بول البغال والحمير والدواب قال في المصباح كل حيوان في الارض دابة الى ان قال
واما تخصيص الفرس والبغل بالدابة عند الاطلاق فعرف طار انتهى وعلى هذا فمقابلة الدواب بالبغل في العبارة تقتضي ان
المراد هو الفرس هذا واعلم انه اختلف الاصحاب في ابوال الانواع الثلثة على قولين احدهما النجاسة وهو المحكي عن ابن الجنيد ره والشيخ ره
في النهاية وفي ك عن المحقق الاردبيلي ره انه قواه وما في كلامه ره في شرح الارشاد يعطي ذلك وهو ظاهر صاحب ك لانه نقل
بعد ذكر اخبار معتبرة بعضها صحيح على النجاسة عن القائلين بالطهارة الجواب عنها بالحمل على الاستحباب ثم قال وهو مشكل لانتفاء
ما يصلح للمعارضة انتهى فان تعليل الاشكال بنفي ما يصلح للمعارضة ظاهر في الحكم بمقتضى تلك الاخبار وهذا القول حكاه في التذكرة
عن ابي حنيفة والشافعي وفي ئق عن الشيخ الكاظمي ره والشيخ سليمان البحراني ره وثانيهما القول بالطهارة مع كراهة مباشرتها واليه
ذهب الشيخ ره في ساير كتبه واكثر الاصحاب كما في ك وهو المشهور كما في لف والذخيرة وغيرها والظاهر انحصار المخالف فيمن ذكرناه
حجة القول الاول اخبار كثيرة منها ما رواه عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل يمسه بعض ابوال البهائم
ايغسله ام لا قال يغسل ابوال الحمار والفرس والبغل واما الشاة وكل ما يؤكل لحمه فلا باس قال المحقق الاردبيلي ره لعله يريد ما
جعل للاكل كما سيجيء في خبر اخر ثم قال انه مقبول الدليل الا ابان بن عثمان وهو مقبول كما سيعلم انتهى وحكم بصحته في ئق ومنها صحيحة
الحلبي قال سألت ابا عبد الله ع عن ابوال الخيل والبغال قال اغسل ما اصابك منه قال المحقق الاردبيلي ره وكان الحمار كذلك
لعدم القول بالواسطة او بالطريق الاولى انتهى ولكن لم نفهم وجه الاولوية ومنها حسنة محمد بن مسلم لابراهيم بن هاشم عن ابي عبد
الله ع قال سألته عن ابوال الدواب والبغال والحمير فقال اغسله فان لم تعلم مكانه فاغسل الثوب كله فان شككت فانضحه ومنها ما
تمسك به في الحدائق وعبر بالاسناد عن صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن الدابة تبول فيصيب بولها المسجد
او حائطه ايصلي فيه قبل ان يغسل قال اذا جف فلا باس به ولا يخفى ضعف دلالته لان الجفاف لا يطهره الا ان يحمل على الجفاف بالشمس
فيخرج عن الصراحة بل الظهور فلا ينطبق على ما ادعاه من صراحة الاخبار التي استدل بها على نجاستها ومنها ما تمسك به في الحدائق
ايضا من صحيحة محمد بن مسلم قال سألت الصادق ع عن الماء تبول فيه الدواب وتلغ فيه الكلاب ويغتسل فيه الجنب قال اذا كان قدر
كر لم ينجسه شيء وانت خبير بانها لا تدل على نجاسة ابوال الدواب لان الواو للجمع فيجوز ان يكون الحكم بنجاسة القليل الذي اجتمع فيه
هذه الطوارئ من جهة اسناد النجاسة الى بعضها وهو ولوغ الكلب حجة القول الثاني وجوه الاول الاصل وحكي التمسك
به عن صاحب المعالم ره وانه عقبه بقوله فان الايجاب او التحريم تكليف والاصل يقتضي براءة الذمة منه انتهى الثاني عموما الطهارة الثالث
الاجماع لاتفاق من عدا ابن الجنيد ره عليه واما الشيخ ره فلم يقل بالطهارة الا في النهاية واختار في ساير كتبه القول بالنجاسة ومنها
ط وهو متاخر عن النهاية فقد رجع عما فيها الى القول بالطهارة فلم يبق الا ابن الجنيد ره الرابع العسر والحرج في الاجتناب الخامس استقرار

السيرة المستمرة القطعية على عدم التجنب السادس عموم ما دل على طهارة بول ما يؤكل لحمه وهو محل النزاع والانواع المذكورة من جنس
مأكول اللحم فروى الشيخ ره والكليني ره في الحسن لابراهيم بن هاشم عن زرارة انهما عليهما السلام قالا لا تغسل ثوبك من بول شيء يؤكل لحمه وروى الشيخ ره
في الموثق عن عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع قال كل ما اكل لحمه فلا باس بما يخرج منه وغير ذلك من الاخبار ويؤيد هذا العموم وهو الذي
يعبر عنه بقاعدة دوران النجاسة والطهارة على حرمة اللحم وحليته وكانها تستفاد من النصوص كما قد استقرت عليها الفتاوى بل
قيل ان ظاهر النصوص والفتاوى انها من المسلمات الواضحات حتى عند السابقين من الرواة بل عن الغنية الاجماع عليها وعن السرائر
في مبحث مياه الابار بالنسبة الى الطهارة بول الحيوان الذي يؤكل لحمه قال فيما حكى عنه اجمع اصحابنا وتواترت الاخبار على ان مأكول اللحم
من سائر الحيوان ذرقه وبوله وروثه طاهر فلا يلتفت الى خلاف ذلك من رواية شاذة او قول مصنف غير معروف او فتوى غير
محصل انتهى وحكى مثله في معناه عن مبحث تطهير الثياب بل قيل انه حكى في السرائر غير ما يظهر منه الاجماع على ذلك ايضا السابع ما دل
من النصوص على الطهارة في محل البحث بالخصوص وهو ما رواه الشيخ ره عن معلى بن خنيس وعبد الله بن ابي يعفور قالا كنا في جنازة و
قربنا حمار فبال فجائت الريح ببوله حتى صكت وجوهنا وثيابنا فدخلنا على ابي عبد الله ع فاخبرناه فقال ليس عليكم شيء وما ذكره
المحقق الاردبيلي ره بقوله حسنة ابي الاغر النخاس في الفقيه لابراهيم وليس بحسن في الكافي قال قلت لابي عبد الله ع اني اعالج الدواب
فربما خرجت بالليل وقد بالت وراثت فضرب احدها بيدها او برجلها فينضح على ثوبي فقال لا باس به وهاتان الروايتان تدلان على الطهارة
وهي احد دعوى الاكثر وبقي الثانية وهي كراهة المباشرة واستحباب الاجتناب وحجتهم على ذلك الجمع بين اخبار النجاسة واخبار الطهارة بحمل
النواهي في الاولى على الكراهة جمعا ولما رواه زرارة عن احدهما ع في ابوال الدواب يصيب الثوب فكرهه فقلت اليس لحومها حلالا فقال بلى
ولكن ليس مما جعله الله للاكل واورد على التمسك بالاخبار الدالة على ما دل على طهارة بول ما يؤكل لحمه من وجهين احدهما احتمال ان
يكون المراد بما يؤكل لحمه ما يعتاد اكله او جعله الله للاكل حيث ان المراد منه معناه المجازي قطعا وهو كما يمكن ان يكون من شانه او الحيوان يؤكل
شرعا يمكن ان يكون احد المعنيين الاولين بل الاخير منهما هو المستفاد من بعض الاخبار المؤكد باخبار عاطفة لما يؤكل على هذه الدواب
هذا واشار ببعض الاخبار الى رواية زرارة المستدل بها على الكراهة ومن الاخبار العاطفة رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله المذكورة في حجة
القول الاول وثانيهما انه يدل على الطهارة من حيث العموم وهو لا يصلح معارضا للاخبار المتضمنة للامر بغسل الثوب من بول الدواب الخاص
مقدم كما حقق به في محله ولما على رواية معلى بن خنيس وعبد الله بن ابي يعفور فبان من جملة رجالها الحكم بن مسكين وهو مجهول واسحق بن عمار
وهو كما قال الشيخ ره فطحي واما على رواية الاخيرة فبان راويها وهو ابو الاغر مجهول فلا يعول على روايته واجاب في المستند عن اول الوجهين
بانه مدفوع برواية لف المتقدمة بعضي المروي في لف عن كتاب عمار المنجبر بالعمل خرء الخطاف لا باس به هو مما يؤكل لحمه وعده لانه مما اشار اليهم
من الاخبار على ان مراد الامام ع مما يؤكل الذي حكم بطهارة بوله وروثه ما جعله الله للاكل واراده منه في بعض الاخبار بقرينة العطف
لا تدل على ارادته في غيره ايضا ثم قال ره وقد يدفع احتمال الاعتياد بانه لو كان هو المراد لشمل مثل الخنزير والارنب واليربوع ثم قال وفيه
ان الاعتياد المأخوذ في معاني الالفاظ هو ما في عرف المتكلم او المخاطب او هما او البلد ثم قال وعنه ضعيف فتتميم الدليل على احتمال الاعتياد
باعتياد اكل الفرس بضميمة الاجماع المركب في الاخيرين انتهى واقول […] ان ما ذكره من دلالة رواية لف لا اشكال فيه واما ما اشار اليه الوارد من
بعض الاخبار المستفاد منه ان المراد بما يؤكل لحمه انما هو ما جعله الله للاكل فقد بينا ان المراد به هو رواية زرارة ولكنها لا تعطي ان معنى
الطهارة هو كونه مما جعله الله للاكل بل تعطي ان معنى ارتفاع الكراهة هو كونه مما جعله الله للاكل فانه لم يكن من هذا القبيل وكان اكله
حلالا لا لكنه ليس مما جعله الله للاكل كما يومي اليه قوله تعالى والخيل والبغال والحمير لتركبوها حيث جعل سبحانه الغاية هو الركوب لا نفس
به الاكل كما في الاكل بغيره من قوله تعالى والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تاكلون فلا جرم كان مباشرة بوله مكروها فهذه الرواية
مما يمكن الاستدلال به على الطهارة ولما قوله ره واراده منه في بعض الاخبار بقرينة العطف لا تدل على ارادته في غيره لا يخلو عن مناقشة
لانه اذا كان ذلك الخبر قد ورد في مقام بيان المعيار سرى منه البيان الى غيره ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله المتضمنة لذلك مسوقة
لبيان المعيار وح فكونه في مقام المعاضدة لرواية لف لكن الذي يسهل الخطب هو ان تلك الرواية من جملة اخبار النجاسة التي اعرض عنها الاكثر
وقامت الشهرة بل الاجماع على خلافه ولما قوله ره ان الاعتياد المأخوذ في معاني الالفاظ هو ما في عرف المتكلم او المخاطب او هما او البلد فلم
نفهم له محصلا لان لفظ الاعتياد او اللفظ المتضمن لمعناه اذا اطلق لم يفهم منه الا ما هو الغالب بين عامة الناس ولا اقل من كونه غالبا في تلك [صقاع] الا

التي وقع التخاطب فيها كعامة بلاد العرب مثلا دون بلد المتكلم او المخاطب او البلد الذي وقع فيه التخاطب كانه شبيه البراءة من مسئلة
تعارض عرف المتكلم والمخاطب المقررة في الاصول لكنك انت خبير بان ذلك مما لا مساس له بما نحن فيه لان موضوع تلك المسئلة عبارة عن
ان يكون لفظ واحد يطلق على شيء في عرف المتكلم وعلى شيء اخر في عرف المخاطب كلفظ الرطل المختلف اطلاقه بحسب عرف اهل العراق
واهل مكة واهل المدينة فيطلقها كل من الطوائف المذكورة على مقدار خاص فاختلفوا في ان كون المتكلم ممن يختص بعرف هل يكون قرينة
معينة لارادته ما هو المعروف في بلده او ان مراعاة حال المخاطب تكون قرينة على ارادة ما هو المعروف في بلده من حيث كونه مقصودا بافهامه
او ان وقوع التخاطب في غير بلد المتكلم والمخاطب يصير قرينة على ان المراد ما هو متعارف في ذلك البلد واين هذا من اطلاق لفظ الغنا او اللفظ
المتضمن لمعناه اذ لا يفهم منه الا ما ذكرنا ولهذا لا تجد الا نادرا منهم من يتمسك بذلك في الموارد التي من هذا القبيل واما مصيرهم في زكوة الفطرة
الى ان جنسها عبارة عن قوت البلد فانما هو للرواية الدالة على ذلك كما اعترف به في كتاب الزكوة من المستند واما انصراف النقد الى نقد
البلد عند الاطلاق فانما هو من جهة كون اعتياد البلد قرينة على تعيين النقد المذكور في تلك المعاملة الخاصة وليس من قبيل اختصاص مفهومه
الاعتياد بالمتكلم او المخاطب او البلد ولا له نظير في مسئلة تعارض عرفي المتكلم والمخاطب على ما بيناه ولهذا قال في الرياض واذا اطلق
النقد انصرف الى نقد البلد لانه في حكم التعيين ان ليس معه غيره ولا جهالة عرفا عادة ومثله ما اضبح مع التعدد واغلبية البعض المنصرف
اليه الاطلاق كالاول بالضرورة وكذا مع التساوي في القدر والقيمة والمالية وان اختلف لافراده بحسب الرغبة على قول لا يخلو عن قوة
ان لم يؤد التفاوت فيها الى الغرر والجهالة والنزاع والمشاجرة والا فهو محل مناقشة فالاجود بطلان البيع فيه وانكان من الفروض النادرة
وكذا في التعدد وعدم التساوي في الامور الثلثة وفاقا للاطلاق جماعة انتهى والحاصل ان الشارع لم يحكم الا بتعيين الثمن ولكن اطلاق
اللفظ في كلام البايع ينصرف الى الغالب في ذلك البلد لو وقوع المعاملة فيه المقتضي لمراعاة حاله بحكم العادة واين هذا من الحكم الكلي الواقع
في كلام الشارع المسوق لبيان حكم عامة الامة فان الغرض الموجود فيه يصير قرينة على العموم على خلاف الكلام الواقع لغرض جزئي قصد
فيه تحصيله او تشخيص خاص غيره ولكن الانصاف ان ذلك لا يصلح فارقا وقد ورد تحديد الكر بالرطل ومعلوم ان المراد به اما
خصوص رطل المدينة وان الحكم عام بالنسبة الى جميع الامة وان لم يكونوا من اهلها بل قد وقع ما هو اعظم من ذلك كما يكشف عنه ما
ذكروه في باب الربا بعضا قالوا انه يثبت في كل مكيل او موزون في زمان صاحب الشريعة ان عرفا فيه مطلقا وان لم يقدر بهما عند
بلا خلاف كما عن ظاهر من ايضا ان لم يعرفا في زمانه ففيه اقوال احدها دوران الحكم معهما حيث يرا نفيا واثباتا مطلقا كما هو خيرة ط وابن
البراج في ف وكافة المتاخرين التفاتا الى الاصل في الجملة وان كل بلد لهم عرف خاص فينصرف اطلاق الخطابات اليه وثانيها ادارة الحكم
معهما اثباتا خاصة بحيث لو كان في بلد كان المقدر بهما ربويا مطلقا حتى في البلدان التي لم يقدر فيها بهما وهو خيرة الشيخ ره في النهاية و
ابن ابي عقيل وثالثها التفصيل بين تساوي البلدان المقدرة بهما او غيرها في الغلبة فيكون ربويا مطلقا وبين تفاوتهما في الغلبة فيكون
العبرة بالغالب نفيا واثباتا ومستند هذين القولين غير واضح فقد علم من هذه الجملة ما يرى الاشكال في انه يمكن ان يكون متعارف بلد
حكما في حق جميع الامة كما انه يمكن ان يكون متعارف كل بلد حكما بالنسبة الى اهله فالوجه ان يقال انا علمنا ان حكم طهارة ابوال الدواب
الثلث ليس منوطا بشيء من البلاد الخاصة ولا منوطا بكل بلد بالنسبة الى اهله اذ لم يقل بشيء منهما احد بل قام الاجماع عليه واذا عرفت
ذلك نقول انه لا وجه للاعتياد لان المراد به الاعتياد بحسب فيما بين الناس مع قطع النظر عن الشرع كما يكشف عنه مقابلته بجعل
الله للاكل ومن البين النقض بالخنزير والارنب واليربوع واما قولك ره ومنه يضعف تتميم الدليل على احتمال الاعتياد باعتياد اكل
الفرس بضميمة الاجماع المركب في الحمير فيعلم سقوطه مما بيناه من فساد مبناه لكن اقول مع ذلك انه ان جعلنا المعتاد اعتياد الاكل
فيما بين الناس لم يتم احتمال الاعتياد لان اكل الفرس وان كان معتادا عند العرب كما يدل عليه قول الشاعر ويحرزون كرائم الخيل و
الابل لكنه لم يكن معتادا عند غيرهم وان جعلنا ما هو المعتاد عند العرب تم الدليل وقد عرفت الترجيح لانه ان حمل بعضهم ما يعتاد
اكله فالمنساق منه ما يعتاد اكله عند اغلب الناس لكن الانصاف انه ليس الا ما يحل اكله لانه المتبادر عرفا وكذلك فهم الاصحاب منه ذلك
واما حكاية الاعتياد فانما نشأ احتمالها من بعض الاواخر ويكشف عما ذكرناه رواية زرارة المتضمنة لقوله ع ليس لحومها حلالا فانها
يعطي ان المدار عنده وعند غيره من اصحاب الائمة ع على حل لحم الحيوان او عدم حله وان الاول ملازم لطهارة بوله والثاني ملازم
لنجاسته واما الثاني من الوجهين المذكورين فمقتضى القاعدة وان كان هو تخصيص العموم الا انه لما قام عليه الاجماع المنقول على نجاسته

المراد من المكيل والموزون

ابوال الثلث المؤيد بفتوى المعظم ومنهم الشيخ ره في ظ وتيبل في غير النهاية بل صرّح بعضهم بان عليها اتفاق من عدى الاسكافي وفي
المعتبر ان عليها عامة الاصحاب بل عليها الاجماع المحقق فلهذا لم يكن مجال لتخصيص العموم بالاخبار الخاصة التي اعرض عنها الاصحاب
وقام الاجماع على خلافها ومن هنا يظهر الجواب عن الايراد على الاخبار الخاصة الدالة على الطهارة فانها على تقدير ضعف اسانيدها
مجبورة بما ذكر فتترجح على ما قابلها من اخبار النجاسة وان كانت صحيحة مضافا الى ان المحقق البهبهاني ره في حاشية ك قال ان الحكم بن مسكين
قوي بل ربما حكموا بصحته انتهى وفي منتهى المقال بعد ما ذكر انه روى عنه الحسن بن موسى الخشاب حكي عن تعليقه على رجال الميرزا
ما لفظه يروي عنه ابن ابي عمير والحسن بن محبوب والحسن بن علي بن فضال ومحمد بن الحسين بن ابي الخطاب وغيرهم من الاجلة وهو كثير
الرواية ومقبولها وصاحب كتب متعددة انتهى وفي منتهى المقال ايضا في عداد اسباب المدح في المقدمة الخامسة ومنها رواية ابن ابي
عمير وصفوان بن يحيى عن الرجل بقول الشيخ ره انهما لا يرويان الا عن ثقة انتهى واما اسحق بن عمار فهو مردد بين رجلين احدهما
ابن عمار بن حيان والاخر ابن عمار بن موسى الساباطي والاول شيخ من اصحابنا ثقة والثاني فطحي الا انه ثقة كما عن الشيخ ره في الفهرست
وفي منتهى المقال عن تعليقة المحقق البهبهاني ره انه ذهب جمع من المحققين الى التغاير وكون ابن حيان ثقة وابن موسى موثقا انتهى
ولكن لم يظهر لي غلط امن الامارات التي ذكروها ان اسحق في هذه الرواية ايهما ولكن على كل حال لا تنقص الرواية عن مرتبة الموثق
واما ابو الاغر فقد قال المحقق البهبهاني ره في حاشية ك واما رواية ابي الاغر فقد رواها الصدوق ره في الفقيه مع انه قال في اول
ما قال ورواه الكليني ره ايضا مع انه قال في اول كلامه ما قال وابو الاغر يروي عنه صفوان وابن ابي عمير وهما ممن قال الشيخ ره لا
يرويان الا عن الثقات مع انهما ممن اجمعت العصابة انتهى وقد عرفت ان المحقق الاردبيلي ره قال ان رواية ابي الاغر حسنة بابن
هاشم ومقتضاه انه لولا ابن هاشم لكانت صحيحة وحال ابراهيم بن هاشم اوضح من ان يبين فلا اقل من كون روايته كالصحيحة هذا و
لكن الانصاف انه لولا الشهرة العظيمة المنقولة والمحققة بل الاجماع المحكي والمحقق لم يكن لاخبار الطهارة قوة المعارضة لاخبار النجاسة
لكونها اقوى سندا الا ان يقال انها موافقة لمذهب العامة وان صحة السند من جملة المرجحات لسندية ومخالفة مذهب العامة من جملة
المرجحات المضمونية فالصحة تكشف عن الصدور ومعلوم ان الصدور كما يكون لبيان الواقع كذلك يكون على وجه التقية فالترجيح بمخالفة
العامة مقدم على الترجيح بصحة السند وكيف كان فلا مناص من الالتزام بمقتضى الاجماع ثم انه بقي الكلام في شيء وهو ان ارواث تلك
ابوالها في الحكم ام لا قال في ك بعد البحث عن ابوالها هذا كله في ابوالها اما ارواثها فيمكن القول بنجاستها ايضا لعدم القائل بالفصل
ولا يبعد الحكم بطهارتها تمسكا بمقتضى الاصل السالم عن المعارض وقول الصادق ع في رواية الحلبي لا بأس بروث الحمر واغسل ابوالها
وفي رواية ابي مريم وقد سئل عن ابوال الدواب وارواثها اما ابوالها فاغسل ما اصابك واما ارواثها فهي اكثر من ذلك يعني كثرتها تمنع
التكليف بازالتها ويدل عليه ايضا رواية عبد الله بن جعفر الحميري في كتاب قرب الاسناد عن احمد عبد الله بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب
عن علي بن رئاب قال سئلت ابا عبد الله ع عن الروث يصيب ثوبي وهو رطب قال ان لم تقذره فصل فيه واختار هذا التفصيل الذي هو
نجاسة ابوال الدواب الثلث وطهارة ارواثها صاحب ع ره وحكم بصحة رواية الحلبي التي هي اول الروايات في كلام صاحب ك وزاد التمسك
بصحيحة علي بن جعفر عن اخيه ع قال سئلته عن الثوب يوضع في مربط الدابة على ابوالها وارواثها قال ان علق به شيء فليغسل وان اصابه شيء
من الروث او الصفرة يكون معه فلا تغسله من صفرة وفي رواية اخرى عنه ايضا قال سئلته عن الثوب يقع في مربط الدابة على بولها وروثها
كيف يصنع به قال ان علق به شيء فليغسله وان كان جافا فلا بأس ولا يخفى ان هاتين الروايتين لا تدلان على مطلوبه لانهما تعطيان
عدم وجوب غسل الاثر الذي هو الصفرة فالاستدلال بهما على نجاسة الروث اولى من الاستدلال بهما على طهارته ولكن الاجماع المركب ثابت
وقد اعترف به صاحب ع حيث جعل من ادلة القول المشهور وهو طهارة الارواث كالابوال الاجماع المركب ثم قال وهو ان كل من قال
بنجاسة الابوال قال بنجاسة الارواث ومن قال بطهارة الابوال قال بطهارة الارواث فالقول بالنجاسة في الابوال دون الارواث
خرق للاجماع المركب ثم قال وهذا الدليل وان لم يصرح به في كلامهم الا انه يستنبط منه حيث انهم عدوا الى جملة من روايات المسئلة
الدالة على الامر بغسل البول طهارة الروث فجعلوها من ادلة القول بالطهارة بتقريب حمل الامر بغسل البول على الاستحباب لما اشتملت
عليه الرواية من طهارة الروث حيث انه لا قائل بذلك فالخلاف في المسئلة منحصر في القولين المتقدمين والقول بما دل عليه ظاهر الاخبار
المتقدمة خرق للاجماع المركب ثم حكى عن المحقق الشيخ حسن ره قال بعدما اورد جملة الاخبار التي هي اول روايات التفصيل في كلام صاحب ك

كتاب الطهارة

المذكور وجبة الدلالة في هذا الحديث نفي الباس عن الروث فيكون الامر بغسل البول للاستحباب اذ لا قائل بالفصل فيما يظهر ثم عطف
عليها رواية ابي مريم ورواية عبد الاعلى انتهى كلام صاحب الذخيرة وقد عرفت الاعتراف بعدم القول بالفصل من جماعة وقد صرح في
الذخيرة ايضا بعدم القول بالفصل ويوافقه موثقة عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع قال ما اكل لحمه فلا باس بما يخرج منه ونفي الدلالة
على طهارة الروث اظهر بل عليه الاجماع البسيط قال العلامة ره في التذكرة بول ما يؤكل لحمه ورجيعه طاهر عند علمائنا
انتهى وقد تبين من جميع ما ذكرنا ان المختار هو القول المشهور في الابوال والارواث جميعا وليكن هذا اخر الجزء الرابع من
كتاب ذرايع الاحلام الى اسرار شرايع الاسلام ويتلوه في الجزء الخامس في احكام النجاسات والحمد لله
رب العالمين والصلوة على سيدنا محمد وآله الطاهرين وكتب بيمناه الداثرة مصنف الكتاب
محمد حسن بن عبد الله المامقاني قد فرغت من تسويد هذه النسخة الشريفة وانا اقل الواعظين
علما وعملا واكثرهم جرما وخطا ابن الاخوند الملا علي الشبستري طاب ثراه محمد
التبريزي في يوم الاثنين من شهر ربيع الاول من شهور سنة ١٣١١ ودر مطبعه
استاد الماهر مشهدي اسداقا زاد الله توفيقه مطبوع گرديد
اللهم اغفر لنا وارحمنا ووفقنا وجميع
المؤمنين برحمتك يا ارحم الراحمين
وبمحمد وآله الطيبين الطاهرين
صلوات الله عليهم
اجمعين

سيبقى خطوطي وكنت ترابا — ايا ناظرا فيه قل لي دعاء

بسم الله تعالى
قد تصديت بتصحيح ومقابله المجلد الاول من مجلدات كتاب
في احكام احكام النجاسات مع اختلال البال
وتشتت الاحوال ملتمسا من معاشر العلماء الاعلام
والكمال ان يرحموا من الله [illegible] العفو والغفران
فانه ولي الرحمة والامتنان حرره العبد [illegible]
الاثيم ابن محمد [illegible] عبد العظيم [illegible]
في [illegible] جمادي الاولى
من شهور سنة [illegible]

جماعة منهم الفاضل الاصبهانی رحمه فانه قال فی باب النفقات من کشف اللثام ولا تستحق علیه الدواء للمرض ولا اجرة الحجامة والفصد والطبیب ولا اجرة الحمام لعدم الدلیل الا مع البرد المانع من الاغتسال والتنظیف الا فیه انتهی ووجه القول بالعدم فی الذکری بان ذلک مؤنة التمکین الواجب علیها ثم انها التفصیل بین ماء غسل الجنابة المسببة من الزوج وغیرها بالوجوب فی الاول دون غیره وتوقف فی التذکرة حیث قال وهل یجب علی السید شراء الماء للوضوء والغسل یحتمل ذلک کالفطرة والعدم کدم التمتع والمانیة لها بدل وهو التیمم فینتقل الیه کما ینتقل الی الصوم وللشافعی کالوجهین وکذا الوجهان فی المراة انتهی وقال فی نهایة الاحکام یجب علی الزوج تمکین الزوجة من الانتقال الی الماء او نقل الماء الیها وفی وجوب ثمنه علیه اشکال وعن الدروس انه تنظر فی وجوب الثمن علیه ولکن اوجب تمکینها من الماء والظاهر ان المراد بالتمکین الواقع فی جملة من العبارات انما هو مجرد التخلیة کما حکی التصریح بها عن التحریر وعلی هذا لا یکون اشکال فی وجوبه لان من المعلوم وجوب الغسل علیها وان المنع من الواجب حرام فیکون ترکه فی جملة من العبارات من باب الاعتماد علی وضوح وجوبه وذکره فی جملة منها التوضیح والاقلین التمکین بالمعنی الذی عرفته قابلا للخلاف فیه ولم نفهم محصلا للدلیل الوجوب وعدمه اما الاول فلانه ان ارید بکونه من جملة النفقة کونه من جملة ما تحتاج الیه مطلقا علی وجه یبذل فی مقابله مال عنده فقد انه فلا دلیل علی وجوب مثل ذلک علی الزوج وان ارید بکونه من جملتها کونه من جملة الامور المخصوصة الواجبة علی الزوج فهو ممنوع واما الثانی فلان کونه من مؤنة التمکین بمعنی ترتبها علیه ان کان مسلما الا انه لا دلیل علی وجوبها علیها بل لنا ان نقول ان المؤنة التی یتوقف علیها التمکین لا دلیل علی وجوبها علیها هذا ولکن مقتضی القاعدة عدم الوجوب لخلو الادلة عما یفید الوجوب فیجری اصالة البراءة وذکر فی شرح الکفایة ایضا ما قالی ذلک بجملة من الاخبار یستفاد منها حصر حق الزوجة فیما عدا ذلک الثالث ان غسل الجنابة یغنی عن الوضوء لاجل الدخول فیما هو مشروط به فلا یجب مع غسل الجنابة بغیر خلاف بین اصحابنا وعلیه الاجماع محصلا ومنقولا علی حد التواتر مضافا الی الصحاح المستفیضة وغیرها فمنها صحیحة البزنطی سال ابا الحسن ع عن غسل الجنابة فقال تغسل یدک الیمنی من المرفق الی اصابعک وتبول ان قدرت علی البول ثم تدخل یدک فی الاناء ثم اغسل ما اصابک منه ثم افض علی راسک وجسدک ولا وضوء فیه وصحیحة یعقوب بن یقطین فان فی ذیلها قوله ع ولا وضوء علیه وصحیحة زرارة وفی ذیلها الیس قبله ولا بعده وضوء الی غیر ذلک من الاخبار وهل یستحب الوضوء فیه خلاف فعن التهذیب القول باستحبابه واستحسنه المحقق الاردبیلی ره وعن المنتهی نفیه فانه قال فیما نقل عنه لا یستحب الوضوء فیه عندنا ونسبه فی الذکری وجامع المقاصد الی الاصحاب وعن العیون التفصیل بین المتقدم والمتاخر بالاستحباب فی الاول دون الثانی بل حکی عنه الاجماع علی حرمته متاخرا وان حکم الشیخ ره بالاستحباب انما هو فی المتقدم حجة القول الاول ما رواه الکلینی والشیخ عنه فی الصحیح عن ابن مسکان عن محمد بن میسر سئل ابا عبد الله ع عن الرجل الجنب ینتهی الی الماء القلیل فی الطریق یرید ان یغتسل ولیس معه اناء یغرف به ویداه قذرتان قال یضع یده ویتوضأ ثم یغتسل هذا مما قال الله عز وجل ما جعل علیکم فی الدین من حرج والشیخ ره فی قوی ابی بکر الحضرمی عن ابی جعفر ع سئله کیف اصنع اذا اجنبت قال اغسل کفک وفرجک وتوضأ وضوء الصلوة ثم اغتسل حجة القول الثانی الاصول والعموما وخصوص ما مر مما هو ظاهر فی نفی شرعیته والاجماع المنقول المستظهر من المنتهی والذکری وجامع المقاصد وما رواه الشیخ عن سلیمان بن خالد عن الباقر ع قال الوضوء بعد الغسل بدعة وعن محمد بن احمد بن یحیی فی موثقه الوضوء قبل الغسل وبعده بدعة وما رواه الکلینی عن عبد الله بن سلیمان قال سمعت ابا عبد الله ع یقول الوضوء بعد الغسل بدعة وما فی المعتبر انه روی عن عدة طرق عن الصادق ع ان الوضوء بعد الغسل بدعة حجة القول الثالث وان لم اجد التصریح به الا ان الظاهر انها الجمع بین الخبرین المذکورین فی حجة القول الاول من حیث تضمنها الامر بالوضوء قبل الغسل وبین الاخبار المذکورة فی حجة القول الثانی من کون الوضوء بعد الغسل بدعة فتمم فی الموثق قد صرح بکونه بدعة قبل الغسل وبعده ولعله یحکم بطرحه هذا ولکن لا یخفی ان الخبرین الاولین موافقان لمذهب العامة فیجب حملهما علی التقیة فی مقابلة الاخبار التی هی اکثر عددا ومؤیدة بالشهرة والاجماعات المنقولة مع احتمال الاول منهما وهو الصحیح للوضوء اللغوی

كتاب الطهارة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد فيقول العبد الجاني الفاني اسير الآمال والاماني محمد حسن بن عبد الله المامقاني ان هذا هو الجزء الخامس من كتابنا الموسوم بذرايع الاحلام الى اسرار شرايع الاسلام وفقنا الله سبحانه لاتمامه واتمام ما بعده من الاجزاء وجعله ذخرا لنا في يوم الجزاء انه هو البر الرحيم **القول في احكام النجاسات** قوله يجب ازالة النجاسات عن الثوب والبدن للصلوة توضيح المقال في هذه المسألة يتم برسم امور الاول انه لا فرق في النجاسة عدا ما استثنى من الدم بين قليلها وكثيرها وهذا هو المشهور بل في ق عليه الاجماع فانه قال في جميع النجاسات يجب ازالتها عن الثياب والبدن قليلا كان او كثيرا الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة انتهى وقد وقع في كلماتهم حكاية اقوال شاذة قبالا للقول المشهور احدها ما حكى عن ابن الجنيد قال العلامة في التذكرة النجاسات غير الدم يجب ازالتها قليلها وكثيرها عن الثوب والبدن سواء قلت او كثرت عند علمائنا اجمع الا ابن الجنيد الى ان قال وقال ابن الجنيد ره ان قلت عن الدرهم فمعفو كالدم وبه قال ابو حنيفة انتهى ولكن قد يتامل في مساعدة عبارته المنقولة عنه على ما حكاه عنه في التذكرة فانه في لف قال ابن الجنيد ره كل نجاسة وقعت على ثوب وكانت عينها فيه مجتمعة او متفرقة دون سعة الدرهم الذي يكون سعته كعقد الابهام الاعلى لم ينجس الثوب بذلك الا ان يكون النجاسة دم حيض او منيا فان قليلهما وكثيرهما سواء انتهى وقد حكاه صاحب ك ره بهذه العبارة وكذا صاحب ئق ره ونقله عن مختصره والفرق بين عدم تنجس الثوب به وكون النجاسة معفوا عنها واضح لان الاول ناظر الى رفع الموضوع والثاني ناظر الى رفع الحكم وقد اختلف كلام المصنف ره في المعتبر فنقل الاول في مسئلة نجاسة الدم فقال الدم كله نجس عدا دم ما لا نفس له قليله وكثيره وهو مذهب علمائنا عدا ابن الجنيد فانه قال ما كانت سعته دون سعة الدرهم الذي سعته كعقد الابهام الاعلى لم ينجس الثوب انتهى ونقل الثاني هنا في احكام النجاسات حيث قال كل النجاسات يجب ازالة قليلها وكثيرها عدا الدم فان فيه تفصيلا يأتي وقال ابو حنيفة في المغلظة كالبول والغائط والخمر يجب ما زاد على الدرهم ويعفى عما دونه وفي المخففة يعني غير المرئية فاحش ويجب ان لم يكن فاحشا وقال الشافعي يجب ازالة قليل النجاسة وكثيرها عدا دم البق والبراغيث فانه يعفى فيه التفاحش وقال ابن الجنيد ره يجب ازالة ما كان بقدر الدرهم فصاعدا في النجاسات كلها عدا المني ودم الحيض فانه يجب ازالة قليله وكثيره انتهى ولهذا قال في الحدائق والعجب انه في المعتبر عزى اليه القول بالعفو هنا كما هو المعروف في كلام غيره وفي حكم الدم نسب اليه القول بطهارة القليل منه ولا يخلو عن تدافع فان عبارته المحكية عنه ظاهرة في تساوي الدم وغيره في عدم نجاسة ما دون سعة الدرهم او العفو عنه اللهم الا ان يكون ما نقله عنه في مسئلة الدم من كتاب آخر وقول آخر نسب اليه انتهى ولا يخفى ان صدر عبارته يقتضي العفو لانه عبر بالنجاسة ومقتضى كونها نجاسة ان يحمل نفي التنجيس في ذيله على العفو كما هو المتعارف في نقله عنه او على نفي التأثير كعدم تأثير النجاسة مع اليبوسة او رطوبة خفيفة لا تنتقل الى ما باشرها والعلامة ره مع نقله العبارة في لف فهم منه العفو لانه قال بعد نقلها والمشهور بين علمائنا ان اعتبار الدرهم انما هو في الدم النجس غير الدماء الثلثة وغير القروح والجروح اللازمة ومقتضى الجمع على ذيل عبارته وهو عدم تنجس الثوب به هو ان يكون انه ليس بنجس فيلزم التأويل في صدر الكلام بان يكون مراده ما هو نجس في الجملة مثلا ولكن الاول اظهر فيحمل نفي نجاسة الثوب على نفي لازمها الذي هو الازالة خصوصا بعد ملاحظة ما حكاه في لف عنه من الاحتجاج على مذهبه بانه نجس فاعتبر فيه الدرهم كالدم هذا واعلم ان ذكر ابن الجنيد في مخالفي هذه المسئلة لا يصح الا على تقدير كون مراده العفو عما دون الدرهم والا فلو كان مراده نفي اصل النجاسة كان اللازم ذكره في مخالفي اصل مسئلة نجاسة الامور المحكوم بكونها نجاسة ثانيها ما حكاه في السرائر عن بعض الاصحاب حيث قال في بحث تطهير الثياب من النجاسات والبدن في كتاب الطهارة وكل نجاسة يجب ازالة قليلها وكثيرها فانه يجب ازالتها عن الثياب والابدان ادركها الطرف او لم يدركها اذا تحقق ذلك فان لم يتحقق ذلك وشك فيه لم يحكم بنجاسة الثوب الا ما ادركه الحس فمتى لم يدركها فالثوب على اصل الطهارة وليس لغلبة الظن هنا حكم لانه مذهب ابي حنيفة فان وجد في بعض كتبنا وتصنيف اصحابنا شيء من ذلك فانه محمول على التقية وقال بعض اصحابنا اذا ترشش على الثوب والبدن مثل رؤس الابر فلا بأس بذلك والصحيح الاول لان الاجماع على ذلك حاصل انتهى وذكر في كشف اللثام ذلك البعض مخالفا في هذه المسئلة وهو مبني على كون مراده العفو وليس ببعيد من كلام ابن ادريس ثالثها ما حكاه في كشف اللثام عن ظاهر مبسوط الشيخ من العفو عن البول اذا ترشش عند الاستنجاء

في وجوب ازالة النجاسات عن الثوب والبدن للصلوة

كرونس لا بر حجة القول المشهور وجوه الاول الاجماعات المنقولة المستفيضة وقد عرفت دعوى الاجماع من غير واحد ومن السرائر ودعوى اتفاق من عدا
ابن الجنيد عليه من التذكرة وحكي عن غيرها بل الاجماع محقق على ذلك الثاني ما نطق بذلك من الكتاب العزيز وهو قوله تعالى وثيابك فطهر
تمسك به المصنف في المعتبر وقال بعد ذكره والامر للوجوب ونحوه العلامة قدس سره في التذكرة ولا يخلو عن نظر لانه لم يثبت حقيقة شرعية
في الطهارة فهي بمعنى النظافة وهي كما تعم التنزه من النجاسات كذلك تعم التنزه من الادناس والاوساخ فيكون الامر للندب وحمله على القدر
المشترك بين الوجوب والندب حتى يكون للوجوب بالنسبة الى النجاسات ليس اقرب واولى من الحمل على الندب حتى يتعين مضافا الى انه لابد
في رجوع الوجوب الى النجاسات والندب على الاوساخ والادناس من دليل خارج والا فالاية لا تفيد ذلك الثالث الاخبار ومنها
ما تمسك به المصنف والعلامة قدس سره في التذكرة من قوله عليه السلام تنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه وهو اخص من المدعى الا ان ضم اليه
عدم القول بالفصل بين البول وغيره ووجه الاستدلال ان اطلاقه شامل للقليل والكثير ومنها ما تمسك به جماعة من صحيحة محمد بن
مسلم عن احدهما عليهما السلام قال سألته عن البول يصيب الثوب قال اغسله مرتين وفيه ان ظاهرها مسوقة لبيان امر اخر وهو كيفية الغسل كما
يكشف عنه تقييد الامر بالغسل في الجواب بقوله مرتين حجة القول الثاني ما عرفت نقله عن بعض من التمسك بالقياس واجاب عنه
العلامة قدس سره فيه بان نجاسة الدم اغلظ فلا يعتبر فيه الدرهم كالمني وهو مبني على المماشاة وقد اجاب في التذكرة بانه قياس في معارضة
النص فيرد انتهى وهذا ايضا مبني على شيء من المماشاة ولهذا اجاب عنه غيره ببطلان القياس وانه ليس من مذهبنا وصرح بعضهم في
رده بانا لم نقف له على مستند واما القول الثالث والرابع فلم ينقل لهما حجة ويدفعهما الاجماعات والعمومات وخصوص صحيحة عبد الرحمن
بن الحجاج سئل الكاظم عليه السلام عن رجل يبول بالليل فيحسب ان البول قد اصابه ولا يستيقن فهل يجزيه ان يصب على ذكره اذا بال ولا يتنشف قال يغسل
ما استبان انه قد اصابه وينضح ما يشك فيه من جسده وثيابه ويتنشف قبل ان يتوضأ قال في الوافي ولا يتنشف يعني لا يجفف ذكره و
الموضع الذي يحسب انه اصابه البول وهو كناية عن عدم مبالاته بتلك الاصابة ولا يتعديها الى موضع اخر ويتنشف قبل ان يتوضأ
يعني لابد من تجفيف الذكر والموضع قبل ان يغسل او ينضح ان كان يؤخر الغسل والنضح كما كان دابهم غالبا لئلا يتعدى الى الثوب وغيره
انتهى وعن المنتقى ان المراد بالتنشف هو الاستبراء ورواية الحسن بن زياد ان الصادق عليه السلام سئل عن الرجل يبول فيصيب بعض فخذه قدر نكتة
من بوله فيصلي ثم يذكر بعد انه لم يغسله قال يغسله ويعيد صلوته ورواية ابن مسكان بعثت بمسألة الى ابي عبد الله عليه السلام مع ابراهيم بن ميمون
قلت سله عن الرجل يبول فيصيب فخذه قدر نكتة من بوله فيصلي ويذكر بعد ذلك انه لم يغسلها قال يغسلها ويعيد صلوته ثم ان المراد
بالنجاسة هنا ما هو اعم من النجس بالذات والنجس بالعرض كالماء المتنجس والمراد بالازالة ما هو اعم من الغسل والقرض والاحراق ونحو ذلك
وهو مع وضوحه قد صرح به بعضهم الثاني ان المراد بالبدن ظاهره اي جزء كان من قرنه الى قدمه ومنه الشعر والظفر وبالثياب ما هو اعم
مما يعتاد لبسه ام لا كالقطعة من الكرباس اذا تستر بها او اللحاف الذي تغطى على بدنه لكن يعتبر كونه مما يصدق عليه انه لباس دون الفراش
والوطاء والغطاء فانه لا يجب تطهيرها ولو لاجل الصلوة للاصل السالم عن المعارض لكن استشكل صاحب الجواهر في الاخير اذا كان هو الساتر
للمصلي تحته بما ونحوه بل اذا لم يكن ساترا ايضا نظرا الى انه يحتمل ان يكون ذكر الثوب في النصوص والفتاوى من باب المثال ثم قال نعم لا عبرة
بالزائد على القامة من اللباس بناء على انه خارجة عن المعتاد فيخرج بها عن اسم الملبوس والمحمول وفاقا للمحكي عن صريح جماعة منهم [illegible] وظاهر
بل صريح اخرين اذ لا دليل على اشتراط طهارته في ذلك الزائد مع دعوى انصراف الادلة الى غيره بل قد يظهر من التذكرة الاجماع عليه فيها قال ولو
كان على رأسه عمامة وطرفها على نجاسة صحت صلوته عندنا خلافا للشافعي الى ان قال لكن لعل مراده نفس مباشرتها النجاسة وان لم يحصل
التنجيس فيخرج عما نحن فيه اذ لا ريب في عدم اقتضاء ذلك فساد الصلوة لعدم اندراجه في الملبوس او المحمول كقوله فيها ايضا تصح صلوة من صلى
مماسا ثوبه لشيء نجس عندنا خلافا للشافعي ثم حكي عن المنتهى الحكم بصحة صلوة من شد وسطه بطرف حبل والاخر مشدود بنجاسة من غير خلاف
بين علمائنا ثم قال بل ربما ظهر من كشف اللثام وغيره ان بطلان الصلوة على تنجس الثياب بملاقاة النجاسة لرطوبتها في الصيب او المصابة
دون النجاسة المتصلة باللباس مع الجفاف فتصح الصلوة فيها اذا لم يكن من غير ماكول اللحم بل وان كانت عنه اذا كانت موضوعة على الانفصال
عنه على اشكال في الاخير لكن صاحب الجواهر استظهر بعد ذلك اندراج الفرض المذكور في حمل النجاسة وقال ان في صحة الصلوة به و
بطلانها قولين يأتي البحث فيهما انشاء الله تعالى قلت اطلاق اندراج الفرض المذكور في الحمل مع ظاهر والنسبة بين تنجس الثياب وحمل النجاسة عموم من وجه
بحسب المورد الثالث ان وجوب ازالة النجاسات ليس نفسيا وانما هو لغايات المذكورة كما افاده كلام المصنف وغيره بل يستفاد من كلام صاحب الكفاية

ان ذلك من مسلمات المذهب لا ترى انه في مقام الاستدلال على وجوب التطهير للصلوة ما اقتصر ويدل على اعتبار طهارة الثوب والجسد في الصلوة ما اجماع العلماء فانه في المعتبر والاخبار المستفيضة المتضمنة للامر بغسل الثوب والجسد من النجاسات اذ من المعلوم ان الغسل لا يجب لنفسه وانما هو لاجل العبادة وقد وقع التصريح في الاخبار الصحيحة باعادة الصلوة بنجاسة الثوب بالبول والمني والمسكر وقدر الدرهم من الدم وعذرة الانسان والسنور والكلب وبطوبة الخنزير وربما ادعي من كثير من الاخبار ثبوت الاعادة مع العلم بنجاسة الثوب مطلقا انتهى فاشار بقوله اذ من المعلوم الخ الى ان انتفاء الوجوب النفسي من قبيل المسلمات ويحصل مما ذكر وغيره الاستدلال على خصوص الوجوب للصلوة بوجوه الاول الاجماع الثاني قوله تعالى وثيابك فطهر والرجز فاهجر تمسك به الفاضل المقداد كما تمسك بالاجماع قال في كنز العرفان بعد ما ذكر ان التطهير واجب لاجل الصلوة لا لذاته واستدل على ذلك اولا بالاجماع وثانيا بقرينة قوله تعالى وربك فكبر وعلله بان المراد تكبير الافتتاح اذ الرجز انما العذاب بقول الاكثر فيكون امره بهجرانه امرا بهجران اسبابه الموجبة له ومن اماراته وجوب تطهير الثياب والنجاسة وهو صريح في وجوب توقي النجاسة حال الصلوة وقال في كتاب الصلوة ان قوله تعالى وربك فكبر يدل على وجوب شيء من التكبير ولا خلاف في عدم الوجوب في غير الصلوة فيكون الوجوب في الصلوة وهو المطلوب انتهى ولكن لا يخفى ان تفسير قوله تعالى فكبر بالتلفظ بتكبير الافتتاح مبني على ان يكون ذلك معناه الحقيقي المنحصر فيه وليس كذلك فقد قال في الصحاح التكبير التعظيم انتهى فاطلاقه على اللفظ انما هو لكونه محصلا له فلا ينحصر فيه فلا يتم الاستدلال بتعليله الثاني ولا ما ذكره في كتاب الصلوة واما ما ذكره من ان الرجز اذا حمل على العذاب صار امره بوجوب تطهير الثياب فهو فرع ثبوت العذاب على ترك تطهيرها وقد عرفت في الامر الاول ان الامر بالتطهير ليس للوجوب مضافا الى ما قيل في تفسيره من معان اخر الرابع الاخبار وقد اشار الى جملة منها صاحب في كلامه المتقدم واستدل بعض المحققين بجملة من الاخبار التي تدل على عدم جواز الصلوة في النجس كقوله في مكاتبة خيران الخادم المتقدمة في مسئلة الخمر في الثوب الذي اصابه خمر لا تصل فيه فانه رجس ثم قال دل بمقتضى التعليل على عدم جواز الصلوة في كل رجس وقوله في رواية ابي بصير المتقدمة في طهارة الحديد لا تصل في شيء من الحديد فانه نجس ممسوخ قال ره فانه وان كان النهي للتنزيه والمراد بالنجاسة الخباثة الا انه لا يبعد استفادة منه ثبوت حرمة الصلوة في النجس الحقيقي وقوله في رواية وهب وهب السيف بمنزلة الرداء تصلي فيه ما لم تر فيه دما بناء على دخول السيف فيما لا يتم الصلوة فيه ثم قال واوضح منها الاخبار الاتية فيما لا يتم الصلوة فيه فان الظاهر كون ذلك كالاستثناء من كلية المنع عن الصلوة في النجس مع انهم عدوا من ذلك الخاتم والدملج والخلخال والسيف والسكين واقول للمكاتبة لا بأس بها الا انها الا ان اهل اللغة وان كانوا مختلفين في معنى الرجس فمنهم من قال انه النجس ومنهم من قال انه عبارة عن كل شيء يستقذر لكن الاستدلال بها يتم على التقديرين اما على الاول فواضح واما على الثاني فلان المستقذر الذي لا يجوز فيه الصلوة فيه خاصة مركبة للنجس وان كان كل من الامرين وحده ليس خاصة له وكذا الاستدلال بالاخبار الاخيرة لكن الاستدلال برواية ابي بصير محل نظر اذ لا ملازمة بين كراهة الصلوة مع الخبيث وبين بطلانها في النجس الحقيقي خصوصا فيما لو كان الثوب او البدن قد تنجس بملاقاة النجاسة بل بقطرة من البول الذي يبس على شيء منهما وذلك لان غاية ما هناك ان يدخل النجاسات في عنوان الخبيث وكذا رواية وهب لابتنائه على مبنى فاسد قطعا وهو عدم كون السيف مما لا يتم فيه الصلوة قوله والطواف وجوب تطهير البدن والثياب للطواف مما نفى فيه الخلاف صاحب الجواهر ره وقال في ك واما الطواف فقد نقل جمع من الاصحاب الاجماع على اشتراط طهارة الثوب والجسد فيه واحتجوا عليه بقوله الطواف بالبيت صلوة وهو قاصر من حيث السند والمتن انتهى ومورد الاجماع انما هو الطواف الواجب وثانيا اشتراط الطهارة في الطواف المندوب وخلافه ياتي في محله ان شاء الله تعالى واما ما اورده على الحديث فمدفوع بانجبار سنده بعمل الاصحاب ووضوح دلالته من حيث ان وجه الشبه انه لم يذكر كان عبارة عن اظهر اوصاف التشبيه واقوى خواصه ان اتفق والا حمل على العموم وفيما نحن فيه ان نسلم ان الطهارة من الحدث كالخبث اظهر ما يشترط في الصلوة ثم المطلوب والا حمل على العموم الشامل لهما فيتم المطلوب ايضا قوله ودخول المساجد معطوف على الصلوة والطواف فالكلام في تقييده بان يقال يجب ازالة النجاسة عن الثوب والبدن لدخول المساجد مقتضاه تحريم ادخال النجاسة فيها من غير اختصاص لها بشيء منهما بل يعم ما اذا كان بعكازة او نعله ونحوهما وكيف كان فحرمة ادخالها غير وجوب ازالتها فالاولى لا تستلزم الثاني فينبغي وضع الكلام في مقامين الاول في حرمة ادخال النجاسة في المسجد فنقول قد وقع الخلاف في حرمة ادخالها فيه من حيث هو هذا العنوان فاثبتها قوم ونفاها اخرون ويظهر اثر هذا الخلاف في ادخال النجاسة الغير المتعدية الى المسجد فالاولون يقولون بحرمته والاخرون يقولون بعدمها وان شئت قلت حرمة تلويث المسجد مما لا نزاع فيه ولا خلاف وانما الخلاف في مجرد ادخالها فمن خص حرمة الادخال

المبتغية فهو يقول بالحرمة من جهة خصوص التعدي لا مطلق الادخال ويلزم بخصها بالمتعدية ويقول بالجواز في الادخال مطلقا ولكن جملة من العبارات التي وقع فيها
دعوى الاتفاق او الاجماع ناظرة الى مطلق الادخال وان لم يكن مظنة التلويث قال الشيخ ره في ف لا يجوز للمشركين دخول المسجد الحرام ولا شيء من المساجد
لا باذن ولا بغير اذن الى ان قال دليلنا قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا فحكم عليهم بالنجاسة
فاذا ثبت نجاستهم فلا يجوز ان يدخلوا شيئا من المساجد لانه لا خلاف في ان المساجد يجب ان تجنب النجاسات انتهى وقال ابن ادريس ره في باب
غسل الاموات في مقام الاستدلال على ان نجاسة الميت حكمية لا عينية فيجب غسله تعبدا ولا يتعدى نجاسته ذلك المس الى ما
يلاقيه ما نصه لا خلاف ايضا بين الامة كافة ان المساجد يجب ان تنزه وتجنب النجاسات العينية وقد اجمعنا بلا خلاف في ذلك بيننا على
ان من غسل ميتا له ان يدخل المسجد ويجلس فيه فضلا عن مروره وجوازه ودخوله اليه فلو كان نجس العين لما جاز ذلك وادى الى تناقض
الادلة انتهى وقال في المعتبر في مقام الرد عليه قوله لا خلاف في ان المساجد يجب ان تجنب النجاسات ولا خلاف في ان لمن مس ميتا ان يجلس
في المسجد ويستوطنه قلنا هذه دعوى عرية عن البرهان ونحن نطالبه بتحقيق الاجماع على هذه الدعوى ونطالبه اين وجدها فانا لا
نوافقه على ذلك بل نمنع الاستيطان كما نمنع على من على جسده نجاسة ولا يصح اثبات الدعوى بالمجازفات انتهى فقد منع الاجماع
الثاني ولم يمنع الاجماع الاول ونبه على منواله العلامة ره في الفصل الذي عقده لغسل مس الاموات وقال في الفصل الذي عقده
للبحث عن حكم لباس المصلي لو كان الخاتم او احد هذه يعني التكة والجورب والقلنسوة والخف والنعل وشبهها نجسا وصلى في المسجد لم تصح
صلوته للنهي عن الكون في المسجد بنجاسة وكذا لو كانت النجاسة معفوا عنها في الثوب كالدم اليسير ولو كانت النجاسة خارجة عن ثوبه وبدنه
بل في نفس المسجد لمكن بطلان الصلوة في اول وقتها مع تمكنه من ازالتها انتهى فتحصل البحث يرجع الى ان ادخال النجاسة مطلقا في المساجد
محرم او ان ادخال المتعدية والملوثة منها محرم دون غيرها واختلفوا فيه على قولين وعن المنتهى ان الاول مذهب اكثر اهل العلم والخلاف
والسرائر وعن كشف الحق نفي الخلاف عن وجوب تجنيب المساجد النجاسة وفي الذخيرة عن الشهيد الظاهر انه اجماعي والثاني مذهب
جمع من المتاخرين كما في ك حجة القول الاول امور الاول قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام وجه الدلالة انه تعالى
رتب النهي على النجاسة فيكون تقريبها منه حراما ومتى ثبت التحريم في المسجد الحرام ثبت في غيره اذ لا قائل بالفرق ورده في ك بان النجس
المستعمل والواجب الحمل عليه ان ثبت الحقيقة الشرعية ولم يثبت كون المصطلح عليه عند الفقهاء حقيقة شرعية سلمنا الثبوت لكن النهي
انما ترتب على نجاسة المشرك خاصة فالحاق غيرها بها يحتاج الى دليل وهو منتف هنا سلمنا ذلك لكن النهي انما تعلق بقرب المسجد
الحرام خاصة فالحاق غيره به يحتاج الى دليل وعدم الظفر بالقائل بالفرق بينه وبين غيره لا يدل على العدم فيحتمل الفرق انتهى واجيب عن
الاول بوجوه احسنها ما ذكره صاحب الجواهر ره من منع ذلك وعن ان مجرد المنع لا يجدي في تتميم الاستدلال فلا بد من اثبات ما يتم
به تماميتها من انه لا يضر عدم صيرورة النجاسة حقيقة شرعية في النجاسة المصطلح عليها لشمول اللغوي لها بل هو اشد افرادها فالعلة هي
الاعم وهو يتساوى على ذلك ايضا فيكون اثبت للمطلوب واستضعفه في المستند بان حرمة ادخال النجس بالمعنى الاعم في المسجد خلاف الاجماع
فان امكن حمل النهي على التنزيه لم يتم الدليل واولوية التخصيص بشرعتك غير ثابتة وان لم يمكن بل كان الحرمة كما هو الظاهر منهم فالنجس لا
يكون باقيا على حقيقته اللغوية ومجازه لا ينحصر في النجاسة المصطلحة كما مر سابقا انتهى وذكر الاستدلال بالاية في نجاسة الكافر وقال
في طي كلام انه على صدق الخبر الاعم للعلية لوجب المصير الى التجوز ولكنه لا يتعين المطلوب لجواز ان يكون هو معنى معينا من الخباثة الباطنية كما ان
المطلوب ايضا معين من الظاهرية وعدم كونها من المعاني المعهودة للفظ النجاسة حينئذ يصرفها اليها مع القرينة الصارفة عن اللغوية مردود
بعدم ثبوت كون المعنى المصطلح ايضا في زمن الخطاب معروفا منه فيتساويان انتهى وثالثها ما ذكره بعض المحققين ره من دعوى كون منع
قربهم من المسجد الحرام قرينة على ارادة المعنى الشرعي اذ لا يجب تجنيب المساجد عن غير النجس الشرعي اجماعا وفي الجواهر ان المراد هنا هو المعنى
المصطلح ولو مجازا والقرائن كثيرة ولعل المراد بها هذا الذي ذكره المحقق المذكور مع قرائن اخر خارجية من النصوص والفتاوى ولو على وجه الكشف
عن القرينة اجمالا واجيب عن الثاني بانه تعالى حكم على المشركين بالنجاسة وفرع عليه النهي عن قربهم المسجد الحرام وهو ظاهر في علية وصف النجاسة
مطلقا في الحكم لا خصوص نجاسة المشرك وعن الثالث بان عدم الفصل ثابت ومنقول ولو لا ثبوته عند الناقل لم يدعه بل ادعى بعض من اجاب
دعوى كونه حاصلا او كتب المحقق البهبهاني على قول صاحب ك وعدم الظفر الخ انه لو تم ما ذكره هنا امتنع استناده الى عدم القول بالفرق في
المواضع التي استند فيها وقد مر كثيرا وسيجيء ايضا وما نحن فيه ليس بادون من تلك المواضع كما لا يخفى انتهى ولكن لا يخفى ان سقوط استناده في سائر

المواضع لا يفيد نافي اثبات المطلوب هنا فائدة مع انه له ان يقول بحسب نظره انه ثابت في تلك المواضع بخلاف ما نحن فيه الثاني الاجماع
المحكي في كلام جمع من الاصحاب كالشيخ وابن ادريس وغيرهما الثالث قول النبي صلى الله عليه وآله جنبوا مساجدكم النجاسة واورد على الاستدلال به وجوه
احدها ما في لك الطعن فيه من حيث عدم الوقوف على سنده وان المراسيل لا تنهض حجة في اثبات حكم مخالف للاصل ويمكن دفعه بانه
ان كان المراد به النجاسة الشرعية انجبر ضعف السند بالشهرة ومضمونه ثانيها ما في ك ايضا من ان مجانبة النجاسة المساجد يتحقق بعدم تعديها
اليها فيحصل به الامتثال ولا يلزم من ذلك تحريم ادخالها مع عدم التعدي ومن ثم ذهب جمع من المتاخرين الى عدم تحريم ادخال النجاسة
الغير المتعدية الى المسجد او فرشه وهذا الوجه جيد لان الظاهر من تجنيب المساجد النجاسة على تقدير ارادتها انما هو النهي عن تلويثها
لا مجرد ادخال النجاسة اليها ثالثها انه يحتمل ان يكون المراد بالمساجد المواضع التي يوضع عليها الجبهة في حال سجود الصلوة جمعها باعتبار
اضافتها الى ضمير الجمع لاختصاص كل من المخاطبين بموضع يقع عليه جبهته بل ربما امكن دعوى ظهوره في هذا المعنى رابعها انه لم يثبت حقيقة
شرعية في النجاسة لما عرفت انها في اللغة والعرف عبارة عن مطلق ما يستقذر فيدور الامر بين التخصيص بالنجاسة او التجوز في الامر و
الثاني ان لم يكن اولى فلا اقل من مساواته للاول فيلزم الحمل على الاستحباب او التوقف عن الحكم بالوجوب والرجوع الى الاصل وهذان
الوجهان ايضا متجهان الرابع موثقة الحلبي نزلنا في مكان بيننا وبين المسجد زقاق قذر فدخلت الى ابي عبد الله عليه السلام فقال اين نزلتم
فقلت نزلنا في دار فلان فقال ان بينكم وبين المسجد زقاقا قذرا او قلنا ان بيننا وبين المسجد زقاقا قذرا فقال ان الارض يطهر بعضها
بعضا وتقريب الاستدلال من قوله ان الارض يطهر بعضها بعضا يعني ان البعض الذي يمشي عليه يطهر النعل الذي احدثه البعض الاول
في رجله او نعله ومعلوم ان طهارتهما لا تحصل الا بجفافهما فيصير مفهومه انه لو لم يحصل الطهارة على الوجه المذكور لم يكن لكم ان تدخلوا
المسجد وان زال العين وبقي الاثر بحيث لا يتعدى الى المسجد او بيت ولجاب عن الاستدلال به في المستند باحتمال ان قوله ان الارض آه
لبيان ارتفاع الكراهة وهناك امور اخر استدل بها بعضهم وجعلها بعض آخر مؤيدات منها قوله تعالى وعهدنا الى ابراهيم واسمعيل
ان طهرا بيتي للطائفين نظرا الى افادة الامر للوجوب وعدم القول بالفصل بين المسجد الحرام وغيره واذا وجب التطهير من النجاسة حرم
ادخالها بطريق اولى وفيه انه لم يثبت للطهارة حقيقة شرعية فكذلك في التطهير المأخوذ منه فالمراد مطلق التنظيف وقال المحقق الاردبيلي
لعل المراد بالتطهير رفع الاصنام واخراجها لا وجوب ازالة النجاسة عندنا وفيه انه في زمان ابراهيم واسمعيل لم يكن صنم في المسجد الحرام وفيه آه
ايضا ما مضى وايضا هو في شرع من قبلنا لا يتعدى الينا كما هو المختار في الاصول انتهى ومنها رواية القداح عن جعفر عن ابيه قال قال النبي صلى الله عليه وآله
تعاهدوا نعالكم عند ابواب مساجدكم وفيه انه يحتمل ان يكون المراد به الاتقاء عن ادخال المستقذرات والادناس وان لم تكن نجسة شرعا الا انها
موجبة لزوال نظافة المسجد من الاوساخ ومنها مرسلة العلا ابن الفضيل المحكي عن المنتهى عن الشيخ عن ابي جعفر ع قال اذا دخلت المسجد وانت
تريد ان تجلس فلا تدخله الا طاهرا وفيه ان الطاهر فيه هو الطهارة من الحدث الاكبر بدلالة قوله وانت تريد ان تجلس لان لبث المحدث بالاكبر
حرام ولا يتفاوت الحال في ادخال النجاسة بين ارادة اللبث في المسجد وعدمها ومنها انه قد ورد الامر بتعظيم شعائر الله وادخال النجاسة
مناف له وفيه ان تعظيم شعائر الله ليس واجبا وانما هو من تقوى القلوب فليس الامر فيه الا للندب ونعم اهانتها وانتهاك حرمتها حرام
وكون مطلق ادخال النجاسة اهانة ممنوع فليس حالها الا مثل حال ساير المستقذرات التي منها ما يوجب الاهانة ومنها ما لا يوجبها ومنها
ما ورد من جعل المطاهر على ابواب المساجد وفيه ان هذا لا يدل على حرمة ادخال غير المتعدية لان نجاسة المطاهر متعدية ومنها انعقاد
الاجماع على منع الكفار من دخول المساجد ولا باعث له سوى النجاسة وفيه ان العلة المذكورة مستنبطة والمنع من كونها هي الباعثة له عند
الشارع مجال واسع ويمكن ان يكون العلة هي كون المنع اهانة لهم او كون المقصود حصول البعد بينهم وبين المسلمين او ان في رخصتهم
في دخول المساجد والمعابد تمكينا من فعلهم بها ما يوجب انتهاك حرمتها ولو سترا او بقدر الامكان ويمكن ان تكون العلة غير ذلك
مما لم يخطر ببالنا من حكم الشارع في احكامه التعبدية ولهذا اتفق جماعة ممن قال باعتبار التلويث على منع المشرك من دخول
المساجد وان لم يلوث فالفصل بين الكافر وبين غيره من النجاسات الغير المتعدية موجود فلا وجه لالحاقها به ومنها ان عدم ادخال
النجاسة في المسجد من ادخالها عن التلويث المعلوم حرمته وفيه انه يصلح دليلا على استحباب ترك الادخال لا على حرمة فعله ومنها قيام
السيرة المستمرة على ازالة اعيان النجاسات من المساجد وان لم تكن ملوثة كالعذرة اليابسة ونحوها واحتمال الفرق بين ارض المسجد و
فضائه لا اثر له في كلام الاصحاب كاحتمال الفرق بين عين النجاسة والمتنجس بها وفيه ان السيرة قائمة على ازالة ارواث الخيل والبغال والحمير ونحو

ذلك منها ايضا وعلى كنس المساجد فلا يدل على خصوصية في النجاسات الشرعية ومنها ان في ادخال النجاسة الى المساجد انها كالحرمة لها وان لم تلوثها وفيه انا نمنع من استلزام انتهاك الحرمة منها مطلقا والا لشمل حرمة ادخال الثوب عليه قطرة من الدم بل مع ادخال السمك المنتن المشقوق بطنه البارز احشاؤه وامعاؤه حتى نعلم انهم اشتمل على انتهاك الحرمة نعم نحن نسلم حرمة انتهاك الحرمة وهذا العنوان ليس الا من قبيل ما بينه وبين ادخال النجاسة عموم من وجه حجة القول الثاني امور الاول الاقتصار على القدر المتيقن مما قام عليه الاجماع وهو المتعدي بعد اضعاف دليل العموم وممن تمسك بهذا الوجه المحقق الاردبيلي ره حيث قال ويمكن ان يقال ان الوجوب ثابت مع التعدي وفي غيره يبقى على اصل الجواز ويحمل الادلة المتقدمة على التعدي الثاني ما نقله الشيخ ره في ف من الاجماع على جواز دخول الحيض من النساء في المساجد مع انفكاكهن عن النجاسة غالبا وفيه ان الاجماع المذكور ناظر الى حكم الحائض من حيث انها حائض مع قطع النظر عن الجهات الخارجية ككونها كافرة او كون ثيابها متلطخة بالدم او غيره من النجاسات الشرعية الثالث ما دل من الروايات على دخول الجنب والحائض في المسجد ففي صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قالا قلنا له الحائض والجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين وفي اخرى لا باس ان يمرا في ساير المساجد دعوى ارادة بيان الجواز في مقام توهم المنع عن الدخول من حيث حدث الجنابة والحيض ولا ينافي المنع من حيث النجاسة مسموعة لو لم يكن الخبثية الاخرى غالبة المصاحبة مع تلك الحدثية ومن المعلوم ان بدن الحائض لا ينفك عن النجاسة الا نادرا بل وكذا الجنب بناء على ان المتعارف عدم ازالة النجاسة عن الحشفة الا عند ارادة الاغتسال كما يظهر من الاخبار الواردة في بيان كيفيته فترك الاستفصال يفيد العموم عن هذه الجهة بلا شبهة كما قاله بعض المحققين ره الرابع قوله ع في صحيحة معاوية بن عمار الواردة في المستحاضة وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء فاستفاد منه بعضهم تحريم ادخال النجاسة المتعدية حيث خص دخولها المسجد بصورة ما اذا لم يثقب الكرسف واورد عليه في المستند بان الدم اذا لم يثقب الكرسف يكون غير خارج من الباطن ومثله خارج عن محل النزاع مضافا الى انه يعارض بما في هذه الصحيحة ايضا مقدما على ما ذكر من قوله فاذا جازت ايامها ورأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت الى ان قال وتحتشي وتضم فخذيها في المسجد وساير جسدها خارج مع ان حمل المسجد على المصلى ممكن بل هو الظاهر بقرينة ما ذكرنا من جزئها المتقدم حيث حملوه على المصلى وجعلوا الامر بخروج ساير جسدها للاحترام له ومع ذلك كله فثبوت الحكم في المستحاضة لا يثبته في غيرها وعدم القول بالفصل غير ثابت بل خلافه ثابت فان الاكثر مع منعهم عن ادخال النجاسة الغير المتعدية صرحوا بان المستحاضة اذا فعلت ما يجب عليها يجوز لها دخول المساجد انتهى وزاد بعض المحققين ره ان كون المراد بالمسجد هو المصلى يظهر من غير الرواية المذكورة ايضا من الروايات الواردة في ان المرئة اذا طمثت في الصلوة تقوم عن مسجدها الخامس انه ورد في روايات عديدة ان المستحاضة تطوف بالبيت بعد العمل بما يجب عليها من جهة اصلاح امر دمها وغيره من الوضوء والغسل ففي موثقة عبد الرحمن وكل شيء استحلت به الصلوة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت وقال بعضهم في تقريب الاستدلال ان ظاهره هو الطواف المندوب وكان غرضه هو انه يجوز لها دخول المسجد الحرام مع عدم وجوب ذلك وهذا الوجه وهنه ما تقدم في سابقه عن صاحب المستند ره السادس قيام السيرة المستمرة القطعية على عدم منع اصحاب القروح والجروح ومن به الدم القليل والمسلوس بعد وضع الخريطة عن الجمعة والجماعات وعدم منع الناس عن المرور في المساجد لاجل الاغراض الاخر كالمرافعة في زمان امير المؤمنين ع ومذاكرة العلم كما في زمان الصادقين ع بالنسبة الى المسجد الاعظم بالكوفة مع غلبة عدم انفكاكهم عن النجاسة المتعدية وفيه ان منشأ عدم المنع في جميع ما ذكره هو عدم العلم بالموضوع عن جماعة من الناس وعدم العلم بالحكم من اخرين السابع عدم تحريم تمكين الصبيان من دخول المساجد مع ان الاستقراء يقتضي القطع بنجاستهم وفيه انه ان حصل له القطع بنجاسة الصبيان بل من الفرار والمهاجرة الى الجبال والا فكيف يتناول الالبان والادهان التي تجلب من البوادي لعلم كيف تشترى من الاسواق شيئا الثامن حصول العسر والحرج من المنع عن ادخال النجاسة وان لم تكن متعدية في المسجد وفيه انه يكذبه الوجدان فانا لم ندخل نجاسة غير متعدية في المسجد مدة العمر مع انا ندخل المسجد كل يوم مرتين فاي حرج التاسع تجويز الاصحاب كما قيل الحد الذي منه القتل والقصاص في المسجد مع فرش النطع حفظا عن التلويث واورد عليه بانا لا نسلم تصريحهم باقامة الحد والقصاص على وجه يتحقق به الاجماع وكيف مع ان المحكي في كشف اللثام عن الشيخ ره في ف التصريح بعدم جواز القصاص في المسجد وانه لا فائدة في فرش النطع ولو سلمنا فهو استثناء لحكم خاص واذ قد عرفت ذلك نقول ان الاقوى هو القول الثاني والعمدة هو

الاصل والاقتصار فيما خالفه على القدر المتيقن الذي هو النجاسة المتعدية وذلك لما عرفت من ضعف ادلة القول الاول لان اقويها هو
قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وهو لا ينهض لاثبات النجاسة الشرعية اذ ليس النجس في العرف واللغة الا
عبارة عن المستقذر وح نقول ان القذارة التي اخبر عنها الله تعالى لا تخلو اما ان تكون عبارة عن القذارة المعنوية والخباثة الباطنية
الناشئة من سوء العقيدة او انما هو بنفسه واما ان تكون عبارة عن القذارة الظاهرية وهي نجاستهم ظاهرا اذ انهم شرعا واما ان تكون
عبارة عن المجموع اما الاخير فلا يجدي في التعدية الى ساير النجاسات ضرورة انتفاء هذه الخاصة المركبة عنها والاول ايضا لا يفيد والثاني
مفيد لكن لا دليل على تعيينه فيحتمل ان يكون المراد هو الاول ويكون النهي عن دخولهم فيه من جهة انهم اسوأ حالا منهم وعدم اعتقادهم
بالشرع واحكامه فيعملون بالمسجد ما لا يليق بشانه ولا مجال لدعوى ارادة مطلق القذر من النجس المحمول على المشركين سواء كان ظاهريا
ام باطنيا شرعيا ام غيره وارتكاب التخصيص بالخارج في الثاني فلذا شرعا فيبقى النجاسة الشرعية فيجب تجنيب المساجد اياها متعدية كانت او غير
متعدية لان النجس قد حكم به على المشركين ثم فرع عليه حرمة دخولهم فصار ثبوت النجاسة لهم علة فاذا فرض ان المراد بالنجاسة هي الاعم لزم
ان يكون المعلول على طبقها بداهة ان المعلول لا يتخلف عن علته فارتكاب التخصيص في لازم المعلول واخراج القذارات التي ليست من قبيل
النجاسات الشرعية غير معقول لان المفروض ان المطلق صار علة لحرمة الادخال فيلزمه في متى ما وجد شيء من افراد المطلق شرعيا كان ام
غيره يحكم عليه بحرمة الادخال مضافا الى ان التعدي من الشرك الى غيره من النجاسات المتعدية او غيرها انما هو بعدم القول بالفصل والفصل
موجود لان النهي انما توجه الى المشركين ولم يتوجه الى المسلمين النهي عن ادخالهم وقد افتى الفقهاء رض قاطبة بحرمة دخولهم في المساجد مع
اختلافهم في حرمة ادخال النجاسة الغير المتعدية فيها وقد حكم المنكرون لحرمة ادخال ساير النجاسات فيها بحرمة دخول الكفار فيها فلا يتم
الالحاق بعدم القول بالفصل ومن بعض ما ذكرناه سقط ما قيل من ان تفريع النهي عن دخولهم الى المسجد الحرام دليل على ان المراد بالنجس
المحمول عليهم هو الشرعي لقيام الاجماع على عدم حرمة ادخال غير النجس الشرعي اليه وذلك لان حرمة الدخول فيه عليهم قد يحتمل ان تكون
من جهة خباثتهم الباطنية الموجبة لاسائتهم الادب ببيت الله ومعابد المسلمين ودعوى الاجماع على عدم حرمة ادخال غير النجاسة
الشرعية ممنوع لحرمة ادخال كل ما يوجب انتهاك حرمة المساجد الموجب لانتهاك الحرمة الشرعية كادخال الخيل والبغال والحمير وادخال
شيء كثير من السماد ونحوه مما ليس بنجس شرعيا ولكن ادخاله انتهاك لحرمتها هذا كله مضافا الى انا لو سلمنا ان المراد بالنجس في الاية هو
الشرعي قلنا انها لا تدل على حرمة غير الملوث منه لان الظاهر بل المقطوع ان الخطاب بها ورد مورد الغالب من ان يجوز الدخول لهم
كما كانوا عليه قبل نزول الاية فيستلزم سراية النجاسة الى المسجد قطعا فحصل مما ذكرنا ان العمدة في الحكم بتخصيص الحرمة بالنجاسة
المتعدية هو الاصل والاقتصار فيما خالفه على المتيقن وقد سلك هذا المسلك جماعة منهم صاحب المستند فانه بعد ما استدل على اصل
الحكم بالاجماع المحقق والمحكي في كلام جمع من الاصحاب وبمرسلة الفقيه عن بيت كان حشا زمانا هل يصلح ان يجعل مسجدا فقال اذا نظف
واصلح فلا باس وقال دلت بالمفهوم على ثبوت الباس مع عدم التنظيف ورواية محمد الحلبي المروية في اخر السرائر ان طريقي الى المسجد في زقاق
يبال فيه فربما مررت فيه وليس علي حذاء فيلصق برجلي من نداوته فقال اليس تمشي بعد ذلك في ارض يابسة قال بلى قال لا باس ان
الارض يطهر بعضها بعضا قال دلت بالتقرير على انتفاء الباس الذي هو حقيقة في العذاب مع المشي في الارض اليابسة فبدونه يكون فيه
الموجب للحرمة ثم انه قده بعد ذلك اخذ في البحث عن اختصاص التحريم بالنجاسة المتعدية وعدمه واختار الاول واستدل عليه بالاقتصار في
موضع الخلاف المخالف للاصل على المتيقن وعلله بانك قد عرفت انحصار الدليل في الاجماع وروايتي الفقيه والحلبي واختصاص الاولين
بالملوثة ظاهر واما الثالث فلانه لا يدل الا على عليته المشي في الارض اليابسة لانتفاء الباس مط ولازمها عدم اشتراك مع عدم المشي
وهو يتحقق مع ثبوتها في الجملة كما في حصول نجاسة رطوبة رجل الملوثة للمسجد بتبنيها الا ان الاقتصار على ذكر القولين المذكورين
مبني على العبرة باقوال السابقين والا فقد نشا من الاولى قول ثالث لهما ما يتراءى من صاحب ق من اطلاق القول بجواز تنجيس المسجد
ان كان بالنسبة الى صنف خاص من الموارد وبيان ذلك انه قده ايد عدم تحريم ادخال النجاسة الغير المتعدية بقوله في صحيحة معوية بن عمار
الواردة في المستحاضة وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضات ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء ثم قال وربما لاح منه تحريم
ادخال النجاسة المتعدية حيث خص دخولها المسجد بصورة ما اذا لم يثقب الكرسف وظاهر الاتفاق على تحريم ادخال النجاسة الغير
المتعدية دخالا لا يعرف لهم دليلا سوى الاشارة الا من الرواية المشار اليها الا انه قد روى عمار في الموثق عن الصادق ع ايضا قال سئلته عن الدماميل

يكون

تكون في الرجل فتنجر وهو في الصلوة قال يمسحه ويمسح يده بالحائط او بالارض ولا يقطع الصلوة فان اطلاقها شامل لما لو كانت الصلوة
في المسجد بل هو الغالب وفي العفو عن هذا الدم انما يثبت بالنسبة الى المصلي خاصة كما يأتي ان شاء الله ذكره وبالجملة فاصالة الجواز اقوى دليل في
المقام الى ان يثبت المخرج عنها انتهى ويلوح منه التمسك باصالة الجواز حتى في صورة تعدي النجاسة الى المسجد ثم ذكر صحيحة عمار وذكر
موثقة في مقابلها بعنوان المعارضة ثم جعل اصالة الجواز اقوى دليل في المقام ويحتمل بعيدا ان مراده ان اصالة الجواز اقوى دليل
في محل الخلاف فان كان مراده هو الاحتمال الاول ففيه بعد الاعتراف بانه لا يصح الاشكال في تحقق الاجماع ولا اقل من حصول شبهة
التحريم من اتفاقهم وهو كاف في تقرير وجوب الاجتناب في الشبهة التحريمية فلا وجه للتمسك باصالة الجواز هذا مضافا الى ان دعوى شمول
اطلاق الموثقة لحائط المسجد مما يمكن منعه لان امثال هذا الخطاب المسوق لبيان المخرج عن الاشكال كالخطابات الواردة في مقام
الترخيص او الندب انما تكون ناظرة الى ما هو قابل له وان شئت فاختبر نفسك هل تجد منها الرخصة في ان نقول ان اطلاق الموثقة
يشمل ما لو كان الحائط قد كتب عليه آيات القرآن على وجه لا فرجة بينها او كان يصلي في دار مضيقة وكان الحائط مما يحصل في النقص
بتلويثه او كان يصلي على بساط الغير باذنه ام تجد من نفسك الرخصة في ان استحباب قضاء حوائج المؤمنين لما لو طلب منه مهر ان زنى بها
واجاب في المستند عن التمسك بالموثقة المذكورة بان انجرار الدم ميلا لا يستلزم وجود الدم بل الغالب العدم مع انه لو سلم لدل
على جواز التلويث وهو مخالف للاجماع انتهى وما ذكره بعد التنزل والتسليم وجيه لكن ما ذكره اولا لا وجه له لانه اذا لم يكن فيه دم لم
يكن للامر بمسحه بالحائط والنهي عن قطع الصلوة وجه لان هذا الخطاب انما يصح اذا كان المكلف يجب عليه ازالته لاجل الصلوة
لو كان خارجا عنها ثانيها ما استوجهه في الجواهر حيث قال بعد نقل القول باطلاق حرمة ادخال النجاسة اولا ونقل القول باختصاصها
بالمتعدية ثانيا فالانصاف انه لا ريب ان الاول احوط ان لم يكن اولى خصوصا فيما يظهر منه انتهاك الحرمة ومنافاة التعظيم كوضع العذرات
الكثيرة فيها ونحوها بل لو قيل بدوران الحرمة على التعدية وعلى هتك الحرمة كان متجها ان لم يكن خرقا للاجماع ولعله ليس
كذلك بل لعله مذهب الطباطبائي ره في منظومته انتهى ولا يخفى عليك ان انتهاك حرمة المسجد او غيره من شعائر الله عنوان مستقل
لا دخل له بمسئلة ادخال النجاسة والنسبة بينهما عموم من وجه فضم ذلك العنوان الى هذه المسئلة مما لا وجه له واما نسبته الى المنظومة فلم
نقف فيها على ما يشهد بصحتها اذ لم نجد فيها الا قوله ره ولا تجز ادخال ما تعدى من النجاسات ولا تعدي وظاهره انه لا يعدي
الحكم المذكور الذي هو عدم الجواز الى ادخال النجاسات المتعدية ثالثها ما حكاه في المستند عن بعض فضلاء معاصريه من حرمة ادخال المتعدية والتفصيل
في غير المتعدية بين ما لو كان مماسا للمسجد وبين ما لم يكن مماسا فالحكم بالحرمة في الاول دون الثاني نظرا الى صدق القرب وعدم صدقه في التجنيب
مع المماسة على خلاف صدقه مع عدم المماسة ولا يخفى ضعفه لان القرب لم يرد به معناه الحقيقي والا كان من المحرم الدنو من باب المسجد من
خارجه بدون دخول فيه وليس كذلك بل قد استعمل على سبيل استعمال الكنايات المتعارفة ومن المعلوم عدم تفرقة اهل التعارف
في صدقه ما هو متعارف عندهم بين المماسة وعدمها وقس عليه الحال في التجنيب فانه مقابله في المفهوم وموافقه في كونه مستعملا على سبيل
الكناية المتعارفة الثاني انه قال في الجواهر انه بناء على الاول يعني القول بحرمة ادخال النجاسة مطلقا لا فرق بين المفروشة وغيرها بل ولا
بين ارض المسجد وفراشه وفضائه كالنجاسة على بدن الداخل او ثوبه مثلا لظاهر الادلة السابقة ولا بين عين النجاسة والمتنجس بها كما هو ظاهر
او صريح معقد الاجماع جنائز السرائر والظاهر من المصرح به فرائده عليه وتسليمه بل لعل المراد من النجاسة في النص والفتوى ما يشمل المتنجس كما هو
ظاهر المتن او صريح جماعة كثيرة ممن عبر كعبارته من تساويه بين الصلوة والمساجد بل لا احد لاحتمال الفرق في سائر كلمات الاصحاب ولعله
لظهور انتقال حكم النجس الى ما ينجس به انتهى واشار بتصريح السرائر الى ما حكيناه عن المعتبر في صدر المسئلة مما قاله في رد ابن ادريس وما
عدا الوجه الاول من وجوه نفي الفرق جار على القول الثاني ايضا وقال بعض المحققين ره ان الظاهر ان المسجد يصدق على ارضه وفضائه وسطحه
وجدرانه ظاهرها وباطنها وان كان ظاهر تحريم ادخال النجاسة عدم تحريم تلويث ظواهر جدرانها من الخارج الا ان معاقد الاجماعات
تشملها واشار بذلك الى الاجماعات المدعاة على وجوب تجنيب المساجد النجاسة ثم قال ويلحق به فرشه كالبواري وكذا الامر المخصوصة
وعلله بانه المتبادر من تجنيب المساجد النجاسة كما ان تجنيب الانسان نفسه عنها يشمل تجنيب ثيابه وما يلازمه غالبا او دائما انتهى وياتي تتميم
المقال في المقام الثاني من غاية لعله تغيير عبارة ثم عن قريب المقام الثاني في وجوب ازالة النجاسة عن المسجد قال العلامة الطباطبائي ره
فان تصب نجاسة فقد لزم تطهيره فورا بلا خلف علم وحكى جماعة من اصحابنا عليه الاجماع واستدل عليه بوجوه الاول الاجماع المدعى

في بيان وجوب ازالة النجاسة عن المسجد

على تجنيب النجاسات المسجد في القدر المتيقن منه وازالتها عنه بل قد نقل الاجماع على خصوص وجوب الازالة الثاني قوله تعالى ان طهرا بيتي للطائفين
وقد عرفت الحال فيه الثالث قوله جنبوا مساجدكم النجاسة بناء على ان المراد بالمساجد مطلقا مساجد المسلمين لا مواضع جباههم وقد
عرفت قيام الاحتمالين الرابع ما ذكره المحقق الاردبيلي رحمه من الاولوية فانه رحمه قال واذا ثبت وجوب الازالة للدخول يجب
الازالة عن اجزاء المسجد بالطريق الاولى وهذا غير صاف لما قلناه في اول المقام الاول لانه قد تقدم هناك سواء حرمة الادخال لا تستلزم
حرمة الابقاء وهذا غير ما تضمنه كلام المحقق المذكور رحمه كالازاحة ما ذكره صاحب الجواهر رحمه بعد الفراغ عن البحث عن حرمة الادخال
بقوله رحمه ومن ذلك كله يعلم وجوب ازالة النجاسة عن المسجد لو كانت مما علم حرمة ادخالها من غير فرق بين ما ذكرنا من ارض المسجد
وفرشه وفضائه وغيرها كما انه معتبر في حرمة الادخال انتهى وذلك لان ما ذكرناه هناك انما كان مبنيا على ملاحظة مفهوم الادخال
الذي هو فعل المكلف فيمكن ان يكون حراما نظرا الى ايذاء الغير فانه حرام وحصول النجاسة في المسجد ليس من فعل المكلف فازالتها نظير رفع
اذية الغير عن شخص ثالث وما ذكره رحمه كانه مبني على الملازمة الثابتة من الشرع عند فقهائنا رضوان الله عليهم الخامس ان ترك الازالة فيه ترك التعظيم
الواجب وفيه ما عرفت من عدم وجوبه مضافا الى ان تركها غير مسلم لمنافاته التعظيم في كثير من الموارد كما في قطرة من البول ونحوه
تنبيهات الاول انه قال المحقق الاردبيلي رحمه واذا ثبت وجوب الازالة للدخول يجب الازالة عن اجزاء المسجد فالوا عن فرشه و
الاترابية وذلك غير ظاهر على القول بجواز ادخال النجاسة مع عدم التعدي اذ ما نجد فرقا بين بدن الانسان وثوبه المرمي فيه وغيره
الا ان يكون الاجماع ونحوه ويحتمل كون ذلك لان ما وفرشه الدليس بدليل على ما اظن فتد واما خارج الحائط فالظاهر عدم كون حكمه
حكمه وكذا السقف الا ان يكون الهواء ايضا مسجدا وح لا يكون داخلا في المسجد انتهى وقال في المستند ثم ما يجب ازالته هل يختص
وجوبها بارض المسجد او يسري الى جداره وسقفه ايضا مقتضى الاية والرواية النبوية السراية اليهما ايضا بسطحيهما الداخل والخارج وكذا
سائر اجزاء المسجد وفرشه والالات الداخلة فيه ولكن قد عرفت عدم تمامية دلالتهما واما ما تمت دلالته من الاجماع والروايتين فلا
يقتضي السراية الى شيء مما ذكر والاصل دليل قوي يقتضي العكس بل الثابت من الثلاثة ليس الا وجوب ازالة الملوثة واما غيرها او لو كان
واقعا على ارض المسجد مما سالها كالعذرة اليابسة ففيه اشكال والاحتياط لا يترك سيما في مظان الاجماع كتلويث السطح الداخل انتهى واقول
ينبغي ملاحظة الحكم بالنظر الى القولين المذكورين اولا من تعميم النجاسة بالنسبة الى الملوثة وغيرها وعدمه اما على الاول كما هو مذهب
صاحب الجواهر رحمه فالوجه ما حكيناه في المقام السابق عنه في التعميم بالنسبة الى ما فصلنا ذكره هناك الا بالنسبة الى الفضاء فان
الظاهر انه اراد به صحن المسجد وصدق اسم المسجد عليه يعني كونه من اجزائه ممنوع اذ المتعارف في زماننا ان من يبني مسجدا يسقف بعضه او
اكثره ويجعله مصلى ومعبدا ويبقي شيئا منه مكشوفا نظير صحن الدار وليس المقصود منه كونه معبدا وانما المقصود منه حسن وضع المسجد او
امور اخر وكانه رحمه يشير اليه لا نقول بما ذكره من ملاحظة صحن الدار فرقا انه ليس جزء منها فجعل صحن المسجد مثله والظاهر قيام
الفرق بينهما فان الدار اسم المجموع بخلاف المسجد فانه ان اطلق على المجموع المركب من القسمين لم يكن الا مبنيا على التسامح واما على
الثاني كما هو مذهب المحقق الاردبيلي رحمه وصاحب المستند رحمه من تخصيص النجاسة بالملوثة فما ذكره صاحب المستند من
تخصيص الحكم بارض المسجد وعدم سرايته الى شيء من سائر اجزاء المسجد وفرشه والالات [illegible] فانه ان كان مراده بالاخيرة الالات المتصلة كا
لابواب والشبابيك والاوتاد والحلق التي تنصب في الجدار او السقف ليعلق بها القناديل ففيه احتمال التحقيق كما لا يخفى نعم الامر في
الالات المنفصلة كالسلم المتخذ من الخشب الموضوع في المسجد للصعود على السطح ونحو ذلك كما هو الظاهر ليس الا على ما حكم به واما ما ذكره
المحقق الاردبيلي رحمه في جميع ما ذكره حتى الا ما ذكره من عدم دخول السقف اذ المسجد اسم للبيت المخصوص فالسقف والجدران كلها
داخلة في مسماه بمعنى كونها اجزائه وكانه اعتمد فيما ذكره على انه لم يعتبر في اتخاذ المسجد شرعا اشتماله على السقف ولهذا ورد النص
والفتوى باستحباب اتخاذ المساجد مكشوفة غير مسقفة ولكن يرد عليه ان حال السقف ليس الا كحال الابواب والاخشاب المثبتة التي
هي في حال وجودها اجزاء وفي حال انفصالها ليست اجزاء فلا يلزم سلب الاسم من جهته واما ظاهر الحائط من الخارج فالوجه ما ذكره من عدم
تلويثه لعدم انصراف لفظ المسجد اليه خلافا لما عرفته من بعض المحققين رحمه في المقام السابق وكانه نظر الى ان المسجد اسم للمجموع وربما
يشهد له بعض الاستعمالات كما لو قيل لا يجوز بيع المسجد وفيه انه قد تقرر في محله ان الانصراف كما ينشأ من غلبة الاستعمال كذلك ينشأ ايضا
من ملاحظة خصوص التركيب كما لو قال الرجل في الارض بتحبيس داره فان قلت كيف ارتضيت مقالة المحقق الاردبيلي رحمه وقد اشار بعض

المحقق

المحققين فيما سكت عنه في المقام الثاني الخلاف في ذلك في الآلات المسجد المخصوصة معللا بان المتبادر من تجنيب المساجد النجاسة ازالتها ايضا
اياها كما ان تجنيب الاشياء نفسه عنها يحمل تجنيبها بما يرد عليها الامر غالبا او دائما قلت لم يعلم ملازمة الفرش والآلات الموجودة في زماننا
هذا المساجد في زمان صدور الاخبار كما يشهد به ما وصل الينا من احوال المساجد القديمة كالمسجد الحرام ومسجد النبي صلى الله عليه وآله ومسجد الكوفة
ومسجد قبا وامثال ذلك ومجرد طرو الشك يكفي في عدم العدول عن مقتضى اصالة الحقيقة الثاني ان وجوب الازالة كفائي ونقل عليه
في ك قطع الاصحاب كثرة وتوقف هو ره بعد نقله ونفى عنه الخلاف في الجواهر ثم قال بل لعله اجماعي كما حكاه بعضهم انتهى وفي
المستند ان مقتضى لو تلوث المسجد او دخلت النجاسة فيه وجب ازالتها فيجب كفاية لا عينا للاصل والاجماع انتهى وحكى في ك عن الشهيد
انه في الذكرى ولو ادخلها مكلف تعين عليه الاخراج ثم قال فظاهره عدم مخاطبة غيره بالازالة وهو محتمل انتهى ثم ان حجتهم
على كون الوجوب على سبيل الكفاية وجوه الاول الاصل كما عرفت عن المستند الظاهر ان المراد به اصالة البراءة من التعين عليه لاستتباع العقاب
في تركه على كل مكلف بخصوصه مع الشك فيه فينفى باصل البراءة الثاني الاجماع كما عرفته عنه ايضا الثالث عموم الخطاب والمراد به مثل قوله ع
جنبوا مساجدكم النجاسة على تقدير تمامية دلالته ولكن لا يخفى عليك ان هذا المقدار غير واف باتمام المطلوب ولهذا قال صاحب الجواهر ره
في مقام الاستدلال فالقطع لتوجه الخطاب الى الجميع مع القطع بعدم ارادة الوجوب العيني وتعين بعض لا دليل عليه وبعض غير معين جائز
فليس الا الكفائي فلا يتعين حينئذ وجوب الاخراج على المدخل مثلا كما نص عليه في الروض وغيره وان كان قد يقوى باكديته في حقه فما في الذكرى من
تعينه عليه واحتمله في ك لا يخلو من نظر والا لسقط بموته وفقده او امتناعه اذ دعوى تجدد الوجوب حينئذ لا دليل عليه انتهى وتصدى بعض المحققين ره
لتوجيه مقالة الذكرى بانه لعل المراد ان فعل الغير مسقط لا بدل ولعله لاستصحاب الحرمة بالنسبة اليه فكما يحرم عليه الاحداث يحرم عليه
الابقاء بناء على ما عرفت من ان مناط الحرمة هو الوجود المشترك بين الحدوث والبقاء ولكن هذا لا ينافي الوجوب الكفائي بالنسبة الى من عداه
فكما انه يعاقب على الوجود الاول يعاقب على الوجود الثاني فلو ترك الكل عوقبوا الجميع فيعاقب هذا على ترك الواجب العيني ومن عداه على ترك
الكفائي ولو فعله هذا سقط عن الباقين من باب الاتيان بالواجب الكفائي وكذلك العكس لو فعل الباقون سقط عنه من باب السقوط
لا البدلية ووجوبه الكفائي ثابت على تقدير تركه من تعين عليه نظير وجوب انفاق الولد الفقير عينا على والده وكفاية على ساير
الناس ثم قال ولكن التحقيق عدم امكان ذلك بالنسبة الى العنوان الواحد المستفاد وجوبه من دليل واحد فان المفروض ان الازالة
الواجبة على من ادخل النجاسة واجبة بنفس ادلة وجوب التجنب الشامل لجميع المكلفين انتهى الثالث ان وجوب الازالة فوري بلا خلاف كما في
الجواهر ثم قال بل لعله اجماعي كما حكاه بعضهم صريحا انتهى وفي ك قد قطع الاصحاب بوجوب ازالة النجاسة عن المساجد على الفور
كفاية ثم انه ره توقف فيه فقال بعد حكاية القول بتعينها على من ادخل النجاسة في المسجد عن الذكرى كما تقدم في التنبيه السابق ما نصه
ولو صلى مع ضيق الوقت صحت صلوته قطعا ولو صلى مع السعة ففيه قولان مبنيان على ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده ام لا
وعلى هذا المنوال نسج جماعة من الفقهاء الا ان جماعة من اواخر الفقهاء والاصوليين انكروا هذا البناء ووقع منهم في المقام وجوه
ومسالك مختلفة فمنهم صاحب المستند ره حيث قال ما يقتضي عدم ابتناء صحة الصلوة على منع اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده لانه قال
بعد استظهار الاتفاق على ان وجوب الازالة فوري ولكن القدر الثابت من الاجماع الفورية العرفية ولا يبطل واجب موسع ومضيق
لو فعله قبل الازالة ولو قلنا باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده بل لم يثبت الاجماع على الوجوب الفوري حين دخول وقت واجب موسع او
مستحب كذلك فلا يحكم ببطلانه اذا فعله على القول بالاقتضاء المذكور ايضا ولا يختص ذلك بما اذا كان دليل وجوب الازالة الاجماع بل
كذا لو كان دليله الاية والاخبار لاستناد الفورية معهما الى الاجماع لعدم دلالة الامر بنفسه على الفور بل وكذا لو قلنا بدلالته على
الفورية لحصول التعارض بين دليل وجوب الازالة المستلزم للنهي عن غيرها وبين دليل تلك العبادة بالعموم من وجه ولو فقد المرجح يحكم بالتخيير
المستلزم للصحة نعم لو ثبت الاجماع على الفورية مطلقا لبطلت العبادة على القول بالاقتضاء المتقدم ولكن من اين يثبت ذلك نعم لو
ارتكب مباحا يكون عليه حراما وظهر مما ذكرنا ما في كلام جماعة من اصحابنا المتأخرين حيث اختلفوا بعد حكمهم بوجوب الازالة في بطلان
العبادة الموسعة المزاحمة للازالة وصحتها وظهر من الاكثر الاول ولو وقعت العبادة خارج المسجد وصرح جماعة بالثاني وبنوا ذلك
على ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا فمن اختار الاول قال بالبطلان ومن قال بالثاني قال بالصحة انتهى واورد عليه
بعض المحققين ره بان منع الاجماع على الفورية في مقام اشتغال الذمة بواجب موسع ان كان من جهة مجرد اشتغال الذمة فلا تعارض

بينهما الا ان دليل واجب الموسع كدليل اباحة الشيء انما يفيد جواز فعله من حيث هو فلا ينافيه عروض الحرمة من جهة منافاته لواجب
مضيق ولذا لا يعارض ما يدل على فورية الواجبات على القول باقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد الخاص بادلة اباحة المباحات وان كان
المنع من جهة خصوصية اخرى غير اشتغال الذمة ومنع الفورية كما يشهد به اطلاقات كلمات المجمعين ونقلة الاجماع ثم قال ومما
ذكرنا يظهر فساد التعارض بين ما دل على فورية الوجوب وما دل على عموم الوجوب لجميع ازمنة الواجب الموسع كفساد اخذه بينه وبين
ادلة اباحة الضد في غير العبادات مع ان التعارض لا يجدي في المقام بعد استفادة الفورية من مساق الوجوب لان الغاء الفورية
يكون كالغاء القيد من المقيد والغاء اصل الوجوب خلاف الاجماع هذا مع ان ما ذكره من التخيير المقتضي للصحة فاسد لان المدار
في العموم من وجه على التوقف في مادة الاجتماع من الرجوع الى الاصول والاصل هنا فساد الواجب الموسع للشك في تعلق الامر
به ولما الان الذي هي اباحته قطعا لعدم فورية الضد الموسع مع ان صحتها لا تتوقف على اباحتها مع انا لو سلمنا التخيير فهو لا يقتضي
الصحة لان الغرض التخيير بين البناء على فورية وجوب الاول الذي حتى يحكم بالفساد وبين البناء على وجوب الواجب الموسع وعدم فورية
الاول الذي حتى يحكم بالصحة فلا بد من اختيار المجتهد او المقلد لاحدهما وليس هذا من باب التخيير بين فعل الاول وفعل الصلوة
حتى تصح الصلوة انتهى ومنهم شريف العلماء ره على ما نقل الينا من مجلس بحثه وحرره بعض من علمائنا ان شانه الاقتصار
على ما سمعه من لسانه قال ره في المقدمة السادسة من مقدمات مبحث اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده بعد الحكم بظهور الثمرة
في الحكم التكليفي بمعنى انا ان قلنا باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده فالاتي بالضد اثم عبادة كان او معاملة وان قلنا بعدم
الامر بالضد فلا اثم وعلى غيرها من الاقوال فيه الثواب ما لفظه وقد يقال بوجود الثمرة في الحكم الوضعي ايضا وهو صحة الصلوة ان
قلنا بان الامر لا يقتضي النهي عن ضده ولا عدم الامر به وفسادها ان قلنا باقتضائه عدم الامر او باقتضاء النهي مع دلالة النهي
على الفساد ثم قال وغير ان قوله ان قلنا بان الامر يقتضي عدم الامر بالضد او النهي الخ كانت الصلوة باطلة باطلاقه ممنوع لان
الامر بالضد الموسع والامر بالمضيق اما كلاهما قطعيان لنا بان يدل الاجماع مثلا على ان الصلوة مامور بها حتى عند وجود الامر
بالمضيق والاجماع اجر على ان المضيق مامور به في ضمن الامر بالموسع واما كلاهما ظنيان واما ان يكون الامر بالموسع حين الامر
بالمضيق قطعيا ونفس الامر بالمضيق ح ظنيا واما ان يكون عكس ذلك اما الصورة الاولى فهي غير معقولة على مذهب [illegible]
بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده لانه يقول بانه يمتنع عقلا اجتماع الامر بالموسع وبالمضيق في زمان واحد فعند الاجتماع
لا بد من ارتفاع الاخر واما الصورة الثانية فلا يجري الثمرة المذكورة فيها اذ غاية ما ثبت من امتناع اجتماعهما عقلا هو لزوم
صرف احد الامرين عن ظاهره والاخذ بالاخر الا ان يقال ان الموسع غير مطلوب في زمان المضيق او يقال ان الامر بالمضيق ح امر
ندبي او غير فوري في تلك الحالة اي حالة وجود الامر بالموسع ولا دليل على تعيين صرف الموسع عن ظاهره فلا بد من الرجوع الى
المرجحات الخارجية والا فالتوقف ان لم يرجح الخارجي قد يقتضي طرح الموسع وقد يقتضي طرح المضيق واما الصورة الثالثة فلا
يجري الثمرة فيها ايضا اذ بعد لزوم التاويل في احد الامرين لا ريب ان التاويل في الظني اولى فيطرح الامر بالمضيق بحمله على
الندب او على عدم الفور ويحكم بصحة الموسع واما الصورة الرابعة فالثمرة فيها جارية لا من جهة مجرد كون الامر بالشيء يقتضي عدم
الامر بضده بل من جهة انه بعد لزوم صرف احد الامرين عن ظاهره بحكم العقل بامتناع الاجتماع لا بد من طرح الظني وهو الموسع و
الاخذ فيكون الصلوة ح فاسدة فان قلت في الصورة الثانية يحكم بفساد الموسع اذا لم يكن مرجح لاحد الطرفين اذ بعد التوقف يرجع الى
الاصل وهو عدم صحة الصلوة فيتم الثمرة ح قلنا ذلك مسلم ان سلمنا بعد التعارض بقاء الامر بالضد الاخر وشك في الفورية لكن
نقول بعد التوقف يحتمل ارتفاع الامرين معا فلا يتم المطلوب فتامل انتهى وانت خبير بما فيه لان محط نظر المتنازعين في تلك
المسئلة هو ان الشارع اذا امر بشيء على وجه الفور قطعا بحيث يكون سنده ودلالته قطعيين وامر بضده قطعا لكن على وجه التوسعة
الشاملة بمقتضى ظاهر لفظه لزمان المضيق او على وجه الاطلاق فهل يقتضي ذلك الامر بالمضيق النهي عن ذلك الفرد المقارن لزمان
وجوب الاول او عدم الامر به اما من باب العينية او الالتزام اللفظي او العقلي على اختلاف الاراء ام لا يقتضي شيئا منهما فيجوز الامر
بالموسع بحيث يشمل زمان المضيق ولا يكون ذلك الفرد من الموسع المقارن لزمان المضيق من قبيل ما نهي عنه ولا من قبيل ما ارتفع الامر
عنه فيصح الاتيان به في ذلك الزمان عند المجوز ولو كان عبادة وليس محط بحثهم هنا حيثية كون الاوامر ظنيات وظاهريات او غيرها

حتى يتم مورد البحث الى الاقسام المذكورة ويدل على ما ذكرناه ان لفظ الامر عبارة عما هو الواقع والمظنون كالامر بالشئ ليس امرا بغيره
عنوانهم وهو ان الامر بالشئ هل يقتضي النهي عن ضده دليلا على ان المبحوث عنه هو الامر الواقعي وهو المقطوع به فالاقسام المذكورة
مما لا دخل لها بما هو محط انظارهم ومنهم كاشف الغطاء قدس الله سره ومحصل ما يستفاد منه هو ان الامر بالمضيق يقتضي
الاتيان به والنهي عن الموسع ومقتضاه حرمة الموسع وفساده ان كان عبادة الا انه لا مانع من كون الامر بالموسع مترتبا على
مخالفة الامر بالمضيق بان يكون الموسع واجبا مشروطا بترك المضيق فيصح الاتيان بالموسع لذلك ومثله الكلام في المضيقين
فيجوز ان يكون احدهما اهم والآخر غير اهم ويكون مطلوبية الاتيان بالثاني مترتبة على تركها الاول فالترتب يتصور بين الموسع والمضيق
سواء كانا واجبين او مندوبين او مختلفين وبين الواجبين المضيقين احدهما اهم والآخر بخلافه ومع عدم الاهمية يتخير المكلف
في ترجيح ما شاء منهما وقد اقتفى على ذلك جماعة ممن اقتبس من انواره وسبقه الى ذلك الفاضل النوري ره قال في مقدمات كشف الغطاء
واما الاضداد الخاصة الموجودية الصرفة فالامر باحدها قاض بالنهي عن ضده قضاء لفظيا على النحو المقدم وقد يفهم بعض الاضداد
الخاصة بخصوصها لشدة المعاندة والمضادة انما النهي عن الضد امر بترك المتوقف فعل الواجب عليه فيكون النهي اذن واجبا الى بيان
التوقف وحرمة الموقوف لا تسري الى الموقوف عليه ولو توصل بالسلم الحرام او الراحلة الحرام ونحوها بعد شغل الذمة الى
الغايات لم ينافِ صحتها فتعلق الامر بالضدين ابتداء غير ممكن للزوم التكليف بالمحال ولو في فرد من الموسع في وقت المضيق
الذي لم يقم فيه دليل التخصيص صح اما ما قام فيه بدليل كرمضان الصوم ووقت الفرائض اليومية مع الضيق لغيرها من الصلوة على
الاقوى بطل ولو تضيقا معا بالعارض تخير بالمساواة وقدم الراجح مع الترجيح بحقية المخلوق او شدة الطلب ويرجع الاول
الى الثاني لان انحصار المقدمة في الحرام بعد شغل الذمة لا ينافي الصحة وان استلزم المعصية واي مانع من ان يقول الامر المطاع
لمأموره اذا عزمت على معصيتي في ترك كذا فافعل كذا كما هو اقوى الوجوه في حكم جاهل الجهر والاخفات والقصر والاتمام
فاستفادته من مقتضى الخطاب لا من دخوله تحت الخطاب والقول بالاقتضاء وعدم الفساد اقرب الى الصواب والسداد ومن تتبع الآثار
وامعن النظر في السيرة المستمرة من زمن النبي المختار والائمة الاطهار بل من زمن آدم الى هذه الايام علم ان القول بالفساد ظاهر
الفساد كيف لا ولو بني على ذلك لفسدت عبادات اكثر العباد لاشتغال [illegible] من حقوق غرمائهم [illegible] او دين وحق جناية
او عبادة تحمل او واجبة لبعض الاسباب الاخر الى غير ذلك ولزم الاتمام على اكثر المسافرين لعدم خلوهم عن بعض ما تقدم او وجوب
التعلم ونحو ذلك مع الخلو عن التعرض لمثل ذلك في الكتاب وكلام النبي والائمة واكثر الاصحاب مع انه لو كان لاقتضى على نقله فلم
يحصل التواتر في مثله وخلو المواعظ والخطب منه شاهد على ثبوت هذا المطلب او قيل بالفرق بين ما يكون باعثا على الترك
وغيره وبعض الفساد بالقسم الاول لم يكن بعيدا والاقوى ما تقدم انتهى فهو قد التزم باقتضاء الامر بالشئ النهي عن ضده لكن
تفصى عن اقتضاء النهي للفساد بما افاده من قاعدة الترتب ومحصلها الالتزام بخطابين احدهما مضيق مطلق والآخر موسع مشروط
بعدم ارادة المضيق ومخالفة الامر المتعلق به وقد اتقن القاعدة المذكورة اولا بامكان مؤديها بحسب العرف والعادة واليه
اشار بقوله واي مانع من ان يقول الامر المطاع لمأموره اذا عزمت على معصيتي في ترك كذا فافعل كذا وثانيا بدلالة الخطاب لا من
دخوله تحت الخطاب ومحصله ان مؤدى القاعدة يستفاد من ضم خطاب المضيق بخطاب الموسع فان ذلك يقتضي بحكم العقل تقييد خطاب
الموسع بالنسبة الى زمان المضيق بخطاب الموسع فان ذلك يقتضي بحكم العقل تقييد خطاب الموسع بالنسبة الى زمان المضيق على وجه
الترتب بمعنى ان الواجب في زمان المضيق اولا وبالذات هو المضيق ولكن على تقدير مخالفته يجب الموسع فان اتى بالمضيق في ذلك
الوقت فلا عقاب بل هو ممتثل ومثاب وان تركه واتى بالموسع كان هناك عقاب واحد على ترك المضيق وكان ممتثلا لامر الموسع و
ان تركهما جميعا فهناك عقابان وان شئت قلت ان ذلك هو القدر المتيقن من تقييد امر الموسع فان تقييده بغير زمان الازالة مطلقا
مستلزم لزيادة التخصيص والعقل بعد ملاحظة الخطابين يحكم بالقدر المذكور من التخصيص الذي محصله هو عدم الاتيان بالصلوة في
زمان الازالة في حال ارادة الازالة وهذا الذي ذكرناه انما هو لازم الخطابين بحكم العقل وليس مدلول الخطاب على وجه المطابقة
او التضمن وثالثا بدعوى السيرة على صحة العبادة لا بامر مطلوب من جهة كونه محكوما به مما قد ثبت في الشرع لانه مجرد دعوى وربما يؤيد
عدم بطلان الموسع مع وجوب الامر بالمضيق بان ترتيب مناسك يوم النحر اعني الرمي ثم الذبح ثم الحلق واجب عند الشيخ ره والاستبصار

وعند المصنف ره واكثر المتأخرين معانهم يقولون بانه لو عكس اثم ولا اعادة قال فيما حكي عن روض الجنان لا يقال وجوب الازالة
على الفور ينافي وجوب الصلوة مع سعة الوقت لان الوجوبين اذا اجتمعا في وقت واحد مع بقاء الفورية في وجوب الازالة لزم
التكليف بما لا يطاق او الاخراج الواجب الفوري عن كونه واجبا فوريا لانا نقول لا منافاة بين وجوب تقديم بعض الواجبات
على بعض وكونه غير شرط في الصحة كما في مناسك منى يوم النحر فان الترتيب فيها واجب لا شرط ولو خالف جاز ولا امتناع في ان
يقول الشارع وجب عليك كل من الامرين مع تضيق احدهما او بقاء وجوب الآخر وانك ان قدمت المضيق امتثلت وسلمت من الاثم
وان قدمت الموسع امتثلت واثمت في المخالفة في التقديم فلزوم تكليف ما لا يطاق على هذا التقدير ممنوع ومثله القول في الجمع
بين الصلوة في الوقت الموسع ووفاء الدين ونحو ذلك انتهى واورد عليه بان مقتضى قاعدة ترتب حكم على مخالفة امر متقدم عليه
بحسب الوجود ما دام ان كان مما هو ممكن بل واقع كترتب الامر بالكفارة على مخالفة الامر بصيام شهر رمضان وترتب الضمان على مخالفة النهي
التصرف في مال الغير بل هو واقع في مطلق التسبيبات كتسبب الكفارة في قتل الخطأ وامثاله الا ان امتثال الامر بالموسع بمخالفة الامر
بالمضيق مما لا يعقل لانه ان كان الامر منوطا بارادة المخالفة فلا ريب ان الامر لا يرتفع بارادة المخالفة ضرورة ان ارتفاعه
منحصر في ثلثة احدها الامتثال واطاعة الامر على ما هو عليه وثانيها العصيان والمخالفة بحيث لا يبقى وقت يجزي الاتيان بالمأمور
به فيه وثالثها تبدل الموضوع بان يصير القادر غير قادر على الاتيان بالمأمور به على وجهه بموت او غيره وليس ارادة المخالفة
شيئا منها وكيف يمكن ارتفاع الخطاب بارادة مخالفته وهو مستلزم لارتفاع جميع الخطابات التي لم يرد المخاطب اطاعتها بمجرد العزم
على المخالفة ولو في حال السفر ونحو ذلك لا يلتزم به احد مع عدم ارتفاع الامر بالمضيق والاثم لو صدر الامر بالموسع وعدم الاثم لزم الامر
بالمتضادين في زمان واحد وان لم يصدر الامر به لزم صحة العبادة بغير امر وكلاهما واضح الفساد وان كان منوطا بتحقق نفس المخالفة
والعصيان فلا ريب ان المخالفة لا تتحقق ما لم يشرع في الموسع وعدم الاثم فلا يتحقق الامر بالموسع وعدم الاثم قبل تحقق شرطهما الذي
هو مخالفة الامر بالمضيق والاثم فمن وجب عليه الازالة فورا لا يتحقق في حقه الامر بالصلوة الا بعد تحقق مخالفة الامر بالازالة ومخالفته
لا تتحقق الا بالشروع في الصلوة فحينئذ فالمكلف بالازالة عند تلفظه بهمزة تكبيرة الاحرام غير مأمور بالصلوة والازالة خلاف المفروض
وان شئت قلت هو في حال تلفظه بالهمزة ان كان مأمورا بالصلوة لزم الامر بالمتضادين لان امر الازالة لم يرتفع بعد لكون ارتفاعه منوطا
بتحقق المخالفة ولم يتحقق بعد وان لم يكن مأمورا بالصلوة لزم تحقق العبادة بغير امر واللازم بقسميه باطل ويمكن دفعه بان نقول انا نختار
الشق الاول وهو كون الامر بالموسع وعدم الاثم منوطا بارادة مخالفة الامر بالمضيق والاثم كما ينبئ قوله ره ولا مانع من ان يقول الامر للمطاع
المأمور ان عزمت على معصيتي في فعل كذا فافعل كذا حيث جعل الشرط العزم على المعصية لا نفس المعصية ونحن نقول ان مقتضى القاعدة
هو عدم ارتفاع الامر الا بشيء من الامور الثلثة المذكورة الا ان مقصد كاشف الغطاء ره بعد ورود دعوى استفادة ذلك من الخطاب كما
ينبئ عنه قوله وهذا من مقتضى الخطاب لا من دخول تحت الخطاب ويوافقه قول صاحب الجواهر ره وما ذكرناه هو مقتضى اطلاق الامرين بعد
ملاحظة التقييد الثابت بحكم العقل الى آخره فانهم يدعون ان خطاب الشرع يدل على كون العزم على المعصية شرطا في الامر بالموسع فيتحقق
بتحقق شرطه وحيث كان الامر بالمتضادين مما هو قبيح بالضرورة يصير الامر بالموسع كاشفا عن ارتفاع الامر المضيق فارتفاع الامر بارادة
المخالفة من خواص هذا المقام الذي جعلت الارادة فيه شرطا للامر الا ان يقع في لزوم الايراد عليه بان المراد ببقاء الامر والخطاب هو
بقاء الاثر الحاصل منهما وهو ان المكلف يجب ان يفعله ومن البين انه لا مجال لدعوى ارتفاع هذا المعنى عن الازالة بمجرد العزم على
تركها ومع بقاء الامر بها ان جاء الامر بالصلوة لزم الامر بالمتضادين في زمان واحد والا لزم الشروع في الصلوة بغير امر ومعلوم
انه لا مجال لصحة العبادة بغير امر ومنهم الفاضل القمي ره تبعا للسيد صدر الدين ره فانه بعد نفي دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده
قال نعم يدل عليه دلالة تبعية من قبيل دلالة الاشارة ولكن ذلك ليس مما يثمر فيما نحن فيه فان ترك الضد من مقدمات المأمور به
ووجوبه كوجوبها تبعي والوجوب التبعي لا يفيد الا ان ترك الضد مطلوب للامر تبعا بمعنى ان المقصود بالذات هو الاتيان بالمأمور به
وطلب ترك الضد انما هو لاجل الوصول اليه فلا يثبت بذلك عقاب على ترك الترك بمعنى فعل الضد فلا يثبت فساده كما مر الاشارة
اليه وحاصل الفرق بين النهي الاصلي والتبعي في اقتضاء الفساد وترتب العقاب فالاول لهما يقتضيه دون الثاني والسر في ذلك ان النهي
التبعي منتزع من النهي المتعلق بمتبوعه فالنهي عن الصلوة منتزع من وجوب الازالة الموجب لتركها وليس اصليا حتى يفيد مبغوضيتها للمولى

للفرد

للفساد والشيء المنتزع عبارة عن المنتزع منه فالصلوة بنفسها ليست مبغوضة وانما المبغوض هو ترك الازالة المقارن به واتصافها
بالمبغوضية من جهة صفتها وهي ترك الازالة فهذه المبغوضية نظير الكرم الذي هو صفة لابن زيد وقد اجري عليه فقيل زيد كريم
الاب وحيث لم يثبت للصلوة صفة المبغوضية فلا يثبت لها الفساد ومجرد وجوب الازالة وحرمة تركها لا يفيد تحريم الصلوة ما لم
يتعلق بها نهي بخصوصه وذلك مما لم يتحقق بل المحقق خلافه لكون الصلوة في نفسها مامورا بها وعلى هذا ينتفي الثمرة التي هي فساد الضد
الموسع لكون النهي عنه تبعيا مستفادا من الامر بالمضيق واورد عليه اولا بان النهي يقتضي كون متعلقه مبغوضا فان كان مما يجتمع صحته
مع المبغوضية كالمعاملات حكم بصحته مع وجود النهي وان كان مما لا يجتمع صحته مع مبغوضيته كالعبادات المقصود منها التقرب لم يكن
للحكم بالصحة مجال ولا مدخل في الصورتين لكون النهي قد دل عليه خطاب اصلي او استفيد تبعية خطاب اخر فان وجدت المبغوضية
وكانت منافية لصحة متعلقها لزم الحكم بفساده من جهة ارتفاع الامر به لانه لا يكون حينئذ الا من قبيل العبادات وهي لا تصح بدون امر
ثانيا بان ذلك لو تم لم يرفع المحذور لا مرة اراد نفي الفساد بكون النهي غيريا والنهي الغيري انما يتحقق في الصلوة التي هي من قبيل
الضيق لان الصلوة واجبة بالذات ومحرمة من جهة كونها ترك مقدمة الواجب المضيق التي هي ترك الصلوة وح نقول انه وان ارتفع الاشكال
من تلك الجهة ولكن يبقى اشكال اخر وهو انه في صورة اتيانه بالموسع الذي هو الصلوة مثلا يكون ترك المضيق الذي هو الازالة مثلا
مقدمة للصلوة ومعلوم انه محرم ذاتي لكونه ترك واجب وواجب بالعرض من جهة صيرورته مقدمة للواجب فاجتمع الحرمة الذاتية مع
الوجوب التبعي وذلك مما لا مجال لالتزامه وان قلنا بجواز اجتماع الوجوب الذاتي والحرمة التبعية ولا يخفى عليك ان الايراد بن مبتنيان
لا بتناء الاول على ان مراد الفاضل المذكور ره بالنهي التبعي ما قابل الاصلي وابتناء الثاني اعني مراده به ما قابل النفسي ولكن كلامه ره ظاهر
بل صريح في الثاني كما يشهد به قوله ره بمعنى ان المقصود بالذات هو الاتيان بالمامور به اه وزعم بعض من تاخر ان صاحب الهداية
ره ممن نفى النباء المذكور من باب كون النهي غيريا فحكى عنه انه بنى على عدم الفساد مع كون الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ما استنادا الى
ان النهي عن الضد للمامور به غيري وان النهي الغيري لا يوجب الفساد سواء كان اصليا ام تبعيا نظرا الى ان مبغوضية الشيء لغيره لا تنافي
محبوبيته لنفسه فمن اتى بالصلوة في وقت الازالة فقد اتى منه صحيحة بجهة كونها مطلوبة ومامورا بها لنفسها وان كانت منهيا عنها من جهة
غيرها نظرا الى كون تركها مقدمة للازالة وكون فعلها مفوتا لها والسر في ذلك ان النهي الغيري يقتضي في الحقيقة كون ذلك الغير مبغوضا
فالنهي عن الصلوة لاجل فعل الازالة يقتضي كون ترك الازالة مبغوضا في الحقيقة لا كون الصلوة مبغوضة ضرورة كونها بنفسها
محبوبة ثم اورد عليه بان المبغوضية تنافي المحبوبية من دون فرق بين ما لو كانت المبغوضية ذاتية ام عرضية وعلى هذا يصير مقتضى
المبغوضية ارتفاع الامر من متعلقها فيقع فاسدا والسر في ذلك ان النهي الغيري لا يخلو عن كون متعلقه مبغوضا بالفعل وان كان بحسب
الاصل ليس مبغوضا فطبيعة الصلوة وان كانت محبوبة الا ان الفرد الخاص المزاحم للمضيق الذي هو الازالة مبغوض في وقتها ويمكن المناقشة
فيه بان حال النهي الغيري ليس الا كحال الامر الغيري فكما ان الامر الغيري لا يورث كون ما تعلق به عبادة من جهة انه ليس منشأ للحسن لان مؤداه
كون المقصود من متعلقه هو الوصول الى الغير فلا يحصل فيه رجحان ومحبوبية وانما الرجحان والمحبوبية فيما اراد الوصول اليه فالامر الغيري
انما هو لتيسر الوصول الى المطلوب بالنفس فمرجع الطلب الحاصل من الامر الغيري كذلك النهي الغيري لا يورث المبغوضية في متعلقه من جهة انه
ليس منشأ للقبح لان مؤداه النهي عن شيء اخر ملازم لمتعلقه فالنهي عن الصلوة الناشئ من الامر بالازالة يراد به مبغوضية ترك الازالة
المقارن لها التسبب الى الوصول الى الازالة فلا تكون الصلوة مبغوضة ونظير ذلك بعينه ما لو كان زيد ممن يحب حضوره في مجالسك ولكنك
تكره حضوره عند حضور عمرو في مجالسك فان كراهتك لحضور زيد عند حضوره لا تجعل حضور زيد مكروها لك بحسب الاصل ويندفع بما
اشرنا اليه من ان النهي الغيري لا يخلو عن كون متعلقه مبغوضا بالفعل فيكون حضور زيد بالفعل مكروها لك وان لم يكن اصل طبيعته
مكروهة وكذلك الصلوة في وقت الازالة فانها تتصف بالمبغوضية بالفعل فتدبر ولكن يبقى بعد ذلك شيء وهو ان صاحب الهداية لم يستند
الى مجرد كون النهي غيريا وان عبر به بل تمم مطلوبه بقاعدة الترتب فنسبة استناده الى مجرد كون النهي غيريا اشتباه كما لا يخفى على من لاحظ
كلامه الرابع انه الحق جماعة منهم الشهيدان والمحقق الثاني وصاحب المدارك وصاحب الذخيرة وصاحب الرياض فقالوا بالمساجد الضرائح المقدسة وما
يتبعها والمصحف وما يتبعه ولم يظهر خلاف في ذلك ففي جامع المقاصد يجب ازالة النجاسة عن المساجد الا ما لا يتحقق جنبوا وعن المصحف
الا ترى وصنوانه كجلده وغلافه اذا كان غيرا تاما مغروا فيهما وعن الضرائح المقدسة والمشاهد الشريفة والا لما انتهى ويقع الكلام هنا في

بجملته

كتاب الطهارة

يجمعهما احد بهما بجهة موضوع الحكم وانه منحصر في الثلاثة المذكورة او يلحق بها كل ما يجب تعظيمه والثانية جهة مستند الحكم وقد صرح بالتعميم
من الجهة الاولى في الذكرى فقال ويجب ازالة النجاسة عما امر الشارع بتعظيمه كالمصحف والضرايح المقدسة انتهى فجعل عنوان الموضوع
هو الاعم ومثل بالمثالين المذكورين ويستفاد منه الاشارة الى ان المستند هو وجوب التعظيم وقد صرح بها في الحدائق فقال ويجب
الازالة عما امر الشارع بتعظيمه كالمصحف والضرايح المقدسة وهو حسن للامر بتعظيم شعائر الله انتهى وقد وقع من جماعة منهم قصر الالحاق
على المصاحف والمشاهد كما وقع المناقشة في مستند الحكم من المحقق الاردبيلي ره حيث قال واما وجوب الازالة عما امر الشارع بتعظيمه مثل
المصاحف المطهرة والضرايح المقدسة والاهتمام فكان دليله وجوب التعظيم ومنه الا ان التركذا في الشرح وليس بواضح نعم لا يبعد عن الخط
ولعل في الاية لا يمسه الا المطهرون اشعارا به انتهى والتحقيق انه لم يثبت وجوب التعظيم بل الظاهر انه من قبيل المندوبات وانه من تقوى القلوب
نعم حرمة الاهانة معلومة مقطوع عرفا او يحب الاهانة بالاشياء المحترمة محرمة قطعا ولكن يختلف ذلك باعتبار الخبث والنجس فلو اصابته
قطرة من ماء الكتب النجاسة من متنجس بالوسايط شيئا من ارض فضاء المقابر الشريفة فاهانة لا يخلو من خفاء وكذا البول في شيء من
فضائها اهانة قطعا لكن كون ذلك الا التزول حينئذ منه اهانة غير معلوم وكذا يختلف باختلاف الحالات فتنجيس غلاف القرآن في حال كونه
فيه اهانة وفي حال الانفراد عنه ليس اهانة وكذا قد يختلف الحال باعتبار النيات كما لو اخذ ترابا من ارض كربلاء للاستشفاء كما هو المنصوص
والمعروف وما لو اخذ ترابا منها لسد الخلل والفرج في شيء من داره وهكذا وقد اجاد صاحب الجواهر ره حيث قال بعد الحاق الضرايح
المقدسة والمصحف المعظم فيجب ازالة النجاسة عنهما كما يحرم تلويثهما او مطلق المباشرة وهو جيد فيهما وفي كل ما علم من الشريعة وجوب
تعظيمه وحرمة اهانته وتحقيره كالتربة الحسينية والسبحة وما اخذ من طين القبر للاستشفاء والتبرك به وككتابة الكفن به ونحوها وانا ط
الحكم بذلك اولى من البحث في خصوصيات الافراد اذ مستحق التعظيم ومحرم التحقير من جميع ما له تعلق في قبور الائمة من الاثاث كالصندوق
وغيره مما يعنها انفسها او في المصاحف بل المصاحب من ورق انا كان متصلا بها انما الاخفاء فيه في المذهب كالاخفاء في تحقق الاهانة وهتك
الحرمة بتلويثه بالنجاسة بل بمطلق مباشرتها ولعل ذلك مختلف باختلاف الناس والمقاصد والنيات وليس منه على الظاهر ما يؤخذ
من كربلاء وباقي المشاهد من الاجر والخزف والاباريق والمشارب ونحوها مما لم يكن متخذا للتعظيم لعدم تحقق الاهانة والتحقير في مباشرة
شيء من ذلك النجاسة ونحوها ودعوى وجوبها شرعا وان لم يكن اهانة عرفا لكثير من افراد التعظيم التي اوجبها الشارع ليس للعرف فيها نصيب
كحرمة مكث المحدث بالاكبر في المسجد ومس المحدث بالاصغر كتابة القرآن يدفعها انه لا دليل عليها هنا بل لعل السيرة والطريقة شاهدة بخلافها
فما عن الاستاد الاكبر من النهي عن اخراج اواني كربلاء الى غيرها محل منع ان اراد الحرمة نعم قد يتامل في بعض ما اتخذ على سبيل التعظيم والتبرك
والتيمن مما لم يكن فيه نص بالخصوص كنحو التراب الخارج عن حرم كربلاء اذا علق على الشباك المكرم تحصيلا للشرف ويمنه وبركته ولم يصل الى
حد التبعية عرفا وغير ذلك مما يكون منشأه الترجيح العقلي واعتباره واستحسانه ولو بمزج التعارف معه فان جريان حكم ما علم بتعظيمه
كالتربة الحسينية المعلوم بالتواتر كما عن التنقيح كون الشفاء فيها وكثرة الثواب بالتسبيح بها والسجود عليها ووجوب تعظيمها وكونها افضل العذاب
عن الميت وامانا من المخاوف وانه يحرم الاستنجاء بها انتهى على مثل ذلك لا يخلو من اشكال ونظر ثم قال ومن ذلك كله يظهر لك ما في المحكي
عن المهذب والروضة من اثبات الاحترام لثلاثة اشياء لا غير مما يؤخذ من التربة الحسينية احدها ما اخذ من الضريح المقدس وثانيها ما وضع
عليه مطلقا كما عن ظاهر المهذب او من الحرم كما عن ظاهر الروضة او صريحها وثالثها ما اخذ مما في الحرم بالدعاء والختم عليه كما عن المهذب وبدون
ذكر الختم عن الروضة انتهى ولكن يظهر من ظاهره كلما انه تسليم وجوب التعظيم بل نمنع وجوبه في غير ما نص عليه في الشرع كالركوع و
السجود لله تعالى والصلوة على النبي ص ولا يخلو عن وجاهة واما اطلاق التعظيم الذي لم يبلغ تركه مبلغ الاهانة فوجوبه غير مسلم لعدم الدليل
عليه ولم يثبت التواتر الذي ادعاه في التنقيح على وجوب تعظيم التربة الحسينية بقول مطلق وانما هو منقول مع كونه في غاية البعد لان
انحاء التعظيم كادت لا تتناهى ومنها ما ينقطع بعدم وجوبه وظني ان مدعي تواتر وجوب التعظيم اخذه من النواهي الواردة في الاستخفاف
بها وهي مسلمة لكنها لا تستلزم وجوب التعظيم وبما ذكرنا يظهر ما في كلام صاحب مفتاح الكرامة ره فيما حكي عنه حيث قال وبقي الكلام
فيما يوخذ من تراب الحسين ع ومن التراب في السبح فهل يجب ازالة النجاسة عنه ام لا وعلى تقدير الوجوب هل لانها من تراب ام لا لانها ماخوذة
للصلوة مع كونها من تراب وهل يثبت لها الحكم اذا صلى عليها ام قبل الصلوة وعلى الاول ينبغي ان يجري في جميع ما يؤخذ من تراب الى
غير بلده كالجرار والاباريق والاجر وغيره مما يتخذ من التراب وفيه بعد وعلى الثاني لو اتخذ مسبحة او تربة من تراب مشهد النبي ع

او امير المؤمنين ع وصلينا عليها او سبحنا بالسبحة انه لا يجب ازالة النجاسة وليس كذلك ولكنهم اذا كانوا لا يوجبون ازالة النجاسة عما عدا
الضرائح فبالاولى ان لا يوجبوا الازالة عما اخذ عن ترابه من مقدار فرسخ او اكثر او اقل ولو كان وضعه في خصره يوجب الاحترام لجرى
ذلك في فرشه ولا اظن ان ترمه احد عليه ولم يحتمل فلعل المدار على ما بيناه في التعظيم وعلى ما انتقاه في التنقيح واخبار الباب فانه قد
ورد الحث على اخذ التربة البيح من ترابه للصلوة ولاخذه للاستشفاء والامر بتعظيمها اذا اخذت على هذين الوجهين وفعل عظمها
الائمة قولا وفعلا اذا اخذت كذلك فما اخذ للاستشفاء او للحفظ للتسبيح بها والصلوة عليها او لكتابة الكفن بها او جعلها مع الميت
كان محترما سواء اخذ من الضريح او من خارجه وضع عليه او من باقي الحرم والدعاء وبعد اذا اخذت على احد هذه الوجوه لان في احدها
منها لا ينفك عن قصد التعظيم ويصح الاستشفاء بجميعها ولم اجد من تعرض لذلك سوى ابي العباس في المهذب والشهيد الثاني في الروضة
فاثبت الاحترام لثلثة اشياء لا غير فهو ما اخذ من الضريح المقدس وما وضع عليه مطلقا كما هو ظاهر المهذب او من الحرم كما هو ظاهر الروضة
او ضريحها وما اخذ من باقي الحرم بالدعاء والختم عليه كما في المهذب ولم يذكر الختم في الروضة وقضية كلام المهذب وصريحه ان ما اخذ للاستشفاء
من غير الضريح بدون دعاء وختم لا يحترم وقد يفهم ذلك من الروضة وهو مخالف لفحاوى اخبارنا واولى التربة حيث فادت النهي عن
الاستنجاء بها والامر بجعلها في خرقة نظيفة الا ان نقول ان ذلك انما ورد فيما ذكر والدعاء ونحوه ولم يرد ذلك في غير ذلك لنا انه الاستشفاء
بالجميع فمما لا ريب فيه وربما يستشكل فيما اخذ من خارج القبر والحرم ووضع على الضريح لكن ظاهر المهذب وصريح التنقيح وحاشية
الروضة انه مما يستشفى به فتامل الا ان الاصل الحرمة هذا ثم قال في التنقيح انه ورد متواترا ان الشفاء في تربته وكثرة الثواب بالتسبيح بها
والسجود عليها ووجوب تعظيمها وكونها امانا من العذاب في القبر عن الميت وامانا من المخاوف وانه يحرم الاستنجاء بها ثم قال فقد نقل التواتر على
وجوب تعظيمها من دون تخصيص باحد الثلثة ومن دون تقييد بقصد التعظيم وهذا يقتضي احترام اجزائها وابعاضها وغيرها ولعله
الى ذلك كان ينظر الاستاد رحمه الله تعالى حيث كان ينهى عن اخراج تلك الاواني عن كربلاء كراهة او تحريما وقد شهد بتحريم الاستنجاء
بها ولا شاهد عليه والتحقيق ما فصلنا انتهى فان سلم انه لا يجوز الاستخفاف بما كان محترما ومعظما اما بالاصل او بالعرض كما لو اتخذ
التربة للتبرك والاستشفاء من الاماكن البعيدة عن القبر الشريف او جعلت تربة السجود او سبحة للتسبيح بها ونحو ذلك وكذا الحال لو جعل من
تراب كربلاء تربة او سبحة فانه يحرم اهانته والاستخفاف باي وجه كان وكذا الحال في كتب علوم الشريعة ولعل وجوب التعظيم فلم يدل عليه
دليل مطلق شامل لجميع اقسامه واصنافه فان قصد على التنجيس في شيء من الموارد وانه اهانة حكمنا بحرمته كالحكم بحرمة غيره مما يوجب
الاهانة والا فلا ومن المعلوم ان بين التنجيس وقصد الاهانة عموما من وجه ثم انه يختلف الحال في الاهانة فقد يكون الفعل في نفسه
اهانة وان لم يقصد الفاعل به وقد يكون اهانة بقصد اهله به وكذا الحال في ازالة النجاسة فانه قد يكون تركها اهانة كما لو كان المحترم
ملوثا بعين الغائط مثلا وقد يكون تركها لا يعد اهانة كما لو اصابه ماء متنجس بالماء ات متنجس بل لو اصابه قطرة من الدم مثلا و
بالتامل فيما بيناه يعلم ان ما ذكره في صدر الكلام اشبه على تعدد الوجوب من ان منشائه هل هو كون التربة والسبح من ترابه نفسه بعيدا لان
هذا التردد في منشاء الوجوب انما يناسب لو كان حكم التربة والسبح بخصوصها منصوصا فيما قل في منشاءه اجل سرايته الى غيرها واما مع
انما مع كون منشاء الحكم هو كون الموضوع محترما فلا ايضا وتلك الحال بين جهات الاحترام واسبابه ومثله البحث عن ان الوجوب هل هو قبل
الصلوة او بعدها او يجوز العلة في الجميع هذا وربما علل الحاق المشاهد المشرفة بالمساجد بانها اولى منها بالحكم نظرا الى ما ورد انه لا
مسجد الا وقد بني على مكان فيه قطرة دم نبي او وصي نبي والى ما ورد من ان الصلوة عند قبور الائمة اكثر ثوابا بمراتب من الصلوة
في المسجد ويشهد به ما ورد في منع الجنب ولا يخفى ما فيه لان وجوب ازالة النجاسة عن المسجد حكم تعبدي وليس مبنيا على التعظيم وقد يشكل
بثبوت الاحترام للتراب الماخوذ من مكان بعيد اذا وضع على قبر سيد الشهداء او علق على شباكه الشريف بانه لو لا كفاية ذلك لاقتضى
الاخذ من القبر على مر الدهور الى نفاده وانتفاء موضوع الاستشفاء والتبرك بالتربة الحسينية مع تعلق الغرض بهما ولا يخفى سقوطه
لانه غير مستلزم للنفاد لانه اذا اخذ مقدار من التراب حتى صار على القبر حفيرة وطمت بتراب لغرض تسوية ارض القبر فانه يصير من تراب القبر و
يصلح لاضافته وهكذا مع تكرر الاخذ والطم الرابع ان من جملة ما يجب له ازالة النجاسة عنه مسجد الجبهة متعلق به كانت لم غير متعلق به بلا
خلاف اجده ونسبه في الذكرى الى النص فقال ويجب ازالة النجاسة عن مسجد الجبهة للنص ومثله في الذخيرة وقال المحقق الاردبيلي ره وكذا
الازالة عن محل السجود مطلقا وعن غيره من مكان المصلي مع التعدي لعله للاجماع والنص كما نقل انتهى لكن قال في توهم ثم انه قد ذكر الاصحاب في

تعداد المواضع التي يجب فيها الازالة بعد الثوب والبدن مسجد الجبهة وعدّله في الذكرى بالنص ولم اقف عليه في النص ولا نقله ناقل فيما علم بل رُبما ظهر من النصوص خلافه كما سيأتي انشاء الله تعالى في بحث المكان من الصلوة انتهى وفي الجواهر انه لعل المراد به موثقة عمار عن الصادق عليه السلام عن الموضع القذر يكون في البيت او غيره فلا يصيبه الشمس ولكن قد يبس الموضع القذر قال لا يصلي عليه واعلم الموضع حتى تغسله الخامس ان من جملة ما يجب فيه ازالة النجاسة عنه مكان المصلي مع تعديها الى ثوبه او بدنه وهذا عند الاكثر واما عند الشيخ رضه فيجب ازالتها عنه مطلقا وان لم تتعد الى ثوبه او بدنه والمساجد السبعة عند ابي الصلاح مطلقا متعدية كانت النجاسة ام لا ويأتي تمام تفصيل المقال في مكان المصلي انشاء الله تعالى قوله وعن الاواني لاستعمالها اي يجب ازالة النجاسة عن الاواني وهذا الحكم قد قيد جماعة بما اذا كان الاستعمال مشروطا بالطهارة قال في جامع المقاصد في شرح مثل العبارة انما يتحقق ذلك اذا كان الاستعمال امرا مشروطا بعدم النجاسة كالاكل والشرب اختيارا انتهى وقال المحقق الاردبيلي ره واما القول بوجوب ازالتها عن الاواني للاستعمال المشروط بالطهارة كالاكل والشرب اختيارا او الغسل والوضوء وغير ذلك فدليله الاجماع على الظاهر والاخبار انتهى وفي كشف اللثام وعن الاواني لاستعمالها فيما يشترط بالطهارة انتهى ومنهم من زاد على ذلك كون الاستعمال موجبا لتعدي النجاسة قال في للك في شرح العبارة هذا اذا كان الاستعمال يوجب تعدي النجاسة كما لو استعملت بمايع وكان مشروطا بالطهارة كالاكل والشرب انتهى وقال في الذخيرة وعن الآنية للاستعمال اذا كان الاستعمال موجبا لتعدي النجاسة مشروطا بالطهارة كالاكل والشرب اختيارا للاجماع انتهى فالحكم في المسئلة هو وجوب الازالة لما يحصل منه المقصود المذكور وذلك مما لا ريب فيه بتنبيهها اولا انه قال العلامة ره في القواعد يجب ازالة النجاسة عن الثوب والبدن للصلوة والطواف ودخول المساجد وعن الاواني لاستعمالها لا مستقرا وقال المحقق الثاني ره فيما علقه على قوله لا مستقرا انه معطوف على محذوف تقديره يجب ازالة النجاسة عن الثوب والبدن وجوبا معلقا بالصلوة والطواف وعن الاواني وجوبا معلقا باستعمالها لا وجوبا مستقرا على الفور وازالتها عن المساجد لانها لحديث جنبوا وعن المصحف والاترية ومنسوبا به كجلده وغلافه ان كان فيه اما منفردا او فيه محل وعن الضرائح المقدسة والمشاهد الشريفة والآلات انتهى وما ذكره من تعيين موارد الاستقرار وعدمه حق لكن كان الاولى ان يذكر في مورد وجوب ازالة النجاسة عن الثوب دخول المساجد معطوفا على الصلوة والطواف كما فعله العلامة ره كي يكون مستوفيا للمراد بالمتن الثاني انه يفهم مما ذكره المصنف وغيره من وجوب ازالة النجاسة عن الاواني على الوجه الذي عرفت تفصيله وجوب ازالة النجاسة عن نفس الماكول والمشروب وماء الوضوء والغسل لكون ازالتها عن الاواني مقدمة لتحصيل نفس الماكول والمشروب وماء الوضوء والغسل لكون تناول النجس محرما بالاجماع كما ادعاه جماعة ونفوا الخلاف عنه وقد استفاد واحرمة تناول النجس من الاخبار الدالة على الامر بتطهير الاواني نظرا الى انه ليس الا لاجل طهارة الماكول والمشروب من الطهارة قوله وعفي في الثوب والبدن عما يشق التحرز منه من دم القروح والجروح التي لا ترقى وان كثر قال في المصباح رقاء الدم والدمع رقاء مهموز من باب نفع ورقوا على فعول انقطع بعد جريانه والرقوء مثل رسول اسم منه انتهى فاستناد المصنف ره الى الضمير الموصول الذي جعله صفة للقروح والجروح من قبيل قولهم سال الوادي وقوله نعم فيها عين جارية هذا وتوضيح القول في المسئلة انه لا خلاف بين الاصحاب رضهم كما في الذخيرة والحدائق في اصل العفو عن دم القروح والجروح قليلا كان او كثيرا والاخبار به متظافرة وانما الخلاف في تعيين الحد الموجب للترخيص فظهر منهم فيه اقوال منها انه عبارة عن دوام سيلان الدم وعدم انقطاعه وسكونه وانه اذا انقطع الدم زال العفو واعتبر فيه الدرهم قال في المقنعة وان كان على الانسان ثوب به قرح دمها دائما لم يكن عليه حرج في الصلوة فيما اصابه ذلك الدم من الثياب وان كثر وكذا ان كان به جراح ترشح فيصيب ثوبه دمها وقيحها فلا ان يصلي في الثوب وان كثر فيه ذلك انتهى وقال في السرائر ودما ان ايضا نجسان الا انهما عفت الشريعة عنهما ولا يمكنه التحرز منهما في كل وقت بان يكونا على صفة السيلان بانه لا يرقيان في وقت من الاوقات وهما الجروح الدامية والقروح اللازمة فلا باس بالصلوة في الثوب والبدن اذا كانا على هذه الصفة فيهما كثرا او قلا من غير اعتبار الدرهم وسعته فاذا انقطع سيلانه عنهما اعتبر ما يعتبر في غيره من سعة الدرهم واقل من ذلك انتهى وقال المصنف ره في النافع وعفي عن دم القروح والجروح الذي لا يرقى فان رقي اعتبر سعة الدرهم انتهى وهذا القول هو الذي اختاره هنا وان اختلف الناظرون في فهم كلامه هنا فمنهم من فهم منه الجمع بين المشقة ودوام السيلان قال في ك وظاهر العبارة يقتضي كون العفو عن هذا الدم مخصوصا بما اذا شق التحرز عنه وكان سائلا

لا فرق هنا في النجاسة التي عفي عنها في الصلوة وغيرها فيجب ازالة الجميع ه



في جميع الوقت ومنها ما فهم منه ان مناط العفو بحصول المشقة قال في الرياض وربما يناط العفو وعدمه بحصول المشقة بالازالة وعدمه كما في الشرايع وهو ظاهر العلامة في النهاية انتهى ولكن التامل الصادق يقتضي بان مراده بعبارة الكتاب هنا هو كون مناط العفو هو عدم رقوء الدم وليس هنا قيد الان لانه جعل دم القروح والجروح بادخال الكلمة من عليه بيانا لما الموصولة فانها للتبعيض فيكون ما يشق التحرز عنه عين الدم الذي لا يرقى فلا ينفك احدهما عن الآخر ويكون المقصود من ذكر الموصول وصلته الاشارة على علة الحكم ودليل المسألة وهذا لعله مراد من عبّر في النافع بدم القروح والجروح الذي لا يرقى على ان الحكم في المعتبر الذي جعله شرحا له بالجرح فقال الثاني دم القروح اللازمة والجروح الدامية فانه لا يجب ازالته وان كثر وصلى فيه حتى يبرأ فان انقطع اعتبر فيه سعة الدرهم لزوال الحرج في ازالته والوجه في ذلك انه لو وجب التحرز بالما انفك المكلف منه غالبا لان التقدير استمراره فيعفى عنه دفعا للحرج ثم قال ويؤيده روايات وذكر منها صحيحة محمد بن مسلم ورواية ابي بصير الآتيتان وقال في المنتهى وهو مذهب العلماء انه لا يجب ازالته وان كثر واما يجب فالاول الجروح السائلة التي تشق ازالتها ولا يقف جريانها الى ان قال بعد نقل اخبار المسألة ولانه يشق التحرز منه فكان الترخص فيه واجبا انتهى وقال في التذكرة وان كان دم قرح او جرح سائلا لا يرقا لم يجب ازالته وان كثر مع نجاسة سواء الثوب والبدن في ذلك للمشقة ولقولهم عن دم القروح التي لا تزال تدمي فصلّ وان كانت الدماء تسيل فان انقطع السيلان اعتبر الدرهم لزوال الحرج ازالته انتهى وانما جعلنا عبارة المنتهى من العبارات الدالة على هذا القول لان تعليل الحكم فيها بالمشقة يكشف عن عدم كون الوصف للمشقة او لانفس العينا بل هو علة الحكم وعبارة التذكرة اوضح لاقتصاره على التعليل ومنها انه عبارة عن احد الامرين من دوام سيلان الدم او تعاقب الجريان على وجه لا يتسع فتراتها لاداء الفريضة ونسب هذا القول الى المصرح في المعتبر لانه قال في ذيل كلامه الذي حكينا بعد ذكر الروايات فالضابط وكذا لو تعاقب جريانها بحيث لا يتسع فتراتها لاداء الفريضة انتهى وقال في الذكرى ويعفى عن دم القروح والجروح التي لا ترقى وان كثر لقول الصادق يصلي وان كانت الدماء تسيل وصلى ثم وقال لست اغسل ثوبي حتى يبرأ ثم قال ولو تعاقب هذا الدم بفترة تسع الصلوة فالاقرب ازالته والصلوة لزوال الضرورة وظاهر من الرواية عدمه انتهى ويمكن حمل البرء فيها على الانقطاع ومنها انه عبارة عن دوام السيلان مع وجود المشقة وارباب هذا القول منهم من اطلق المشقة كما في المراسم حيث قال والثالث يعني ما لا يجب ازالة قليله وكثيره دم الدماميل والبراغيث ودم القروح اذا شق ازالته ولم يقف سيلانه فاما دم القروح خاصة فانه اذا لم يكن بهذه الصفة وزاد على قدر الدرهم فانه يجب ازالته انتهى ومنهم من قيدها بمعنى الضرر في الازالة قال في كشف اللثام ويعفى في الصلوة بلا خلاف عن دم القروح اللازمة والجروح الدامية وان كثر كما قال الحلبي لمحمد بن مسلم في الصحيح ان كانت الدماء تسيل مع مشقة الازالة اذ لا حرج في الدين ويريد الله اليسر ولا يريد العسر ولا يكلف نفسا الا وسعها والاخبار بخصوصها كثيرة وانما يشق الا ان الازالة والتطهير بان لا يتضرر به ولا يكون الدم دائم السيلان بل يكون لخروجه فترات يسع كل من الصلوة وجب لاختصاص الترخص على موضع اليقين وكذا ان امكنه ان لا يزاد منه على القليل انتهى ومنها ما في اشارة السبق حيث قال وفي الدماء ما لا حرج في قليله وكثيره وهو دم البق والبراغيث والسمك والجروح اللازمة والقروح الدامية مع تعذر التحرز منها انتهى ويمكن ارجاعه الى سابقه بما عرفت من كشف اللثام ومنها العفو عنه مطلقا الى ان تبرأ القروح والجروح سواء انقطع اي الدم ام لا وسواء كان له فترة ينقطع فيها ام لم يكن وهذا القول لعله استظهر من ذكر الصدوق رحمه فيمن لا يحضره الفقيه ولكن في خصوص الجرح وعبارته المنقولة عنه في كلام بعضهم هو انه ان كان بالرجل جرح سائل فاصاب ثوبه من دمه فلا بأس بان لا يغسله حتى يبرء و ينقطع الدم انتهى وهو مبني على ان يكون المراد بقوله سائل ان له ملكة السيلان فيسيل احيانا دون الحال او يكون باعتبار كون التلبس بالمبدأ اكثريا او الاغلبية السيلان يقتضي دوامه وهذا القول هو الظاهر من عبارة قديمة حيث قال فيه ودم الجروح اللازمة بقليله و كثيره انتهى فان الظاهر من وصف الجروح باللازمة هو كونها باقية مستمرة متعلق ده بحيث يصدق اللزوم عرفا وقال المحقق الثاني في شرح قول العلامة في القواعد وعفي ايضا عن دم القروح اللازمة والجروح الدامية وان كثر مع مشقة الازالة لفظه ظاهر هذه العبارة يقتضي كون العفو عنه مخصوصا بما اذا شق ازالته والرواية عن الصادق تدل على خلافه ولا يجب تخفيفه ان امكن ولا عصبه لظاهر قوله يصلي وان كانت الدماء تسيل وقوله لست اغسل ثوبي حتى يبرأ انتهى وقال في حاشية الكتاب لا حاجة الى قوله مما يشق التحرز عنه فان العفو عن دم القروح والجروح غير مشروط بمشقة الازالة ولا يجب عصب موضع الدم ولا منعه من التعدي ولا تغيير

٢٠

الثوب بل يثبت العفو الى حين البرء انتهى وعن روض الجنان انه بعد نقل مضمون عبارة جامع المقاصد تحسّر وقال في ذلك مثل ما
حكيناه عن حاشية المحقق الثاني ره على الكتاب وقال في آخره بعد نقل هذا القول ان هذا هو المعتمد الا انه عقبه بقوله لكن ان يراد
بالبرء الامن من خروج الدم منها وان لم يندمل اثرها انتهى وبهذا الاعتبار يمكن عدّ قوله قولا مغايرا لهذا القول وهذا القول
قد يقويه في الذخيرة وقال بعد جملة من الكلام وبالجملة كون غاية العفو هو البرء اقوى مستفاد من الروايات وهل المراد بالبرء الاندمال
او الامن من خروج الدم وجهان حجة القول الاول وجوه الاول ادلة رفع العسر والحرج نظرا الى وجود العسر عند دوام سيلان
الدم وانتفائه عند انتفائه الثاني ان الاصل الثانوي في النجاسة شرعا وجوب الازالة مطلقا فيلزم في الخروج عنه الاقتصار
على القدر المتيقن وهو ما استمر سيلانه الثالث ما تمسك به المصنف ره من صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال سألته عن الرجل يخرج به
القروح لا تزال تدمي كيف يصلي قال يصلي وان كانت الدماء تسيل ورواية ابي بصير قال دخلت على الباقر ع وهو يصلي فقال قائدي
ان في ثوبه دما فلما انصرف قلت له ان قائدي اخبرني ان بثوبك دما فقال ان بي دماميل ولست اغسل ثوبي حتى تبرأ ولا يخفى
عليك ان ادلة رفع الحرج انما تجدي في اثبات العفو ولكنها لا تجدي في نفيه في غير صورة الاستمرار لقيام الحرج فيه مع انه على
تقدير انتفائه لا يفيد في نفي ثبوت حكم العفو بدليل آخر وكذا الاصل ضرورة انه يمكن الخروج عنه بالدليل والاقتصار على القدر
المتيقن انما يصح مع اجمال اللفظ وعدم دليل آخر مطلق وسيأتي ذكره انشاء الله تع والاستدلال بصحيحة محمد بن مسلم على هذا القول
انما يتم ان لو كان المراد بقوله فلا تزال تدمي استمرار سيلان الدم ودوامه وليس كك وقد اجاد صاحب الذخيرة ره حيث قال
وربما يتوهم من قوله في جملة هذا الحديث فلا تزال تدمي ان الحكم مفروض فيما هو دائم بالسيلان وهو ضعيف لا لان هذا القيد
مذكور والعبرة بالجواب لان الجواب معلق على ما وقع السؤال عنه وبيان حكم له ولا دلالة له في الجواب على العموم بل لانه ليس معنى قوله
فلا تزال تدمي ان جريانها متصل دائما بل معناه ان الدم يتكرر خروجه منها ولو حينا بعد حين واذا قيل فلان لا يزال يتكلم بكذا
كان معناه عرفا انه يصدر منه ذلك وقتا بعد وقت لا انه دائمي انتهى واما الاستدلال برواية ابي بصير فلا وجه له ايضا لانها بعد
الاغماض عن سندها انما تتضمن حكاية حال غير مبين الكيفية ومن المعلوم ان حكايات الاحوال مجملة لا يصح التمسك بعمومها
فلعل الدماميل التي كانت فيه ع لم تكن دائمة السيلان الا ان يقال ان القدر المتيقن منها الدماميل لا صورة السيلان لكن هذا لا
يجدي في مقابلة من قال من الخصم بالاطلاق حجة القول الثاني في الاكتفاء في ارتفاع العفو بفترة تسع الصلوة امران احدهما
ما اشار اليه الشهيد في الذكرى من زوال الضرورة التي كان حكم العفو دائرا مدارها فيرتفع العفو وثانيهما ما اشار في كشف
اللثام من الاقتصار في الخروج عن الاصل الثانوي الثابت شرعا من وجوب ازالة النجاسات للغايات المذكورة على موضع اليقين
وهو ما لو لم يكن لسيلان الدم فترة تسع الصلوة وانت خبير بانه يرد عليهما جميعا اطلاق الاخبار الآتية حجة القول الثالث
ما نقله الايماء عليه في عبارة كشف اللثام من التمسك بما في صحيحة محمد بن مسلم من قوله ع وان كانت الدماء تسيل وادلة العسر
والحرج وفيه ما عرفت من عدم دلالة لفظ الصحيحة على دوام السيلان مضافا الى ان كلا من الصحيحة وادلة العسر دليل مستقل وبينهما
عموم من وجه بحسب المفهوم فكان اللازم الاكتفاء باحد الامرين فلا وجه لاعتبار الجمع بين دوام السيلان ووجود المشقة حجة
القول الرابع امران الاول ما تمسك به ره من الاصل وكان مراده ره اصالة البراءة من وجوب الازالة ولكن لا يخفى انه مندفع
بالاصل الثانوي الذي قدمنا ذكره والثاني الاخبار المعتبرة كصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سألته عن الرجل يخرج به القروح
فلا تزال تدمي كيف يصلي فقال يصلي وان كانت الدماء تسيل وقد عرفت اجمال الدلالة في الذخيرة وقوله في صحيحة محمد بن مسلم
وان كانت الدماء تسيل ظاهر الدلالة على اولوية الحكم في صورة عدم السيلان انتهى وصحيحة ليث المرادي قال قلت لابي عبد الله ع الرجل
تكون به الدماميل والقروح فجلده وثيابه مملوة دما وقيحا فقال يصلي في ثيابه ولا يغسلها ولا شيء عليه وعن ليث في الصحيح ايضا
قلت لابي عبد الله ع الرجل تكون به الدماميل والقروح فجلده وثيابه مملوة دما وقيحا وثيابه بمنزلة جلده قال يصلي في ثيابه ولا شيء
ولا يغسلها ورواية ابي بصير الملحقة بالصحاح على الظاهر كما في الذخيرة قال دخلت على ابي جعفر ع وهو يصلي فقال قائدي ان في ثوبه دما
فلما انصرف قلت له ان قائدي اخبرني ان بثوبك دما فقال ان بي دماميل ولست اغسل ثوبي حتى تبرأ وفي الصحيح كما في [illegible] عن عبد الرحمن
ابن ابي عبد الله قال سألت ابا عبد الله ع عن الجرح يكون في مكان لا يقدر على ربطه فيسيل منه الدم والقيح فيصيب ثوبي فقال دعه فلا يضرك ان

٢ فلا تزال تدمي

لا تغسله

لا تغسله واستظهر صحة هذه الرواية في الذخيرة وفيما عن ابن مهران في الموثق كما في الحدائق عن الصادق (ع) قال اذا كان بالرجل جرح سائل
فاصاب ثوبه من دمه فلا يغسله حتى يبرأ وينقطع الدم وظاهره بقرينة جعل البرء وانقطاع الدم غاية هو ان المراد بالسيلان هو وجود
السيلان منه ولو في اكثر الاوقات خلافا لصاحب الرياض (ره) حيث نفى البعد عن قرب كون المراد بالبرء منه هو الانقطاع لاشتراط السيلان
في صدره وعطف الانقطاع عليه ولا يخفى ضعفه لان ظاهر السياق هو ان المراد بالانقطاع المعطوف على البرء هو الانقطاع اللاحق
له وان لم يكن الواو للترتيب وموثقة عمار الساباطي عن الصادق (ع) قال سألته عن الدماميل تكون في الرجل فتنفجر وهو في الصلوة قال يمسحه و
يمسح يده بالحائط او بالارض ولا يقطع الصلوة وهذا القول هو المختار لاطلاق الاخبار المعتبرة تنبيهات الاول انه هل يختص العفو
بموضع الضرورة او يجري في غيره ايضا اختلف فيه كلماتهم فعن جماعة المصير الى الاول قال فيما يحكى عن المنتهى لو تعدى الدم عن موضع
الضرورة في الثوب والبدن بان مس السليم من بدنه دم الجرح او الطاهر من ثوبه فالاقرب عدم الترخص فيه ويجب ازالته لعدم المشقة
انتهى وعن المعالم انه استحسنه بعد نقله وقال في كشف اللثام والرخصة مخصوصة بموضع الضرورة اقتصارا على اليقين فلو تعدى الدم
الى موضع آخر وجب التطهير كما في المنتهى ونهاية الاحكام وخبر عمار سأل الصادق (ع) عن الدمل يكون بالرجل فينفجر وهو في الصلوة
قال يمسحه ويمسح يده بالحائط او بالارض ولا يقطع الصلوة مع التسليم يحتمل انفجاره بالقيح والصديد دون الدم ومسح اليد بها اذا
علم سيلانه انه لم يتعد الى العضو وثيابه فانما يمسحها ازالة وتخفيفا للنجاسة عن نفسه انتهى وفي [illegible] بعد [illegible] فقال لو تعدى الدم
محل الضرورة في الثوب احتمل بقاء العفو تمسكا بالاطلاق وعدمه لانتفاء المشقة بالتنزه وهو خيرة المنتهى انتهى وتامل في الذخيرة فيه
بعد نقل ذلك عن المنتهى والمعالم وغيرهما قال لان ذلك خلاف الظاهر من الاخبار انتهى وفي الحدائق ولا يبعد التفصيل هنا بين ما
اذا تعدى الدم بنفسه الى سائر اجزاء البدن او الثوب الطاهر وبين ما اذا عداه المكلف بنفسه بان يمسح يده الطاهرة على دم الجرح او طرف غيره
الطاهر عليه والقول بالعفو في الاول دون الثاني والظاهر من عبارة المنتهى انما هو الثاني الا ان موثقة عمار المتقدمة ظاهرة في العفو
في الثاني ايضا ويؤيده ظاهر ما مر في المنتهى واستحسنه في المعالم ولو لم يرد هذا الخبر في اخبار المسألة لكان ما ذكرناه من التفصيل جيدا
فان المتبادر منها انما هو القسم الاول خاصة الا انه يمكن ان يحمل الموثقة المذكورة على خروج القيح بعد [illegible] فانه بعد نضجه
انما يخرج منه القيح الابيض خاصة وربما خالطه لون الدم وبالجملة فان حمل الموثقة على ذلك غير بعيد ويؤيده قوة ما ذكرناه من التفصيل
انتهى والحق هو القول باطلاق العفو حتى بالنسبة الى غير موضع الضرورة ولو مع الايصال اختيارا والمستند في ذلك امران احدهما اطلاق
الاخبار الشامل لذلك ايضا ودعوى انصرافها الى غير موضع الضرورة كما وقع في كلام بعضهم ممنوعة ولا اقل من الشك فيرجع الى الاطلاق
كما حررناه في الاصول ولهذا اعترض عليه في الجواهر بعد ما ادعاه وثانيهما موثقة عمار المشتملة على مسحه باليد وليست من مواضع الضرورة كما ان
المسح بها يتضمن ايصال الدم الى اليد اختيارا واحتمال [illegible] وتأويلها بما عرفته في كلام كاشف اللثام عدول عن الظاهر لا يصغى اليه وما عرفته من كلام
صاحب الحدائق من التزامه بحملها على ان المراد انفجاره بالصديد وقد عبر عن صورته بالحمل الذي هو عبارة عن تأويل اللفظ الى خلاف ظاهره ولا داعي
اليه قال في الجواهر والانصاف ان القول بالعفو مع التعدي [illegible] الى ما يعتاد فيه من تعدي غير المتحفظ من تعديه وان لم يكن من قبل الضرورة
لا يخلو من قوة لاطلاق الادلة وخلوها عن الامر بالتحفظ عنه بل ظاهرها التوسعة في امره نعم لا يبعد عدم العفو ان لم يكن كذلك كما اذا
تعمد وضعه من الراس في القدم مثلا انتهى وما ذكره من ورود الاطلاقات بالنظر الى المتعارف وجيه بحسب الكلام بالنظر الى ما
لو عداه بنفسه وما يستفاد من تخصيص المثال بما ذكره انه لو تعمد ايصال الدم الى ما يعتاد في تعديه اليه لداع من الغير داع لم يكن به باس وكان الاولى
ان يقول ان تعمد ايصاله الى غير موضع التعارف لا لداع ولو كان بعمد تلويث ثيابه بالدم من جهة كونه سببا مخرجا عن النظافة الطبيعية
لا من جهة التحفظ عن انتشار النجاسة الشرعية خارج عن منساق الاخبار ولا يستفاد منها التوسعة في امره بهذا القدر واما مع وجود الداعي فلا
باس [illegible] تلويث اليد المشار اليه في موثقة عمار الثالث ان المرجع في معنى القروح والجروح الى العرف وبعد تحققه لا فرق بين ما كان منها في
الظاهر او الباطن بعد جريان دمها الى الظاهر وربما استشكل في الثاني صاحب الجواهر (ره) كما استشكل في الحاق دم البواسير بناء على تعميم
القروح والجروح بالنسبة الى البواطن للشك في كونها من القروح ثم قال ولعل لهذا ولعدم الحاق البواطن بالظاهر حكم الاستاد في كشف الغطاء
بعد ما قال وما كان من خروج من البواطن كدم البواسير والرعاف والاستحاضة ونحوها يغسل مع الانقطاع وامن الضرر وان بقي
الجرح ويحافظ على الحفيظة مع الاستدامة كما في المسلوس والمبطون مع عدم التعدي والتعسر عليه انتهى ثم ان صاحب الجواهر (ره) استظهر

خلافه بعد ثبوت صدق الجرح والقروح وهو كذلك قطعا لاناطة حكم العفو في الادلة بهما ولا مدخل لكونهما في الظاهر او الباطن في نفي التسمية
ولا في نفي الحكم كما ان كون البواسير من جملة القروح مما لا يعتريه شبهة بعد كون سببه الاستحاضة منها الثالث انه هل يجب ازالة البعض
مع الامكان وعدم المشقة اختار المحقق الثاني في جامع المقاصد والشهيد الثاني ره في روض الجنان وصاحب المدارك وصاحب الذخيرة
وصاحب الحدائق قدهم وغيرهم نفي الوجوب بل هو لازم لكل من قال بالعفو الى ان يبرء بل نقل جماعة عن خلاف دعوى الاجماع عليه في العفو عما
يعبد نقل وجوب ابدال الثوب عن المنتهى معللا بانتفاء المشقة فينتفي الرخصة لانتفاء المعلول عند انتفاء علته وفي القطر وانت
خبير بانه مع وجوب ازالة البعض حيث لا يشق وجب وجوب ابدال الثوب لا سيما بهذا الدم خصوصا فان ايجاب ازالة البعض مع عدم المشقة يقتضي
وجوب التحفظ من التعدي مع الامكان واغتفار ذلك ثابت في مطلق النجاسات وظاهر جماعة من الاصحاب ان الخصوصية ثابتة
عند الكل وان اختلفوا في مقدارها وذكر الفاضل الشيخ علي ره في بعض مصنفاته ان الشيخ ره نقل الاجماع على عدم وجوب عصب
الجرح وتقليل الدم بل يصلي كيف كان وان سال وتفاحش الى ان يبرء قال وهذا بخلاف المستحاضة والسلس والمبطون انه يجب
عليهم الاحتياط في منع النجاسة وتقليلها بحسب الامكان انتهى وفصل في كشف اللثام فحكم بوجوب ازالة ما زاد منه على القليل ان
امكنت ثم قال وان امكنت ازالة البعض لكن يبقى بعد كثير منه فهل يجب التخفيف فيه وجهان احتملهما في نهاية الاحكام ثم قال وعند جو
الازالة كلا او بعضا يجب شد الموضع ان تيسر عند الصلوة تحفظا من الخروج كما اشار اليه المرتضى في نوادره بقوله ان صاحب القرحة
لا يستطيع صاحبها ربطها ولا حبس دمها يصلي ولا يغسل ثوبه اليوم اكثر من مرة واطلق في الخلاف والمبسوط عدم وجوبه وان حمله
على الاستحاضة وقياس في الخلاف على الاجماع عليه وبزيادة انه حرج منفي في الشرع فيجب تخصيص ما فيهما بما يتضمن الحرج انتهى ولا يخفى
ان اطلاق الاخبار يقتضي عدم وجوب التخفيف في شيء من الفرضين وما حكاه عن المرتضى ان كان رواية كما نقله جماعة عنه عن محمد بن مسلم
بعنوان الرواية فهي مما لم يعمل به احد من الاصحاب بعنوان الوجوب فيكون متروكة وان كان قولا للمرتضى فلا امر فيه اوضح مما عرفت الرابع
انه هل يجب ابدال الثوب مع التمكن منه فعن المنتهى لو تمكن من ابدال الثوب فالاقرب الوجوب لانتفاء المشقة فينتفي الرخصة لانتفاء المعلول
عند انتفاء علته انتهى وحكى مثله عن نهاية الاحكام وقال في كشف اللثام ما نصه والعفو يشمل البدن والثوب كما نطقت به الاخبار و
الاصحاب ولكن ان امكنت ازالة الدم من البدن كلا او بعضا وجبت ووجب تطهير الثوب او ابداله ان امكن كما في المنتهى ونهاية الاحكام
ولكن اطلق فيهما وجوب الابدال مع الامكان وفي الثاني لو تمكن من ابدال ثوبه فيه اقل مما يزيد على الدرهم فاشكال اقربه عدم الوجوب و
الوجوب عندك اظهر واستشكل الابدال في التحرير مطلقا انتهى وصرح في ك انه لا يجب ابدال الثوب ولا تخفيف النجاسة ولا عصب موضع الدم
بحيث يمنعه من الخروج واستند في ذلك الى انه المستفاد من الروايات وهو محله لانها مطلقة لم يعتبر فيها شيء من ذلك الخامس انه لو اصاب
هذا الدم نجاسة اخرى من دم او غيره ارتفع العفو كما صرح به فيما حكي عن المنتهى وفي الذكرى وك ونع وهو متجه لعدم دلالة الاخبار على
العفو عما كان خارجا عن الدم المذكور والمركب من الداخل والخارج خارج فيبقى على اصالة وجوب ازالة النجاسة فيما هو مشروط بازالتها
السادس انه اختلف في ثبوت العفو فيما لو لاقى هذا الدم مايع طاهر واختلط به ففي الذكرى انه ان اصابه مايع طاهر فالعفو قوي
لان المتنجس بشيء لا يزيد عليه ولمسيس الحاجة وقال في ك وان اصابه مايع طاهر كالعرق ونحوه فالاظهر سريان العفو اليه لاطلاق النص
ومس الحاجة واستقرب في المنتهى العدم وقصر الرخصة على موضع النص وهو الدم ولا ريب انه احوط انتهى وقال في الذخيرة اذا لاقى
هذا الدم جسم طاهر رطوبته لا في الجسم بدن صاحب الدم او ثوبه فهل يثبت فيه العفو ام لا فيه وجهان استقرب ثانيهما المصنف في المنتهى و
النهاية وقصر الرخصة على مورد النص ولم اطلع على هذا الفرع في كلام غيره لكنهم ذكروا نظيره في الدم القليل المعفو عنه واختار
جماعة العفو تقريبا ان المتنجس بشيء اضعف حكما منه وهذا التقريب يجري ههنا ويمكن ان يستفاد من الروايات ثبوت العفو في العرق ونحوه
مما يقع الانفكاك عنه نادرا انتهى وتوقف جماعة ثم تحصل مما ذكرناه ان في المسألة اقوالا ثلاثة ان لم يكن التوقف قولا الاثبات مطلقا
والنفي كذلك والتفصيل بين نادر الانفكاك وغيره وقد نفى البعد عن هذا القول في الجواهر فقال وكذا لا يبعد القول بالعفو عما
تنجس به من الامور التي يندر انفكاكها غالبا كالعرق ونحوه وان كانت متنجسة كالدم لخلو الادلة عن التحرز عنها بل ظهورها في العفو عن
التنجس به بل في الذخيرة انه يمكن استفادته من الروايات ولما في الاجتناب عنها من المشقة والحرج المنافي لحكمة العفو عن هذا الدم
ولزيادة الفرع على الاصل اذ لا ريب في ان معنى نجاسة المتنجس بملاقاة النجس هو سريان حكم النجس المباشر اليه والفرض انه معفو عنه و

هذا اطلق في الذكرى قوة العفو عن مانع ينجس مروة آه انه اظهر ولم يفرق بين نادر الانفكاك وغيره وربما يؤيده اتفاق مجاوزة القرح
والجروح للاماكن التي لا تنفك عن مباشرة الماء ونحوه فما في المنتهى من الاقتصار على العفو على خصوص الدم لانه المتيقن لا يخلو من نظر
بل منع في نادر الانفكاك انتهى وما ذكره من التفصيل تبعا لصاحب الذخيرة متجه والعمدة ما اشار اليه في الذخيرة من استفادة ذلك
من الروايات لان اللوازم وان كانت غالبية مما يتبع الملزوم في الخطابات المتعارفة السابع انه ذهب جماعة الى استحباب غسل ثوبه
في كل يوم مرة ومنهم العلامة ره فيما حكي عن جملة من كتبه وجماعة ممن تأخر عنه ولم نجد قائلا بالوجوب عدا صاحب ... ففي المنتهى انه
قال فيه ينبغي لصاحب العذر ان يغسل ثوبه في كل يوم مرة لان فيه تطهيرا غير مشق فكان مطلوبا ولما رواه الشيخ ره عن سماعة
قال سألته عن الرجل به القرح او الجرح لا يستطيع ان يربطه ولا يغسل دمه قال يصلي ولا يغسل ثوبه الا كل يوم مرة فانه لا يستطيع
ان يغسل ثوبه كل ساعة وحكي مثله عن نهاية الاحكام وغيرها وعن س ون وقال المحقق الاردبيلي ره وما ورد عن سماعة مع ضعف
كما ترى محمول على الاستحباب ذكره في الاستبصار والمنتهى ايضا مع عدم ظهور القائل انتهى ومراده عدم ظهور القائل بالوجوب دون
الندب قال في المدارك ذكر جمع من الاصحاب انه يستحب لصاحب هذا العذر ان يغسل ثوبه في كل يوم مرة لان فيه تطهيرا غير مشق ولما رواه
الشيخ ره عن سماعة وفي السند ضعف انتهى وقال في الذخيرة بعد ذكر مضمون عبارة المنتهى والوجه الاول ضعيف واما الثاني فغير
بعيد التعويل عليه وان كان الخبر ضعيفا بناء على ما عرفت مرارا من المساهلة في ادلة السنن انتهى وقال في ق بعد حكاية استدلال
العلامة ره على الاستحباب بان فيه تطهيرا غير مشق فكان مطلوبا وبرواية سماعة المتقدمة فانها وما قبلها صحيحة محمد بن مسلم المنقولة
عن مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي وفي ك بعد ان نقل عن العلامة ره الاستدلال برواية سماعة اعترض بان في السند ضعفا
والعجب منه انه في غير موضع من شرحه المذكور بعد الطعن في الخبر بضعف السند عدم نهوضه في الدلالة على الوجوب او التحريم يحمله على
الاستحباب او الكراهة تفاديا من طرحه وهذه قاعدة غيره من اصحاب هذا الاصطلاح فكيف خالف قاعدته هنا مع ان صحيحة محمد
بن مسلم كما عرفت صريحة في ذلك فلا يتوجه الطعن المذكور ثم ان ما ذكره ره ومن يعتبر حمل الرواية على الاستحباب انما نشاء من حيث ضعف
سندها عندهم كما اشرنا اليه من ان قاعدتهم حمل الاخبار على ذلك متى ضعف سندها تفاديا من طرحها وانت قد عرفت وجود
الرواية الصحيحة بذلك وهو موجب لك يجب العمل بالخبرين المذكورين في وجوب الغسل مرة واحدة في اليوم كما دلا عليه ويقيدان الاخبار
بهما وان لم يوجد به قائل منهم ولا ريب انه الاحوط مع الامكان واما ما ذكره العلامة ره من التعليل الاول فانه عليل لا يعول عليه
ولا يصح اسناد حكم شرعي اليه نعم يصلح توجيها للنص المذكور انتهى واشار بصحيحة محمد بن مسلم الى ما في مستطرفات السرائر مما رواه
البزنطي عن عبد الكريم عن علاء عن محمد بن مسلم قال سألته عن رجل لم ير في منامه شيئا فاذا استيقظ فاذا هو ببلل قال ليس عليه
غسل وقال ان صاحب القرحة التي لا يستطيع صاحبها ربطها ولا حبس دمها يصلي ولا يغسل ثوبه في اليوم اكثر من مرة وقال يكبر
ايام التشريق عند كل صلوة قلت له كم قال كم شئت انه ليس بمفروض وقد نقلناه بهذا الوجه ليعلم من ملاحظة ما قبله وما بعده انه
رواية لا انه فتوى البزنطي كما افاده عبارة كاشف اللثام وكانه ارجع الضمير في لفظة قال المصدر بها حكم صاحب القرحة الى البزنطي
وجعله فتواه ولا يصير رواية ولكن يعلم من الكلامين المكتنفين به كونه رواية ثم ان عبد الكريم الذي يروي عنه احمد بن محمد بن
ابي نصر البزنطي هو عبد الكريم بن عمرو بن صالح الخثعمي كما صرح به جملة من علماء الرجال وهو واقفي باتفاقهم لكن اختلف في قبول
روايته وقد توقف العلامة ره عن قبول روايته في صه فحكم صاحب ك ره بصحة الحديث ليس في محله وغاية ما هنالك ان يكون من قبيل الموثق
لكن علاء ثقة لانه بقرينة روايته عن محمد بن مسلم هو ابن رزين وقد نصوا على انه ثقة كما ان محمد بن مسلم ثقة بل قيل في ترجمته انه من
اوثق الناس ويبقى بعد ذلك ان الرواية مضمرة وان كان يمكن الاعتذار عن الاضمار بان شأن محمد بن مسلم يقتضي ان المسئول عنه
هو الامام ع ثم على تقدير قبول الرواية بل صحتها لا مناص من طرحها اذ لم يفت احد بوجوب ما فيها لكن الاستحباب مما لا اشكال فيه من باب
التسامح في ادلة السنن

قوله وعما دون الدرهم البغلي من الدم المسفوح الذي ليس احد الدماء الثلثة وما زاد على ذلك يجب
ازالته ان كان مجتمعا اراد بالمسفوح الدم الخارج من ذي النفس وقيده بان لا يكون احد الدماء الثلثة ولا بد من تقييده بكونه غير
دم القروح والجروح بل لا لانه ما تقدم وح نقول ان الدم الموصوف قد يكون دون الدرهم وقد يكون زائدا على قدر الدرهم وقد يكون
بقدر الدرهم من دون زيادة ولا نقصان وحكم الاول هو العفو وحكم الثاني وجوب الازالة والظاهر ان لفظ ذلك في عبارة المصنف تارة

الى النصف الدرهم فيكون مشمولا لبيان الحكمين الاولين كعبارته في المعتبر حيث قال ما عدا هذين الدمين يعني دم القروح والجروح ودم
الحيض من الدماء المسفوحة مثل دم الفصاد والذبيحة فانه لا يجب ازالة ما نقص منه عن سعة الدرهم اتفاقا منا ويجب ازالة ما زاد
عن الدرهم انتهى وكيف كان فالحكمان الاولان مما لا خلاف فيهما ظاهرا بل قد وقع دعوى الاجماع عليهما في كلام جماعة كما عرفت
دعواه على الاول منهما في كلام المعتبر وممن ادعى الاجماع عليهما علم الهدى ره في الانتصار حيث قال ومما انفردت به الامامية القول
بان الدم الذي ليس بدم حيض يجوز الصلوة في ثوب او بدن اصابه منه ما ينقص مقداره عن سعة الدرهم الوافي وهو المضروب
من درهم وثلث ثم نقل عن الحسن بن صالح بن حي انه كان يقول في الدم اذا كان على الثوب منه مقدار الدرهم يعيد الصلوة
وان كان اقل من ذلك لم يعد قال وفي هذا امضاء لقول الامامية واجماع الفرقة هو دليلنا على صحة قولنا انتهى والعلامة ره
في لف فانه قال فيه ما عدا الدماء الثلثة وغير دم نجس العين ودم القروح والجروح اللازمة من الدماء وان كان مقدارها ازيد من سعة
الدرهم البغلي وجبت ازالته اجماعا وان كان اقل منه لم يجب اجماعا انتهى وقال في كره اجمع الاصحاب على ان الدم المسفوح وهو الخارج من ذي
النفس الذي ليس احد الدماء الثلثة ولا دم القروح والجروح ان كان اقل من درهم بغلي لم يجب ازالته للصلوة وان كان ازيد من مقدار
الدرهم وجب ازالته ونقل ذلك الصيمري في المعتبر والعلامة ره في جملة من كتبه انتهى ولكن هذه العبارة لا تعطي استقلاله بدعوى الاجماع
كما توهم وانما تعطي حكايته عن الفاضلين ونسبته اليهما مع انه لم يصرح في المعتبر بدعوى الاجماع في الثاني لعلها مبنية على توهم مجموع
اجماعي الحكمين مما وقع في تصريح العلامة ره بالاجماع فيهما وتصريح الصيمري في الاول يصح ما ذكره من العبارة او ان صاحب كشف استفاد
الاجماع من المعتبر في الثاني من جهة انه ذكر حكمه مسلما وعقبه بقوله وفي وجوب ازالة ما كان بقدر درهم روايتان فاستفاد منه حكاية الاتفاق على
كون الحكم الثاني مسلما وقال في الحدائق والظاهر انه لا خلاف ولا اشكال في ان ما نقص عن سعة الدرهم المسفوح الذي ليس من احد
الدماء الثلثة ولا دم القروح والجروح معفو عنه وان ما زاد منه على الدرهم لا يعفى عنه ويدل على الاول بعد الاجماع المدعى من جمع
كالمحقق في المعتبر والعلامة ره في المنتهى والنهاية والتذكرة والمختلف الاخبار الاتية وعلى الثاني مضافا الى الاجماع المدعى ايضا الاخبار
الدالة على نجاسة الدم كما تقدم والاخبار الاتية الدالة على العفو على الناقص انتهى ومما ذكرنا تبين الحال وارتفع الاشكال عن
الحكمين جميعا ومن هنا كان ما حكاه العلامة ره في لف عن ابن ابي عقيل ره من قوله اذا اصاب ثوبه دم فلم يره حتى صلى فيه ثم رآه بعد
الصلوة وكان الدم على قدر الدينار غسل ثوبه ولم يعد الصلوة وان كان اكثر من ذلك اعاد الصلوة ولو رآه قبل صلوته او علم ان في
ثوبه دما ولم يغسله حتى صلى غسل ثوبه قليلا كان او كثيرا وقد روي ان لا اعادة عليه الا ان يكون اكثر من مقدار الدينار انتهى
مردودا لا من جهة اناطة الحكم بالزيادة عن مقدار الدينار لا الدرهم لانه حكي في الجواهر عن الوسائل ان الدينار بسعة الدرهم تقريبا
بل من جهة انه يظهر منه الترديد في اصل العفو او الميل الى العدم وهو مخالف للاجماع بقسميه مضافا الى النصوص المستفيضة كخبر محمد
بن مسلم او صحيحته المضمرة في الكافي والمسندة الى الباقر ع في رواية الصدوق ره وصحيح عبد الله بن ابي يعفور ورواية جميل بن دراج
ورواية اسمعيل الجعفي الاتي ذكرها جميعا في طي الكلام على الحكم الثالث انشاء الله تع وحكي في لف عن ابن ابي عقيل ره انه احتج على وجوب
الغسل مع سبق العلم بما رواه ابو بصير عن الصادق ع قال ان اصاب ثوب الرجل الدم فصلى فيه وهو لا يعلم فلا اعادة عليه وان
علم قبل ان يصلي فنسي وصلى فعليه الاعادة والاطلاق الاعادة يقتضي وجوب الغسل مع كثرة الدم وقلته واجاب عنه بالمنع من السند
اولا وبعدم الدلالة على ما ادعاه ابن ابي عقيل ثانيا واما الحكم الثالث فقد وقع الخلاف فيه على قولين احدهما وجوب الازالة وحكاه
في لف عن الشيخين وابني بابويه وابن البراج وابن ادريس وهو ظاهر ما حكيناه من عبارة الانتصار بل صريحه وقال في ق ودم الفصاد
والرعاف وما يجري مجراه من دماء الحيوان الذي له نفس سائلة ننظر فيه فان بلغ مقدار الدرهم وهو المضروب من درهم وثلث وجبت ازالته
وان كان اقل من ذلك لم يجب ذلك فيه انتهى وقال في الوسيلة بعد ذكر ما يجب ازالته قليلا كان او كثيرا وما لا يجب ازالته كذلك مثل دم
البق والقمل والثالث سوى ما ذكرناه من سائر الدماء فانه يجب ازالة ما بلغ مقدار الدرهم فصاعدا في موضع واحد وفي مواضع متفرقة
انتهى وهو مقتضى كلام كل من اقتصر في تقدير العفو عنه على ما دون الدرهم كابن زهرة ره فانه بعد الحكم بنجاسة الدماء الثلثة قال وكذا
الدم المسفوح من غير هذه الدماء الا انه يجوز الصلوة في ثوب اصابه من دم القروح او الجروح ما ينقص مقداره عن سعة الدرهم الوافي
المضروب من درهم وثلث مع الاختيار ورفع الحرج وان كان التنزه عن ذلك افضل فاما ان كان عليه في ازالته حرج لكون الجروح و

الفروع لانه قد فات ان التنزه لا يجب قليلاً كان او كثيراً انتهى والحلبي فانه قال في اشارة السبق بعد الحكم بعدم العفو عن الدماء الثلثة ما لفظه وما
عداها من باقي الدماء المحكوم بنجاستها معفو عن قليلها وهو ما نقص عن سعة الدرهم الوافي المضروب من درهم وثلث والتنزه عنه
افضل انتهى وحكي عن اللوامع نسبة هذا القول الى الاكثر ووصفه في آلك بانه المشهور وحكي مثله عن كشف الالتباس بل في ق دعوى
الاجماع عليه وكذا في السرائر وثانيهما العفو عن قدر الدرهم وعدم وجوب ازالته وهو مذهب سلار في المراسم فانه قسم النجاسات على
ثلثة اضرب احدها يجب ازالة قليله وكثيره ومنها ما يجب ازالة كثيره دون قليله ومنها ما لا يجب قليله وكثيره الى ان قال والثاني
كل دم غير دم الحيض والاستحاضة والنفاس لان هذا الدم اذا كان في ثوب منه قدر الدرهم العرض متفرقاً كان او مجتمعاً جازت
الصلوة فيه وان زاد على ذلك وجب ازالته انتهى ونسبه في آلك اليه والى السيد المرتضى رض في الانتصار ولا اعرف لهذه النسبة وجها فانا
قد سمعنا لك ذكر عبارته بعينها ولا دلالة لها عليها بل هي صريحة في المصير الى القول الاول حجة القول الاول امور الاول ما تمسك به
في الذخيرة من ان الذمة مشغولة بالصلوة يقيناً ولا يحصل البراءة اليقينية الا بازالته فيجب وفيه انه انما يتم على مذهب القائلين
بالاشتغال عند الشك في شرطية شيء او مانعيته ولا يتم على مذهب القائلين بالبراءة الثاني الاجماع المدعي في كلام الشيخ ره في ف
وفي كلام ابن ادريس ره في السرائر الثالث قوله تعالى وثيابك فطهر وهو عام تركناه فيما نقص عن الدرهم بدليل مخصوص فيبقى غيره
مندرجا تحت العموم واورد عليه في الذخيرة بان اتمام هذا الدليل يتوقف على اثبات العموم في الاية وان المراد بالتطهير المعنى العرفي
وذلك لا يخلو عن اشكال انتهى الرابع قوله ع انما يغسل الثوب من البول والمني والدم فانه يقتضي باطلاقه وجوب ازالة الدم كيف كان
خرج من ذلك ما وقع الاتفاق على العفو عنه وهو ما دون الدرهم فيبقى الباقي الخامس الاخبار الخاصة كصحيحة عبد الله بن يعفور
قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في دم البراغيث قال ليس به بأس قال قلت انه يكثر ويتفاحش قال وان كثر قال قلت فالرجل يكون في ثوبه
نقط الدم لا يعلم به ثم يعلم فينسى ان يغسله فيصلي ثم يذكر بعد ما صلى ايعيد صلوته قال يغسله ولا يعيد صلوته الا ان يكون مقدار
الدرهم مجتمعا فيغسله ويعيد الصلوة وهي صريحة في المطلوب اذ لو كان العفو عن مقدار الدرهم ثابتا لما وجب اعادة الصلوة مع نسيان
غسله وما رواه المفيد ره عن احمد بن محمد عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن ابي جعفر عن علي بن حديد عن جميل بن دراج عن بعض اصحابه عن ابي
جعفر ع وابي عبد الله ع قالا لا بأس ان يصلي الرجل في الثوب وفيه الدم متفرقا شبه النضح وان كان قد رآه صاحبه قبل ذلك فلا بأس
ما لم يكن مجتمعا قدر الدرهم قال بعض المحققين ره ولا يقدح الارسال لان المرسل جميل ولا ابن حديد لان الراوي عنه ابو جعفر محمد
بن عيسى الذي كان يخرج من قم من يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل فكيف يروي بنفسه عن الضعيف الا ان يكون عنده قرينة على صحة مثل
كون الرواية معلومة الانتساب الى من يروي عنه هذا الضعيف انتهى ورواية اسمعيل الجعفي عن الباقر ع قال في الدم يكون في الثوب ان كان
اقل من قدر الدرهم فلا يعيد الصلوة وان كان اكثر من قدر الدرهم وكان رآه فلم يغسله حتى صلى فليعد صلوته وان لم يكن رآه حتى صلى فلا
يعيد الصلوة قال في الذخيرة تقريب الاستدلال بها انه علق فيها الحكم بعدم الاعادة على وصف الاقلية فينتفي بانتفائه عملا بمفهوم الشرط ثم قال
وهذا الوجه ضعيف جدا حجة القول الثاني امور الاول الاصل وقد تمسك به في آل وفيه انه ليس المراد به سوى اصالة البراءة عن وجوب
ازالة ما كان بقدر الدرهم وهو مردود باستفاضة النصوص بنجاسة الدم ووجوب ازالته واطلاق مانعية النجاسة للصلوة خرج ما خرج وبقي
الباقي فقد ثبت في الشرع اصل ثانوي فيجب الرجوع اليه دون اصالة البراءة الثاني اطلاق الامر بالصلوة فلا يتقيد الا بدليل وهو
مبني على القول بوضع اسامي العبادات للاعم الثالث حسنة محمد بن مسلم او صحيحته المضمرة في الكافي والمسندة الى الباقر ع في رواية الصدوق
ره قال قلت له الدم يكون في الثوب علي وانا في الصلوة قال ان رأيته وعليك ثوب غيره فاطرحه وصل وان لم يكن عليك غيره فامض في
صلوتك ولا اعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم وما كان اقل من ذلك فليس بشيء رأيته او لم تره فاذا كنت قد رأيته وهو اكثر من قدر الدرهم
فضيعت غسله وصليت فيه صلوة كثيرة فاعد ما صليت فيه ورواية اسمعيل الجعفي المتقدمة في دليل القول الاول قال في آل بعد ذكرها
وجه الدلالة انه رتب الاعادة على كون الدم اكثر من مقدار الدرهم فينتفي بانتفائه عملا بالشرط وهو ينتفي مع المساواة ثم قال ولا
يعارض بالمفهوم الاول لاعتضاد الثاني باصالة البراءة والرضوي ان اصاب ثوبك دم فلا بأس بالصلوة فيه ما لم يكن مقدار درهم واف
الى الخبر والمروي عن كتاب علي بن جعفر عن اخيه ع قال وان اصاب ثوبك قدر دينار من الدم فاغسله ولا تصل فيه حتى تغسله قال
في الجواهر الدينار بسعة الدرهم تقريبا واجيب عن الاول اولا بانه مبني على القول بكون المقام مورد البراءة واما على القول بوجوب

للاشتغال فلا وجه له وثانياً بانه مع التسليم نقول انه قد ارتفع بالاصل الثانوي الثابت في نوع المقام من وجوب ازالة النجاسة للصلوة
وما في حكمها فهو المرجع دون اصل البراءة وثالثاً بارتفاعه بالادلة الخاصة بالمسئلة من الاجماع والاخبار وعن الثاني بانه بعد تسليم
القول بالاعم نقول بانه قد تقيد الاطلاق بما دل على وجوب ازالة النجاسة عموماً ووجوب ازالة ما كان من الدم بقدر الدرهم و
عن الثالث اما عن رواية محمد بن مسلم فمن وجوه احدها الطعن فيها بالاضمار فان القائل مجهول فلعله ممن لا يجب اتباعه واخبار
عنه في اي باب ذلك غير واضح اذ من المعلوم ان محمد بن مسلم لا يسئل في ذلك غير الامام ع ويستفاد من كتب المتقدمين ان الاضمار
في مثل هذه الاحاديث انما حصل من قطع الاخبار بعضها من بعض فان الراوي كان يصرح باسم الامام ع الذي روى عنه في اول
الروايات ثم يقول وسئلته عن كذا الا ان ينتهي الروايات روياً عن ذلك الامام ع فلما حصل القطع توهم الاضمار فينبغي التنبيه لذلك
انتهى ويؤيده ان وضع كتب الاخبار من الكتب الاربعة وغيرها انما هو لنقل احاديث اهل البيت عليهم السلام بعينه مؤلفوها الا الحجة
مع تصريحهم بذلك في اوائل كتبهم فان العلم لو نقله عنهم ع كيف يصح لهم ان يجعله عدلاً لما نقل عنهم مع ان التقطيع انما حصل منهم
ردها الى كل حديث الى ما يناسبه من الباب ثانيها ان من الظاهر ان لفظ ذلك في قوله وما كان اقل من ذلك اشارة الى الدرهم ومن
المحتمل ان يكون المراد بقوله وهو اكثر من قدر الدرهم انه بقدر الدرهم فاكثر منه كما في قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين حيث ان المراد
اثنتين فما فوق وقد شاع التعبير بمثل ذلك عن امثال المراتب اعني ما اضيط الحد بلفظ الاكثر كما في مرسلة يونس سئلته عن حد المكاري
الذي يصوم ويتم قال ايما مكاري اقام في منزله او البلد الذي يدخله اقل من عشرة ايام وجب عليه الصيام والتمام وان كان له مقام في منزله
او البلد الذي يدخله اكثر من عشرة ايام فعليه التقصير والافطار لظهور ان المراد عشرة فاكثر ومثلها ما ورد في تحديد الفصل بين
الرجل والمرأة في الصلوة باكثر من عشرة اذرع ونحو ذلك كثير ثالثها ان ندرة حصول العلم بمساوي الدرهم قرينة على عدم
التعرض في الرواية لبيان حال المساوي حيث ان الغالب ولو بحسب اعتقاد الناظر في سعة الدرهم اما حصول القطع بكونه اكثر وان اتفق
كون الدم بمقدار الدرهم تحقيقاً فيجب بحاله فلذلك لم يتعرض له في الرواية وعلى هذا يكون المرجع فيه هو الاصل الثانوي الثابت في الشرع
من وجوب الازالة واما عن رواية الجعفي فبان الاستدلال بها مبني على العبرة بمفهوم الجملة الشرطية الاولى وهو معارض بمفهوم الجملة الشرطية
فيه لكن هذا الجواب قد رده بما بينه من تصحيح الدلالة ولا يخفى ضعفه اما اولاً فلعدم جريان اصل البراءة مع وجود الاصل الثانوي الثابت
بالادلة المعتبرة واما ثانياً فلان الاصل انما يصار اليه لعدم الدليل لانه لا يتم الا على القول باعتبار الاصول من باب الظن وقد ابطلناه في محله
واما ثالثاً فلان الجملة الشرطية الثانية تصريح ببعض المفهوم لانه مرتبة اما منطوقه ومفهومه فحينئذ يعارض منطوق الجملة الشرطية الاولى لكن
هذا الوجه مبني على الاغماض عن ان المراد بقوله ع وان كان اكثر من قدر الدرهم هو انه كان بقدر الدرهم فما هو اكثر منه والا كان تصريحاً
ببعض المفهوم في هذا المقام بخصوصه ولا ينافي هذا صحة اصل القاعدة التي هي عبارة عن انه اذا وقع التصريح ببعض المفهوم في جملة شرطية
ثانية لم يكن لها مفهوم ومفيد في غير هذا المقام واما رابعاً فلانه على تقدير تسليم تعارضهما نقول ان الترجيح لمفهوم الجملة الاولى لاعتضاده
بالشهرة المحققة والمنقولة والاجماعات المحكية بل المحصلة والادلة الدالة على وجوب ازالة النجاسة للصلوة وما في حكمها ومما بيناه
يعلم ان ادلة القول الاول ترجح على ادلة القول الثاني في مقام التعارض قال بعض المحققين وعلى فرض التكافؤ فلا بد من الرجوع
الى العمومات المانعة عن الصلوة في النجاسة بل خصوص الدم لكن قد يجاب عليه لا اشكال انه قد اختار في تعارض الخبرين وتكافؤهما التخيير
بينهما في العمل بايهما شاء منهما مدعياً عليه تواتر الاخبار دون التساقط حتى يرجع الى العمومات مع وجودها او الى الاصل مع انتفائها وفي
ذلك يظهر قوة القول الاول وعكس في الجواهر فقوى القول الثاني وهو العفو مستنداً في ذلك الى تاويل الصحيح والمرسل السابقين
اللذين هما عمدة ادلة القول الاول الى ما يوافق ادلة القول الثاني وايد ذلك بما احتمله كلماتهم فقال نعم قد يقال ان المراد بالدرهم فيهما
يعني الصحيح والمرسل السابقين هو ما زاد عنه لتسامح الغلبة على العلم بمقدار الدرهم الا بالزيادة عليه والا فليس المراد به هو المساوي لتعذر
فيبقى ح ما دل على العفو عنه من غير معارض حتى الاطلاقات لانقطاعها به ولا ينافيه الاقتصار في النص على العفو عما دون الدرهم لما
عرفت من ندرة معرفة مقدار الدرهم بل ولا في الفتاوى لذلك ايضاً فالظاهر وفيها يعني العفو حتى ينسب الى الشهرة من جهة ذلك والى الاجماع
المحكي الى ثقة سلار خاصة او مع المرتضى رض بالنسبة وقد يؤيده ما احتمله كلماتهم فانهم وان اقتصروا في اولها دون الدرهم لكن في اثنائها
يذكرون الدرهم قال في ... او لا فان بلغ مقدار الدرهم وجب ازالة قليله وكثيره وان كان اقل من ذلك لم يجب ثم حكى عن بعض العامة القول بعدم

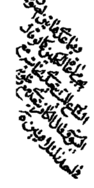
العفو

العفو مطلقا وعن آخر العفو عن المقدار المخصوص مطلقا من اي نجاسة وغير ذلك الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة وطريقة الاحتياط لانا متى
ذلك في مقدار الدرهم في الدم لانا اخرجنا ذلك بدليل والباقي فقد علمنا حصول النجاسة ووجوب ازالتها ومن ادعى مقدارا فعليه
الدلالة ونحن اذا اعتبرنا مقدار الدرهم فلاجماع الفرقة الى آخره وكذا علق المرتضى رض العفو في اول كلامه في الانتصار على ما دون
الدرهم لكنه ذكر في الاثناء مرات تقريبا ما يقتضي العفو عن الدرهم صريحا او كالصريح وفي كشف الحق بعد ان علق العفو على
ما دون الدرهم ناسبا له الى الامامية قال وقال ابو حنيفة كل النجاسات سواء في اعتبار الدرهم وقد خالف الخ وظاهره ان خلافه في
في تقديره الى عين الدرهم خاصة دون المقدار وفي الجامع وقد عفي عن دم دون سعة الدرهم البغلي في ثوب او بدن فان كان متفرقا لو جمع
لكان بسعة الدرهم فلا باس وهي بالجمع احوط انتهى وهي ظاهرة فيما قلنا ويزيده تاييدا عدم معروفية عنوان الخلاف في ذلك سابقا بل اول من ذكره
هو المصنف رح في المعتبر وتبعه من تأخر عنه ومن هنا ظهر لك قوة القول بالعفو عنه كما انه ظهر لك ما وقع من بعضهم من الخلل في النقل
فتنبه جيدا وانت خبير بما فيه اما فيما ذكره من دعوى كون المراد بالدرهم في الصحيح والمرسل هو خصوص ما زاد على الدرهم فلانه مبني على
اخراج اللفظ عن حقيقته مع صراحته في معناه الحقيقي الى التجوز الغير المتعارف بواسطة ما تمسك به ارباب القول الثاني مع ضعف ما
عدا الرواية الاولى والاختلاف فيها مع ما في متون ما يحتمل فيه صلاحية التمسك من الاضطراب الذي تعذر على وجه يوجب انطباقه على
مؤدى الصحيح والمرسل الظاهر من العكس بحسب القواعد اللفظية واما فيما ذكره من كلمات الاصحاب رض فلان من المعلوم ان العنوان الذي
يذكرونه اظهر دلالة من ذيل الكلام لان العناوين عندهم بمنزلة الحدود ويراعون الاهتمام في تنقيحها وحيث عرفوا المقصود المسوق له
الكلام منها تسامحوا في ذيل الكلام اعتمادا على ما نقحوه في صدره وهذا بخلاف الخطابات العرفية فان المتكلم قد يقدم على الكلام غافلا
عن بعض جهاته ثم يستدرك ما وقع منه من الخلل في ذيله كيف لا والتعمد الى الختام لفظة دون مضافة الى الدرهم في العنوان له خصوصية ليست
حاصلة لحذفها الا ان الحذف اولى بالسهو والمسامحة من الزيادة فتدبر فتحصل مما ذكرناه ان المختار هو عدم العفو عن مقدار الدرهم هذا
وينبغي التنبيه على امور الاول انه قيد المصنف رح الدم المعفو عنه بكونه غير الدماء الثلثة الحيض والنفاس والاستحاضة وتوضيح ذلك يقتضي
وضع الكلام في مقامين الاول في استثناء دم الحيض من عنوان الدم المعفو عنه فنقول ادعى عليه الاجماع في الغنية وفيها حكي عن التنقيح
ونفي عنه الخلاف في السرائر والذخيرة وقال المصنف رح في المعتبر قال الاصحاب دم الحيض يجب ازالة قليله وكثيره وروى في ذلك عن ابي بصير
قال لا تعاد الصلوة من دم لم تبصره الا دم الحيض فان قليله وكثيره في الثوب ان رآه وان لم يره سواء الا ان الراوي له عن ابي بصير ابو سعيد
وهو ضعيف في الفتوى موقوفة على ابي بصير وليس قوله حجة لكنا نقول الحجة عمل الاصحاب بمضمونه وقبولهم قوله وان كان ابو جعفر بن بابويه
قال والمرتضى والشيخان واتباعهما ويؤيد ذلك ان مقتضى الدليل وجوب ازالة الدم قليله وكثيره عملا بالاحاديث الدالة على ازالة الدم كقوله
لاسماء اختيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء وما رواه سورة بن كليب عن الصادق ع عن الحائض قال تغسل ما اصاب ثوبها من الدم لكن ترك العمل بذلك
في بعض الدماء لوجود المعارض فلا يجب العمل به في الباقي انتهى وقال في موضع بعد ذكر عبارة المعتبر وفيه ان ما ذكره في هذه الرواية من ان
الفتوى موقوفة على ابي بصير وان تبعه فيه جملة ممن تأخر عنه كصاحب ك والمعالم حيث لم يقفوا في الرواية على هذا الطريق الا ان الشيخ رح
في موضع آخر وكذا صاحب الكافي عن ابي بصير عن الباقر والصادق عليهما السلام واما ما ذكره من جبر ضعفها بعمل الاصحاب فهو جيد وما
ذكره من حديث اسماء فالظاهر انه من طريق العامة حيث انه لم يذكر في كتب اخبارنا فيما اعلم وبذلك صرح في المعالم ايضا واما قوله ان
مقتضى الدليل وجوب ازالة الدم فجيد واما مناقشة صاحب المعالم هنا بانه ليس فيما وصل الينا ونقله الاصحاب في كتبهم من الاخبار المعتمدة
حديث مطلق في ايجاب ازالة الدم بحيث يصلح لتناول القليل من دم الحيض بل انما هي ظاهرة في الكثير او مقصورة في غير دم الحيض فهو مردود
بما قدمناه في نجاسة الدم من الاخبار الدالة باطلاقها على نجاسة الدم قليلا كان او كثيرا دم حيض كان او غيره فارجع اليها وتدبر على انه
يكفي في المقام ان يوجد بعد الاعتراض عليه في آخر كلامه انه قد ورد في الاخبار المعتبرة المعتضدة باتفاق الاصحاب بانه يشترط في صحة الصلوة الطهارة
من الدم في ثوب المصلي وبدنه وانه بالصلوة فيه عالما او ناسيا يجب عليه الاعادة ومن البين ان دم الحيض وان قل موجب للنجاسة وبالجملة
فالحكم باستثناء دم الحيض من البين مما لا اشكال فيه انتهى ولا يخفى ان التاييد الذي ذكره المصنف رح مبني على قطع النظر عن خصوص ما دل على عدم
العفو عن دم الحيض وعلى هذا التقدير لا يتم مطلوبه من عدم العفو عن دم الحيض لان اتمامه موقوف على ان يكون دليل العفو من الدم قد
ورد في خصوص بعض الدماء حتى يبقى الباقي تحت حكم وجوب الازالة واشتراط صحة الصلوة بازالته وليس كذلك فانه قد ورد دليل العفو كما

كتاب الطهارة

دون الدرهم من الدم مطلقا شاملا لدم الحيض وغيره فيكون خاصا فيخصص به عموم ما دل على وجوب ازالة الدم واشتراط صحة الصلوة
بها لكن منع في الرياض شمول اطلاق اخبار العفو للمقام لعدم التبادر لاختصاص الخطابات فيها بالذكور دون النسوة ولاختصاص الضمائر
فيها بهم ودم الحيض نادر بالنسبة اليهم ولذا لم يكن من الافراد المتبادرة فلا يعترض بقبول شيء من الادلة السابقة وفيه ان هذه الملاقات
لا يوجب انصراف اسم الدم عنها قطعا فيحصل مما ذكرناه لزوم استثناء دم الحيض ولان العمدة فيه هو الاجماع المنقول المعتضد بنفي الخلاف
والخبران المجبوران به ثم انه قد يتمسك في استثنائه بوجوه اخر احدها ما في الرياض من استصحاب اشتغال الذمة بالصلوة وفيه
مع تماميته بناء على القول بالبراءة في الشك في الجزئية والشرطية والمانعية ان دليل العفو عما دون الدرهم من الدم مطلق شامل
لدم الحيض ايضا وثانيها ما تمسك به بعضهم من قوله تعالى وثيابك فطهر وفيه ما عرفت من كونه دليل العفو شاملا لمحل البحث وفيه
وما تقدم من عدم ثبوت كون التطهير في زمان نزول الاية حقيقة في معناه المتعارف في هذا الزمان عند الفقهاء والمتشرعة وثالثها
ما في الفقه الرضوي وان كان الدم حمصة فلا باس بان لا تغسله الا ان يكون دم الحيض فاغسل ثوبك منه ومن البول والمني قل او كثر
واعد منه صلوتك علمت به او لم تعلم وفيه انه لم يثبت عندنا حجيته ولم يعلم استناد الفقهاء اليه حتى يوجب الحكم بانجباره المقام الثاني
في دم النفاس والاستحاضة والمشهور الحاقهما بدم الحيض في عدم العفو بل في جامع المقاصد انه عليه الاصحاب وفي السرائر نفي الخلاف عنه
وفي الغنية الاجماع وسبقه الى ذلك في ف حيث قال ودم الحيض والاستحاضة والنفاس لا يجوز الصلوة في قليله وكثيره الى ان قال دليلنا
اجماع الفرقة انتهى ولم يحك خلاف فيه عن الاعرج صاحب الحدائق ره فانه حكم بالعفو عنهما كسائر الدماء ويظهر من علم الهدى ره في الانتصار
التردد في الحاق دم النفاس بدم الحيض ولم يتعرض لدم الاستحاضة اصلا ثم انه قد يعلل الحاق دم النفاس وحده بدم الحيض بانه حيض
محتبس ورد بان الحكم معلق على دم الحيض وهو غير صادق على النفاس وعلل الصدوق الحاق دم الاستحاضة والنفاس بالحيض بعد حكاية
عن الشيخ ره بغلظ نجاسة دم الحيض من جهة ايجابه الغسل دون ساير الدماء وانه يشاركه في هذا الوصف فيشاركه في هذا الوصف دم الاستحاضة
والنفاس فيلحقان به ولا يخفى انه وجه مستنبط لا فائدة فيه وقال في كشف اللثام ويكفي في الحاقهما عدم الاجماع على العفو عنهما الا استلزام
عموماته وجوب الازالة وفيه ما عرفت للاشارة اليه من اطلاق دليل العفو عما دون الدرهم بالنسبة الى جميع اصناف الدم مع كونه حجة
بالنسبة الى الدليل وجواز الصلوة مطلق الدم فيخص به والعمدة الاجماعات المنقولة المعتضدة بنفي الخلاف وعدم وجدان الا ما اشرنا
اليه من تردد علم الهدى وصاحب الذخيرة كما هو الظاهر منهما ولم يحك القدح في ذلك صراحة الا صاحب الحدائق حيث قال والذي يقرب عندي
في هذا المقام اما بالنسبة الى دم الاستحاضة والنفاس فالظاهر دخولهما في عموم اخبار العفو وما ذكروه من استثنائهما الحاقا بدم
الحيض نظرا الى اشتراكهما في ايجاب الغسل وان النفاس حيض في المعنى والاستحاضة مشتقة منه لا يخرج من القياس وبناء الاحكام الشرعية
على مثل هذه التعليلات العليلة مجازفة محضة انتهى الامر الثاني انه استثنى القطب الراوندي وابن حمزة ملحقا بدم الحيض والنفاس والاستحاضة
دم الكلب والخنزير والكافر ومنعه ابن ادريس ره وادعى انه خلاف اجماع الامامية والمعتمد قول القطب لان المعفو عنه انما هو نجاسة
الدم والخارج من الثلاثة ملاق لاجسامها فتتضاعف نجاسته ويكتسب بملاقاة الاجسام النجسة نجاسة اخرى غير نجاسة الدم وتلك
لم يعف عنها كما لو اصاب الدم المعفو عنه نجاسة غير الدم فانه يجب الازالة مطلقا وان قل وابن ادريس ره لم يتفطن لذلك فشنع على قطب
الدين بغير الحق انتهى ويفهم من كلامه ره في التذكرة ان قطب الدين انما الحق دم الكلب والخنزير وان العلامة ره زاد الكافر بل كل
نجس العين فيشمل دم الميت والميتة قال في التذكرة والحق القطب الراوندي دم الكلب والخنزير واستبعده ابن ادريس ره والحق عندي
اختيار القطب والحق به ايضا دم الكافر والضابط دم نجس العين لحصول حكم طاري الدم وهو ملاقاته لنجس العين وكذا كل دم اصابه
نجاسة غيره انتهى وهذا التعميم هو الذي يساعد عليه التعليل الذي ذكره العلامة ره انتصارا للقطب الراوندي وما حكاه في التذكرة
هو المطابق لما حكاه في السرائر حيث قال وقد ذكر بعض اصحابنا المتاخرين من الاعاجم وهو الراوندي المكنى بالقطب ان دم الكلب والخنزير
لا يجوز الصلوة في قليله وكثيره مثل دم الحيض قال لانه دم نجس العين وهذا خطاء عظيم وزلل فاحش لان هذا هدم وخرق لاجماع
اصحابنا انتهى وعن صاحب المعالم ره انه بعد ذكر كلام العلامة ره قال والعجب غفلة ابن ادريس ره عن هذا الخطاء هذا الاعتبار الذي
ابدى العلامة ره ونبه عليه المحقق ره مع تنبهه لمثله في نظائر كلامه السابق في البحث عما يخرج من الانسان في البئر حيث فرق في ذلك
بين المسلم والكافر وانكر عليه الجماعة اشد الانكار ونحن صوبناه رأيه هناك واوضحنا المقام بما لا مزيد عليه فكيف انعكست القضية هنا

فضلا عن الى الانكار ورجوعهم الى الاعتراف والمدرك في المقامين واحد بما كان مراد ابن ادريس ههنا خلاف ما افهمه ظاهر كلامه الذي حكوا عنه وعلى كل حال فالحق ان الحيثية مرعية في جميع هذه المواضع والحكم منوط بها فان العفو الثابت في مسئلتنا هذه متعلق بنجاسة الدم من حيث هي فان انضم اليها حيثية اخرى كما اذا تجسم بنجس كان لتلك الحيثية المنضم اليها حكم نفسها لو انفردت انتهى لكن صاحب الذخيرة انكر الاعتداد بالحيثية المذكورة والحق ان الاخبار الدالة على العفو شامل الدم نجس العين وشموله له يجري مجرى النطق به فاخراجه عنه يحتاج الى دليل خاص وما يقال من ان الحيثية مرعية في جميع هذه المواضع منوط بها فان العفو الثابت في مسئلتنا هذه متعلق بنجاسة الدم من حيث هي فان انضم اليها حيثية اخرى كما اذا تجسم بنجس كان لتلك الحيثية المنضم اليها حكم نفسها لو انفردت انتهى لكن صاحب الذخيرة ففيه نظر لمنع دلالة الكلام على الحيثية المذكورة وقد ذكرنا نظير ذلك واوضحناه في مسئلة النزح لموت الانسان على ان استفادة النجس نجاسة اخرى من ملاقاة النجاسة يحتاج الى دليل فان الاجماع لا ثبات عليه ولا دليل له سواه فتدبر انتهى واقتفى اثره صاحب الحدائق حيث قال بعد ذكر كلام صاحب المعالم ره ما نصه لا يخفى ان صحة ما ذكره مبنية على الرجوع الى اعتبار الحيثية التي ادعاها في المقام ولا دليل عليه ظاهرا فان اطلاق الدم اعم من ذلك والحكم مترتب عليه وثانيهما استفادة النجاسة بملاقاة نجاسة اخرى زيادة على ما كانت عليه وهو غموض لا مدرك له من الاخبار وان كان جاريا في كلامهم وبذلك يظهر الاشكال فيما ذكره ووجه كلام العلامة ره والذي يقرب عندي في هذا المقام اما بالنسبة الى دم الاستحاضة والنفاس فالظاهر دخولها في عموم اخبار العفو الى ان قال واما دم الكافر والخنزير فالظاهر انه لا عموم في الاخبار المتقدمة على وجه يشمله اذ لا يخفى ان المتبادر من الدم فيها انما هي الافراد الشائعة المتكاثرة المعتادة المتكررة كما صرحوا به في غير مقام من ان اطلاق الاخبار انما ينصرف الى الافراد المتكررة الوقوع دون الفروض النادرة مما لا يبلغ مثله العموم ولو واحدا فالواجب هو الحمل على الافراد المتعارفة من دم الانسان نفسه او الحيوانات التي يتعارف ذبحها ونحو ذلك فحينئذ يبقى على وجوب الازالة وعدم الدخول تحت عموم اخبار العفو ولا ريب ان الاحتياط يقتضيه انتهى ولا يخفى سقوط ما ذكره من انصراف الدم في اخبار العفو الى الدم المتعارف فاصابته لبدن الانسان لما اشرنا اليه سابقا من ان الانصراف انما يتحقق بغلبة استعمال لفظ الدم في صنف دون غلبة وجوده فيحتمل بغلبة ابتلاء المكلف به اولى بالمنع وقد سبق على ذلك صاحب الرياض ره وهو منه بعيد مضافا الى ان مثل هذا المقام لو ادعى فيه الانصراف كيف لا يدعى في اخبار نجاسة الدم ووجوب ازالته للصلوة وغيرها مما هو مشروط بالطهارة واما ما ذكره في صدر كلامه الذي حكيناه من رد الامر الاول فهو وجيه قد وافقه صاحب الجواهر في ذلك تقريبا بما بينه بوجه اتقن وانه قوي فما ذهب اليه ابن ادريس في رد ما ذكره العلامة ره باطلاق الادلة بل عمومها المستلزم عرفا لا ضمحلال مثل هذه الحيثية التي هي من لوازم هذا الدم وان قلنا بملاحظتها في العارضة لمكلف فانه محل الدم من الثوب مثل البول ونحوه ودعوى انصرافها الى غيره لندرة اصابته ممنوع عند العكس مدخلية ملزمه الاصابة في صدق اسم الدم وشموله والمعتبر مولاي بل قد يدعى اضمحلال الحيثية فيما لو لاقى الدم قبل اصابته بنجاسة استهلكها ثم اصاب لعدم صدق النجاسة لغير الدم فلا يجري على المتنجس به غير احكامها لعدم قابلية الدم للنجاسة بها استصحابا للحال السابق السالم عن المعارض ضرورة عدم تناول ما دل على نجاسة الملاقي للنجاسة لمثله انتهى وبما اوردناه على صاحب الحدائق يعلم سقوط ما في الرياض من عدم انصراف اطلاق الاخبار بالعسل واعادة الصلوة اليه لندرة ملاقاة دم نجس العين لثوب الانسان او بدنه وقال بعض المحققين ره وعلل بعض الحاق دم نجس العين بالدماء الثلثة بتضاعف النجاسة بملاقاته لنجس العين وهو مبني على ثبوت تضاعف النجاسة او التنجس للمتنجس وبسط المقال في ذلك انه يمكن تضاعف النجاسة على اربعة وجوه تنجس المتنجس وتنجس نجس العين ونجاسة نجس العين بكونه الكافر ونجاسة المتنجس كعصير وقع فيه العنب المتنجس جزءا وحكمها ان الحكم الشرعي ان كان مترتبا على نفس عنوان النجس او المتنجس فلا ينبغي الاشكال في وجوبه بين حكم العنوانين فاذا قال الشارع الكافر حكمه كذا والميت حكمه كذا فالكافر الميت يجتمع فيه الحكمان الا ان يكونا متماثلين بل الخلاف او يكون احدهما قابلا للدخول تحت الاخر كما اذا ورد الدليل على وجوب غسل ما اصابه البول مرتين وما اصابه الدم مرة ويكفي المرتان وقد يشكل التداخل فاذا قال الشارع يجب نزح الثلثين مثلا للكافر واربعين للميت وفرضنا الطلاق كل بحيث يشمل مادة الاجتماع وان كان الحكم الشرعي مترتبا على النجاسة فان كان مترتبا على مطلق النجاسة فلا اشكال في اتحاد الحكم فاذا قال الشارع يجب غسل كل نجس مرتين كفى المرتان ولو لاقى الثوب الف فرد من النجاسة اذ النجس لا يقبل الاتصاف بالنجاسة لامتناع تحصيل الحاصل وان كان الحكم الشرعي مترتبا على نجاسة خاصة كما اذا ثبت بالدليل ان نجاسة الخمر حكمها كذا ونجاسة معفو عنها ولم يثبت ان نجاسة



البول

كتاب الطهارة

البول كلب او ميتة خلاف فالظاهر تضاعف النجاسة سواء جعلنا النجاسة صفة منتزعة من الاحكام الشرعية التي حكم بها الشارع على
العنوانات المختارة او الاجسام الملاقية لها ام جعلناها صفة اصلية تتفرع عليها تلك الاحكام اذ لا استحالة في قيام نجاستين
بجسم واحد اذا كانتا متغايرتين بان كشف عن ذلك تغاير احكامهما سيما الواردة في النجاسات الواقعة في البئر انتهى و
كان وجه اشكال التداخل فيما ذكره من المثال الذي بين العنوانين عموم من وجه هو انه يتعارض الدليلان بالعموم من وجه
حكم تعارضهما انه اذا لم يكن مرجح بحسب الدلالة يوجب التوقف والرجوع الى الاصل موافق لاحد الطرفين ومعلوم انه مع قطع النظر عن
ملاحظة وجه وجوب النزح فان كان للتعبد محضا كان الاصل هو البراءة ومقتضاها عدم لزوم نزح الاربعين وان كان لتنجس البئر
كان الاصل هو الاشتغال نظرا الى انه مع تحقق التنجس اذا شك في المطهر لزم تحصيل اليقين بالبراءة ولا يجري لاصالة البراءة ح
هذا وينبغي الكلام في اصل المقصود فنقول ان ما حققته وفصلته انما يجدي في العارض بان اختلط احد النجسين بالاخر او اصاب
احدهما ما اصابه الاخر من ثوب ونحوه ولا يدفع ما ذكره صاحب الجواهر ره من اضمحلال الحيثية التي هي من لوازم ذات هذه الدم
فان دم الكافر او نجس العين لا ينفك عن اضافته اليهما ولا ملاقاته لهما فالحق ان اطلاق العفو عن الدم يشمل دم الكلب والخنزير والكافر
وملاقاته لها لا يوجب احداث حكم اخر فيه لان ذلك لازم وجوده اذ لم يتحصل الا في عروقها نعم يجري البحث هنا في شيء اخر وهو
ان الكفر حيثية ناشئة للانسان الكافر وقد قلنا ان الحيثية الذاتية لا تغير الحكم فاذا وقع في البئر ومات فيها فقد حصل هناك
عنوانان موت انسان في البئر وحكمه نزح سبعين دلوا ووقوع الكافر فيها وهو مما لا نص فيه وحكمه نزح الجميع ومعلوم ان ملاقاة
الكافر لماء البئر ليست طارية بعد موت الانسان فيه حتى يجتمع هناك عنوانان عرضيان فيحكم على كل منهما بحكمه بل حصل موت الانسان
وموت الكافر في حال واحد لكون الموضوع المعنون بالعنوانين موجودا واحدا فهل يحكم عليه بنزح سبعين الذي هو بمنزلة العفو في الدم
لانه انسان مات في البئر والكفر وصف لازم له لا يعبأ في تغيير الحكم او يحكم عليه بالحكمين فنقول ان الوجه عدم الزامنا في دم الكافر ونحوه
بالعفو لما عرفت من كون الاضافة من لوازم وجوده وكونها غير مورثة للتقييد وان نلتزم بان الواجب هنا نزح الجميع لان وقوع الكافر
في البئر ونحوه حيث انه ليس مما ورد فيه نص فيجوز وقوع الكافر وملاقاته لماء البئر يحكم عليه بنزح الجميع لكون الكافر من النجاسات التي لا نص في
حكمها ونزح الجميع يدخل فيه نزح سبعين فيسقط وان شئت قلت ان وقوع الكافر سبب سابق ترتب عليه المسبب الذي هو نزح الجميع وموته فيه
الذي يعبر عنه بموت انسان في البئر سبب لاحق فلا يترتب عليه اثر لعدم صلاحيته للتأثير من جهة انتفاء الموضوع ولا مجال لان يقال
ان اطلاق موت انسان في البئر شامل لموت الكافر ايضا لانه لا يتحقق الا بعد وقوعه فيها فوقوع الكافر كوقوع المسلم لا حكم له لكونه مقدمة
يتوقف عليها موت الانسان في البئر فلا يحكم الا بنزح سبعين دلوا بمقتضى الاطلاق المذكور وذلك لانا نقول ان بدن المسلم ليس
بنجاسة يكون وقوعه سببا لملاقاة البئر للنجاسة بخلاف الكافر فانه بدنه نجس لم ينص على حكم وقوعه في البئر فيجب فيه نزح الجميع هذا
وقد استدل صاحب الرياض هنا لعدم العفو بوجهين احدهما الاصل في العبادة واستصحاب اشتغال الذمة المحتاج الى البراءة
اليقينية مع عدم عموم في اخبار العفو لكون الدم فيها منصرفا الى ما هو الشائع المتعارف اصابته لثياب المكلف او بدنه وهو ما عدا
دم نجس العين من الكلب والخنزير والكافر والميتة ثانيهما الخبر الموثق بعبد الله بن بكير المجمع على تصحيح ما يصح عنه ان الصلاة في كل شيء حرام اكله
فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما احل الله اكله الخبر ولا وجه
لشيء منهما اما الاول فلما تقدمت الاشارة من منع كون الاصل عند الشك في جزئية شيء للعبادة او شرطيتها او مانعيته عنها الاشتغال
مضافا الى منع الانصراف في الدم واما الثاني فلان النسبة بين الموثق المذكور وبين اخبار العفو عن الدم هي العموم من وجه لافتراق الاول
في البول لان كل شيء منه شامل للبول والدم وغيرهما وافتراق الثاني في دم ما يحل اكله واجتماعهما في دم غير ما يحل اكله ومع عدم
الرجحان بقوة الدلالة يجب التوقف والرجوع الى الاصل الموافق لاحدهما وهو هنا الاصل الثانوي الذي هو وجوب ازالة النجاسة
عما هو مشروط بالطهارة لكن قد حققنا في محله ان دخول بعض موارد الاجتماع تحت احد العامين يكشف عن عدم تطرق التخصيص
فيقوى دلالته فيقدم وهنا قد علم دخول دم الانسان المحرم اكله تحت عموم ادلة العفو فينبغي ان يحكم بخروج مورد الاجتماع
عن تحت حكم الموثق وان كان كل شيء منه عاما للدم في ادلة العفو مطلقا فيكون الحكم لها لا له فان قيل ان مساق الموثق ظاهر في الحيوان
الذي يحرم اكله فلا يشمل الانسان قلنا لا يتم الا الاستدلال به في الكافر والميتة مضافا الى ان لقائل ان يمنع من ذلك فالحق ان

العفو ثابت في دم نجس العين مطلقا الامر الثالث لما تقدم قال في الحدائق ويلحق بدم الحيض هنا في وجوب ازالة قليله وكثيره دم الغير لمرفوعة البرقي
عن الصادق قال دمك انظف من دم غيرك اذا كان في ثوبك شبه النضح من دمك فلا بأس وان كان دم غيرك قليلا كان او كثيرا فاغسله
ولم اقف على من تنبه على هذا الكلام الا الامين الاسترابادي فانه ذكره واختاره والى هذه الرواية اشار ايضا في كتاب الفقه
الرضوي فقال وارى ان دمك ليس مثل دم غيرك انتهى وانت خبير بان الرواية المرفوعة الغير المعمول بها لا يصح الافتاء بها على طريقتنا
الامر الرابع ان الموجود في اخبار العفو انما هو استثناء ما دون الدرهم في الثوب ولا تعرض فيها للبدن الا في رواية المثنى الآتية
واختلف عبارات الاصحاب فاقتصر في الفقيه والهداية والمقنعة والمراسم والغنية وكثير كما في كشف اللثام على الثوب وجمع بين الثوب
والبدن في المتن وفي الانتصار والسرائر والجامع واطلق كثير كما في كشف اللثام فلم يقيد العفو عما دون الدرهم بشيء من الثوب و
البدن ولكن قال في المنتهى على ما حكي حكم البدن حكم الثوب في هذا الباب ذكره اصحابنا ويؤيده رواية مثنى بن عبد السلام ولان المشقة
في البدن موجودة كالثوب بل ابلغ لكثرة وقوعها لانه لا يتعدى الى الثوب غالبا الا منه انتهى وقد تقدم في عبارة الانتصار دعوى الاجماع
على العفو في الثوب والبدن كليهما وقال في ك بعد نقل عبارة المنتهى وهو جيد لمطابقته لمقتضى الاصل السالم عما يصلح للمعارضة
ويشهد له رواية مثنى بن عبد السلام عن ابي عبد الله ع قال قلت له اني حككت جلدي فخرج منه دم فقال ان اجتمع منه قدر حمصة
فاغسله والا فلا والظاهر ان المراد بقدر الحمصة قدرها وزنا لا سعة وهو يقرب من سعة الدرهم انتهى وقال في الحدائق لا يخفى ان
مورد الاخبار المذكورة انما هو الثوب خاصة وظاهر كلمة الاصحاب الاتفاق على ضم البدن اليه ايضا ثم حكى عبارة المنتهى وموافقة
صاحب المدارك له وعبارة صاحب ك ثم قال لا يخفى ما في كلامهم هنا من المجازفة الظاهرة اما اولا فلان التعليل في الحاق
البدن بالمشقة انما يتم على تقدير تسليمه لو كان وجوب الازالة من الثوب معللا بالمشقة مع ان هذه العلة غير موجودة في شيء من
الاخبار المتقدمة وانما هي علة مستنبطة والعلة الحقيقية في وجوب الازالة عن الثوب انما هي الاخبار الدالة على ذلك ولا اشعار
لها بشيء من هذه العلة ثم اي مشقة في ازالة الدم وحده مع وجوب الازالة عما عداه من النجاسات قل او كثر بل في غيره من الدماء وبالجملة
فان هذا التعليل عليل لا يصلح لبناء حكم شرعي عليه واما ثانيا فلان ما ذكره في ك من الاستناد الى مطابقة الاصل عجيب منه اذ
الظاهر ان مراده من هذا الاصل هنا انما هو اصالة براءة الذمة عن وجوب الازالة وهو مردود بما عرفت من استفاضة النصوص
بنجاسة الدم ووجوب ازالته في الصلوة قليلا كان او كثيرا اخرج ما اخرج بدليل وبقي ما بقي واما ثالثا فلان ما ذكره من خبر الحمصة
ففيه اولا ان المراد بالحمصة قدرها وزنا لا سعة مدخول بانه يمكن ان يلطخ بقدر الحمصة وزنا من الدم تمام الثوب وحينئذ لا معنى
لقوله وهو يقرب من سعة الدرهم وثانيا لا ندري اي شيء اراد بهذا القرب في الحال كما ذكرنا والظاهر من الرواية المذكورة انما هو مقدارها
في السعة وانه لا يعفى عنه وانما يعفى عما دونه فالرواية بالدلالة على خلاف ما يدعونه اشبه وانما اشعرت الرواية بعدم نجاسة هذا
المقدار اليسير من الدم كما هو ظاهر عبارة الصدوق حيث قال وان كان الدم دون حمصة فلا بأس بان لا تغسل ويؤيده ايضا ما في رواية الحلبي
عن الصادق حين سئل عن دم البراغيث يكون في الثوب هل يمنع ذلك من الصلوة قال لا وان كثر ولا بأس ايضا بشبهه من الرعاف ينضحه
ولا يغسله والتقريب ان النضح من الرعاف غالبا انما يكون اقل من حمصة فلو كان نجسا لكان النضح انما يزيده نجاسة ولكن لا اعلم
بذلك قائلا الا ما يظهر من اطلاق عبارة ابن الجنيد المتقدمة ثم قال هذا ما اقتضاه البحث بحسب النظر الى الدليل وان كان الاحتياط
فيما ذهبوا اليه سيما مع ظاهر اتفاقهم على ذلك ولا اعرف لهم دليلا سواه واما ما تضمنه كتاب الفقه كما قدمنا من عبارته من نفي
الباس عن مقدار الحمصة من الدم فمشكل والصدوق مع اخذه عبارته عن عبارة الكتاب المذكور عدل في هذا المقام عن ذلك
كما قدمنا من عبارته ويمكن حمل عبارة كتاب الفقه كما هو طابقه على ان مقدار الحمصة الذي نفى عنه الباس انما هو في الثوب وحينئذ فنفي
الباس من حيث السعة فيدخل تحت قوله وما كان دون الدرهم فانها من حيث السعة دون الدرهم المذكور وانما محل الاشكال في البدن
باعتبار احتمال الوزن كما جنح اليه في ك انتهى وعبارة كتاب الفقه التي اشار اليها هو ان اصاب ثوبك دم فلا بأس بالصلوة فيه ما لم
يكن مقدار درهم واف والوافي ما يكون وزنه درهما وثلثا وما كان دون الدرهم الوافي فلا يجب عليك غسله ولا بأس بالصلوة
فيه وان كان الدم حمصة فلا بأس بان لا تغسله الا ان يكون دم الحيض فاغسل ثوبك منه ومن البول والمني قل او كثر واعد منه صلوتك
علمت به او لم تعلم انتهى والظاهر ان قوله وان كان الدم حمصة الى آخره تصريح ببعض افراد ما دون الدرهم كما اشار اليه صاحب ق ثم اني اقول

ان رواية مثنى بن عبد السلام لم يعمل بها احد من اصحابنا على ان مضمونها لا يمنع ان يراد بالتقدير بالحمصة تقدير الدم بها سعة فظاهره
ولان ان يكون تقديره بها وزنا فلانه لو بسط هذا المقدار من الدم زاد على قدر الدرهم ولو كان البسط على الوجه المتعارف يجيء لا يسعه فضلا
لجواز عينه وكذا رواية الحلبي لكن الوجه هو الحاق البدن بالثوب لا لهما ولا للمشقة بل الاجماع المنقول في عبارة الانتصار والاتفاق
المحكي في كلام العلامة ره وظاهر الاتفاق المحكي في عبارته حيث لم نعثر على مصرح من اصحابنا بعدم الالحاق الامر الخامس انه اطلق في
الاخبار لفظ الدرهم ولم يجد في شيء منها تقييده بشيء نعم في الفقه الرضوي المتقدم في ذيل الامر السابق تقييده بالوافي وتفسيره
بما يكون وزنه درهما وثلثا واختلف كلام الاصحاب في امور احدها الاطلاق والتقييد ونفس القيد فمنهم من اطلق لفظ الدرهم و
منهم من قيده بالوافي كالصدوق والشهيد والشيخين بل الاكثر على ما حكي عنهم في كشف اللثام مفسرا له بالمضروب من درهم وثلث ومنهم
من قيده بالبغلي كما في كلام جماعة منهم العلامة ره في التذكرة حيث قال ويجب ازالته ان زاد على الدرهم البغلي اجماعا انتهى وهو بسكون
الغين كما في الذكرى وعن المهذب البارع ان الذي سمع من الشيوخ فتح الغين وتشديد اللام انتهى ثم ان منهم من صرح بان الوافي والبغلي
عبارتان عن معنى واحد كالمصرح في المعتبر حيث قال والدرهم هو الوافي الذي وزنه درهم وثلث ويسمى البغلي نسبة الى قرية بالجامعين و
وافقه الشهيد فيما ذكره ومنهم من يظهر منه ذلك كالعلامة ره في التذكرة حيث قال الدرهم البغلي هو المضروب من درهم وثلث منسوب
الى قرية بالجامعين انتهى ومنهم من يظهر منه انهما متغايران كابن ادريس ره قال في السرائر وهذا الدم اعني التاسع من الدماء يجب
الا ان الشارع عفى عن ثوب وبدن اصابه منه دون سعة الدرهم الوافي وهو المضروب من درهم وثلث وبعضهم يقولون دون قدر
الدرهم البغلي وهو منسوب الى مدينة قديمة يقال لها بغل قريبة من بابل بينها وبينها قريب من فرسخ متصلة ببلدة الجامعين تجد فيها
الحفرة والغسالون دراهم واسعة شاهدت درهما من تلك الدراهم وهذا الدرهم اوسع من الدينار المضروب بمدينة السلام المعتاد يقرب
سعته من سعة اخمص الراحة وقال لي بعض من عاصرته ممن له علم باخبار الناس والانساب ان المدينة والدراهم منسوبة الى ابن ابي البغل
رجل من كبار اهل الكوفة اتخذ هذا الموضع قديما وضرب هذا الدرهم الواسع فنسب اليه الدرهم البغلي وهذا غير صحيح لان الدراهم البغلية
كانت في زمن الرسول ص وقبل الكوفة انتهى وثانيها وزن الدرهم ففي الذكرى بعد ما نقل العفو عن سعة الدرهم الوافي لفظا وهو البغلي
باسكان الغين وهو منسوب الى رأس البغل ضربه الثاني في ولايته بسكة كسروية وزنه ثمانية دوانيق والبغلية كانت تسمى قبل الاسلام
الكسروية فحدث لها هذا الاسم في الاسلام والوزن بحاله وجرت في المعاملة مع الطبرية وهي اربعة دوانيق فلما كان زمن عبد
الملك جمع بينهما واتخذ الدرهم منهما واستقر امر الاسلام على ستة دوانيق وهذه التسمية ذكرها ابن دريد وقيل منسوب الى بغل قرية
بالجامعين كان يوجد بها دراهم يقرب سعتها من اخمص الراحة لتقدم الدراهم على الاسلام قلت لا ريب في تقدمها وانما التسمية حادثة
فالرجوع الى المنقول اولى انتهى وفهم في كشف اللثام من قوله ره لتقدم الخ الاستدلال للنسبة الى بغل بان هذه الدراهم لا بد من تقدمها
على الاسلام لحمل عليها الاخبار ومن قوله ره قلت الجواب عن الاستدلال بان تقدمها مما لا ريب فيه وانما الحادث التسمية ويفهم مما
نقل عن المهذب البارع ان مراد الشهيد ره بالمنقول الذي جعل الرجوع اليه هو الاولى انما هو المنقول عن ابن دريد لانه رد على ما في
الذكرى بان اتباع المشهور بين الفقهاء اولى من اتباع المنقول عن ابن دريد والغرض من ذكر عبارة الذكرى هنا افادت ان وزن الدرهم
من زمان عمر الى زمان عبد الملك كان ثمانية دوانيق ويوافقه في اصل الوزن كلام المعتبر حيث قال والدرهم هو الوافي الذي وزنه
درهم وثلث ومثله عبارة ابن ادريس ره في كلامه الذي قدمنا ذكره ويظهر من غيرها خلافه ففي المصباح المنير ما لفظه والدرهم ستة
دوانيق والدانق ثمانية حبات من وسط حب الشعير والدرهم نصف دينار وخمسه كانت الدراهم في الجاهلية مختلفة فكان بعضها
خفافا وهي الطبرية كل درهم منها اربعة دوانيق وهي طبرية الشام وبعضها ثقالا كل درهم ثمانية دوانيق وكانت تسمى العبدية
وقيل البغلية نسبة الى ملك يقال له رأس البغل فجمع الخفيف والثقيل وجعلا درهمين متساويين فجاء كل درهم ستة دوانيق ويقال
ان عمر بن الخطاب هو الذي فعل ذلك لانه لما اراد جباية الخراج طلب الوزن الثقيل فصعب على الرعية واراد الجمع بين المصالح
فخلطوا الوزنين واستخرجوا هذا الوزن انتهى ومقتضاه ان وزن الدرهم من صدر الاسلام ولا اقل من زمان خلافة عمر هو ستة دوانيق
وثالثها الخلاف في وجه التسمية وهو الخلاف بين ابن ادريس ره وبين ابن دريد والشهيد كما عرفت ورابعها سعة الدرهم وفيها اقوال
منها انها مقدار سعة اخمص الراحة قال المحقق الثاني ره في شرح قول العلامة في القواعد فقد عفي عن قليله في الثوب والبدن وهو ما نقص عن

سعة الدرهم البغلي بعد ذكره مضمون كلام الشهيد في الذكرى وقيل بفتح الغين وتشديد اللام منسوب الى بغل قرية بالجامعين كان يوجد بها دراهم
قال ابن ادريس شاهدتها تقرب سعتها من اخمص الراحة وهو ما انخفض من باطن الكف الى ان قال وشهادته ابن ادريس في قدره مسموعة انتهى
وحكى عن روض الجنان انه قال فيه بعد ذكر شهادة ابن ادريس ره ان شهادته في قدره مسموعة انتهى ومنها ان سعته كعقد الابهام الاعلى
وهو المحكي عن ابن الجنيد ره ومنها ان سعته قدر عقد الوسطى ونقل عن روض الجنان انه حكى فيه هذا القول بدون نسبته الى قائل معين ومنها
ما في الرياض من انه حكى اعتبار سعة العقد الاعلى من السبابة وقد تقدم عن ابن ابي عقيل تحديد مقدار العفو بسعة الدينار وفي الملخص انه
الدرهم هو الوافي الذي وزنه درهم وثلث ويسمى البغلي نسبة الى قرية بالجامعين وقال ابن ابي عقيل ما كان بسعة الدينار وقال ابن الجنيد
ما كان سعته سعة العقد الاعلى من الابهام والكل متقارب في التقدير لاقل الشهر انتهى واذا عرفت ذلك علمت ان محل البحث عن الاول في
الاخير لا اثر له الا من جهة الفهم وظاهر فاما الوزن فلانه لا يستلزم تعيين السعة التي هي المعيار في العفو على ما فهموه باجمعهم من الاخبار وذلك
لان ما هو بوزن واحد يمكن ان يختلف بحسب السعة افراده كما هو الشاهد في زماننا هذا في نقود بلاد ايران وقد نبه عليه
الشهيد الثاني ره فيما حكى عن روض الجنان بقوله ولا تناقض بين هذه التقديرات لجواز اختلاف افراد الدرهم من الضارب الواحد كما هو
الواقع واخبار كل واحد عن فرد رآه انتهى فهو ره وان ذكر هذا الكلام لدفع الاشكال الا انه يرفع الاشكال عن الخبر ولا يجدي في دفع
الاشكال عن نفس الحد يأتي وقوع الاضطراب فيه وعدم وقوفه على موقف معين واما ترتب الاثر على الاطلاق والتقييد في نفس القيد فلانه مع
بقاء الاختلاف وان كان لا يميز المناط عن غيره الا انه مع ارتفاع الاختلاف يتعين الموضوع على وجه التوسعة والاتحاد فيترتب عليه البحث
عن مقدار السعة لكن رفعه على وجه يحصل به الاطمينان مشكل وتصدى بعض المحققين ره لدفع الاشكال فقال الظاهر ان البغلي والوافي
واحد ولهذا جمع بينهما في الذكرى وحكي عن اكثر كتب المتأخرين وهو قضية الجمع بين الدرهم الوافي الذي هو معقد اجماع الانتصار والغنية وبين
نسبة البغلي الى مذهب الامامية كما عن كشف الحق وفي السرائر دعوى الاتفاق على ان المراد بالبغلي والوافي درهم واحد كان وزنه ثمانية دوانيق
هذا ولكن لا يخفى عليك ان ما ذكره مع كونه منافيا لظاهر كلام ابن ادريس ره من المغايرة الا ان يحمل قوله وبعضهم يقول دون الدرهم
البغلي على الخلاف في العبارة بمعنى ان بعضهم يعبرون عن الوافي بالبغلي يتجه عليه ان ذلك لا يتم الا بشهادة ابن ادريس ره لان الوزن المذكور
لا يستلزم السعة المذكورة كما اعترف به المحقق المذكور في بعض كلماته التي ذكرها بعد الكلام الذي حكيناه عنه ره فنقول ان اخبار
ابن ادريس ره وان صرح المحقق والشهيد الثانيان بكون شهادته مقبولة الا انه لا يخلو عن نوع من الحدس والاجتهاد في ان الدراهم
التي رآها هي بعينها تلك الدراهم المشار اليها في الاخبار التي كانت معمولة في الزمن السابق ضرورة انقطاع الوسائط في الاخبار عن تطابق
الدراهم المشار اليها في الاخبار على ما رآه هو ره فلا بد من تحصيل القطع او قيام البينة ولا يتحقق الا بشهادة عدلين بشرايطها المعتبرة
وقد اجاد صاحب المعالم ره حيث قال في رد ما حكيناه عن والده في رفع التناقض بين التقديرات وورود الحكم بقبول شهادة ابن ادريس ره
ما لفظه المحكي عنه وقال بعض الاصحاب انه لا تناقض بين هذه التقديرات لجواز اختلاف افراد الدرهم من الضارب الواحد كما هو الواقع
واخبار كل واحد عن فرد رآه وهذا الكلام انما يتم لو لم يكن في التفسير خلاف والا فمن الجائز استناد الاختلاف في التقدير الى الاختلاف
في التفسير ولم يعلم من حال الذين حكي كلامهم في التقدير انهم متفقون على احد التفسيرين فان ابن الجنيد لم يتعرض في كلامه الذي رأيناه
لذكر البغلي فضلا عن تفسيره ولم ينقل من الاصحاب في ذلك شيئا والكلام الذي حكاه المحقق عن ابن ابي عقيل خال عن التعرض للفظ
البغلي ايضا واما ابن ادريس فقد عزى اليه المصير الى التفسير الثاني وبناء التقدير عليه والعجب من جماعة من الاصحاب انهم بعد اعترافهم بوقوع
الاختلاف هنا قالوا ان شهادة ابن ادريس ره في قدره مسموعة بل صرح بعضهم بذلك الاعتماد على التقدير الذي ذكره وكيف يستقيم ذلك
وفرض كون كلامه شهادة مقتض لتوقف الحكم بمضمونها على التعدد كما هو شأن الشهادة ومع التنزل فهو على تفسيره كما قلنا فلا بد
من ثبوت التفسير اولا ولم يظهر من حال الجماعة الذين ذكروا هذا الكلام انهم معتمدون على هذا التفسير والبناء على واحد من التقديرين
مع عدم ظهور الحجة ودعوى تجربته عن الدليل دخول في ربقة التقليد والوقوف مع العقد الاقل هو الاولى ولعل القرائن الحالية
تشهد بنفي ما ذكره انتهى وتصدى بعض المحققين ره لدفع ما اورده صاحب المعالم ره على من قال بان شهادة ابن ادريس مسموعة
فقال بعد الاشارة اليه ولعله يعني بقبول قول ابن ادريس ره من باب حصول الاطمينان بل القطع بقوله لا من باب الشهادة انتهى وفيه
ان ما اورده صاحب المعالم ره انما توجه الى من قال بان شهادة ابن ادريس مقبولة فلا يجدي ما قاله المحقق المذكور في دفعه فتدبر ثم انه يظهر في

المقام اشكال آخر وهو ان الدرهم المشار اليه في الاخبار لا يصح حمله على ما تأخر عن تاريخ صدورها كما لا يكفي مجرد كونه سابقا على
تاريخ صدورها بل لا بد من كونه بحيث ينصرف اليه اطلاق لفظه في زمن صدورها وقد تنبه لهذا الاشكال صاحب الحدائق فقال لكن
اجمال الدرهم وعدم انضباط سعته ينفي فائدة هذا الاختلاف لعدم تحقق المساواة ح فان الروايات التي وقفت عليها في هذه
المسألة انما تضمنت تعليق الحكم على قدر الدرهم وما زاد او نقص عنه وليس فيها توصيف له بكونه بغليا او غيره ولا تعيين لقدره
والواجب حمله على ما كان متعارفا في زمان من صدر عنه الخطاب ثم نقل القول بتفسيره بالدرهم الوافي وقول ابن الجنيد ره بانه ما كانت
سعته سعة العقد الاعلى من الابهام ثم قال انهم لم يذكروا التسمية بالبغلي ثم نقل عن المعتبر ان الوافي يسمى البغلي ثم نقل ما ذكره ابن ادريس ره
ثم حكى عن الشهيد في الذكرى ما نقله عن ابن دريد انه ضرب الثاني في خلافته بسكة كسروية وزنه ثمانية دوانيق وانه قال ان البغلية
كانت تسمى قبل الاسلام الكسروية فحدث لها هذا الاسم في الاسلام والوزن بحاله وجرت في المعاملة مع الطبرية وهي اربعة
دوانيق فلما كان زمان عبد الملك جمع بينهما واتخذ الدرهم منهما واستقر امر الاسلام على ستة دوانيق ثم قال ومقتضى ان الدرهم
كان يطلق على البغلي وغيره وان البغلي ترك في زمن عبد الملك وهو متقدم على زمان الصادق ع قطعا فيشكل حمل النصوص الواردة عنه
عليه ع قوي الاشكال انتهى واعترضه بعض المحققين ره بان غير واحد من الروايات من مولينا الباقر ع والظاهر هجر اطلاق الدرهم على البغلي
في زمانه فان مولد الصادق ع كما قيل قبل وفاة عبد الملك بثلث سنين ولا يخفى ان دعوى الظهور ليست الا مجرد الحدس والتخمين في الموضوع
الخارجي وهو هجر الدرهم السابق وعدمه وليس مستندة الى شاهد فيمكن ان يكون اتخاذ الدراهم بمقدار ستة دوانيق في اول امره على وجه
في ايام سلطنته ولا تاريخ تغيير الدراهم معلوم ولا تاريخ صدور الاخبار عن الباقر ع فيجري احتمال التقديم كل منهما على الآخر وعلى تقدير العلم بتاريخ
احدهما والقول باعتبار اصالة تأخر الحادث لا يكفي للفظ بها اثبات الظهور الذي هو المناط في الخطابات مضافا الى انه يمكن ان يكون روايات
الصادق ع صدرت بعد التغيير والهجر قطعا وليس المراد بالدرهم في الاخبار باسرها الا شيئا واحدا فيكشف ذلك عن كون رواية الباقر ع ايضا
قد صدرت بعد التغيير والهجر ثم ان هذا الكلام انما هو على تقدير كون التغيير الى ستة دوانيق قد اتفق في زمان عبد الملك واما على القول بانه قد اتفق
في صدر الاسلام او في خصوص ايام ولاية عمر فلا يبقى مجال لحمل الدرهم في الاخبار على البغلي الذي هو ثمانية دوانيق وربما يدفع الاشكال الذي
بما حكي عن شيخنا المحقق البهائي ره من ان الواجب حمل كلامهم على ما يوافق زمان النبي ص لان احكامهم مسلقاة منه ص وهي عندهم مثبتة باملاء
رسول الله ص وخط علي ع وتنظر فيه بعض المحققين ره بان ذلك لا ينافي جواز التعبير بل وجوبه باصطلاح اهل زمانهم واذ قد عرفت
ذلك نقول الذي ينبغي تحقيقه هو ان المرجع على تقدير اجمال معنى الدرهم هو الحكم بالعفو عن الاقل او الاكثر فضلا عن الاقتصار على التقدير المذكور
ان الاوفق بالقواعد الاخذ بالاقل من المقادير وقوفا فيما خالف الاصل المتقدم على المتيقن انتهى والمراد بالاصل المتقدم عدم العفو ووجوب الازالة
ومستنده عموم ما دل على مطلق النجاسة وخصوص الدم ووافقه بعض المحققين ره حيث قال والاحوط بل الاقوى الرجوع فيه الى الاقل لانه المتيقن
في تخصيص عموم ما دل على مطلق النجاسة وخصوص الدم وقال الفاضل النراقي ره في المستند انه لا يجب الاقتصار على تعيين سعته مع ان اجمال الدرهم
المفسر بوزن واحد ايضا معلوم والموافق للقواعد الاخذ باكثر المقادير بل اكثر ما يمكن ان يكون سعة الدرهم لان اجمال الدرهم يكون عموم ما
يجب ازالة الدم مخصصة بالمجمل والعام المخصص بالمجمل ليس بحجة في موضع الاجمال اما مطلقا او اذا كان المخصص مستقلا كما هو الاظهر والمورد
كذلك انتهى ولكن يبقى بعد ذلك في كلامه شيء وهو ان اجمال الدرهم الذي هو المخصص لا يقتضي كون المعفو عنه هو اكثر المقادير لتردده بينه وبين
الاقل وكانه الى ما ذكره صاحب المستند وتوجيهه اشار بعض المحققين ره حيث قال وربما يمنع من الرجوع الى عموم ما دل على ازالة الدم بانها مخصصة
قطعا بالدرهم فمعنى الدرهم من حيث المقدار نوعين احدهما يجب ازالته والآخر لا يجب ازالته فلا بد في المشتبه منهما من الرجوع الى الاصل
وهو استصحاب بقاء الثوب على صحة الصلوة ثم انه ره نظر فيه بان المانع قد قاس المقام على الشبهة المصداقية كما لو شك في كون الدم مما يعفى
عنه او من غيره كالحيض وهو باطل بل حقيقة الامر هو ان ادلة العفو قد قيدت بالمجمل الذي هو مردد بين متيقن ومشكوك فيقتصر في تخصيصها الادلة الدالة على ازالة
النجاسات او الدم بخصوصه على ذلك القدر المتيقن فيبقى غيره تحت عموم وجوب ازالة النجاسة انتهى وتوضيح المقام وتحقيق المرام هو ان المجمل اما ان يكون
دائرا بين المتباينين كلفظ زيد المحتمل لارادة ابن عمرو منها والمحتمل لارادة ابن بكر منها وان يكون دائرا بين الاقل والاكثر وهذا على قسمين
احدهما ان لا يكون الاقل في اندراجه تحت الاكثر كلفظة زيد بين المحتمل لارادة جماعة مسمين بزيد والمحتمل لارادة واحد مسمى بلفظ زيد ومن هذا
القبيل الدرهم المردد بين القسمين المعهودين ضرورة ان اقلهما سعة ومقدارا لا يدخل تحت الاكثر لكونهما موجودين مستقلين في الخارج فانهما ان

يكون

يكون الاقل فى اصل لا تحت الاكثر كما لو قال لا تفعل بعض المشركين وتردد ذلك البعض بين مائة وبين واحد بين تلك المائة ولا ريب في ان الحكم في القسم الاخير هو الاقتصار في حكم المخصص على القدر المتيقن والرجوع فيما عداه الى العموم فيرتفع الاجمال ولا اشكال فيه واما القسمان الاولان فالحكم فيهما الاجمال من دون فرق بين المخصص المتصل والمنفصل لانه اذا فرض كون المنفصل مخصصا فقط التمسك باصالة العموم بالنسبة الى مورد المخصص والا لزم الخروج عن الفرض وهو كون المجمل مخصصا ثم ان مقتضى ما تقدم من الاعتراف بان الدرهم من قبيل ما دار بين المتباينين هو لزوم الاجمال فيما نحن فيه لكن نقول ان لفظ القدر او المقدار في الاخبار لما اضيف الى الدرهم المجمل اكتسب منه الاجمال ولما كان معنى القدر والمقدار كليا صالحا للانطباق على الفرد من المعهودين بل غيرهما والمفروض ارادة احدهما صار مقدار الدرهم مجملا مرددا بين القدر الاقل والقدر الاكثر فلا يبعد من ارتكاب التخصيص في العموم الدال على وجوب اجتناب مطلق النجاسة وخصوص الدم بمقدار الاقل فيما عداه الى العموم المذكورة فتدبر الامر السادس انه لو اصاب الدم المعفو عنه مايع طاهر ولم يبلغ المجموع الدرهم ففي بقائه على العفو قولان ذهب الى اولهما في الذكرى واستقربه فيما حكى عن المعالم واستظهره في ذلك والى ثانيهما العلامة فيما حكى عن المنتهى والشهيد في البيان وصاحب الحدائق وجه القول الاول اصالة البراءة من وجوب ازالته وان المتنجس بشئ لا يزيد حكمه عنه بل غايته انه يساويه وان الفرع لا يزيد على اصله ومحصله التمسك بالاولوية المستفادة من عدم زيادة الفرع على الاصل كما احتج به بعضهم ولان معنى نجاسة المتنجس بالملاقاة انتقال احكام النجس اليه لا غيرها وللمناسبة التخفيف المقتضي لشرعيته الاصل والشك في تناول ادلة الازالة للمسلم مع عدم ما يعينه ما شك في ما يعينه قال في الجواهر بعد تقويته هذا القول ولا فرق في ذلك بين المتنجس بالدم قبل اصابة الثوب مثلا وبعده ولا بين المتنجس بمقدار العفو عنه من الدم والزائد وان خص في جامع المقاصد والروض وكذا اللوامع على العفو عما تنجس بالمعفو عنه من الدم خاصة لكن مراده المثال قطعا كما يومي اليه تعليلهم ولا بين تعدي ما اصاب من الرطوبة عن محل الدم وعدمه وان خص في الموجز بالثاني نعم لو زاد المتنجس به ولو عرفا عن الدرهم او هو مع المتصل به من الدم تحقق المنع للاصل من غير معارض وما اطلق قوة العفو في الذكرى فقال وان اصابه مايع طاهر فالعفو قوي لان المتنجس بشئ لا يزيد عليه ولمس الحاجة انتهى هذا ما في الجواهر هذا ولا يخفى ما في الوجوه المذكورة اما الاول فلعدم جواز التعويل على اصالة البراءة بعد ثبوت الاصل الثانوي لقيام الدليل على وجوب ازالة النجاسة عموما وازالة الدم خصوصا واما الثاني فلكونه وجها اعتباريا لا يصح التعويل عليه في اثبات الحكم الشرعي واما الثالث فلتوجه المنع اليه لانا نسلم ان معنى نجاسة المتنجس انتقال جميع خصوصيات احكام النجس اليه واما الرابع فلانتفاء المشقة في ازالة هذا النوع اولا وعدم كون منشاء الحكم هي المشقة ثانيا وانما هو حكم تعبدي كما انه يعلم ان اصل العفو عن الدم الذي هو بقدر الدرهم انما هو للمشقة ضرورة ان مشقة التحرز عن البول اعظم من مشقة التحرز عن الدم بمراتب كثيرة ولم يقع فيه من العفو ما وقع في الدم حجة القول الثاني وجهان حكيا عن المنتهى احدهما انه ليس بدم فوجب ان يثبت عليه الاصل السالم عن المعارض يعني الاصل الثانوي الذي هو وجوب ازالة النجاسة وخصوص الدم وثانيهما ان الاعتبار بالمشقة المستندة الى الكثرة والوقوع وذلك غير موجود في صورة النزاع لندرته وقد عرفت ضعف الوجه الثاني كما عرفت قوة الوجه الاول لان الاصل المستفاد من الاخبار المستفيضة المجمع على القول بمضمونها هو نجاسة الدم فقد ان الشارع للعبادة فالواجب الاقتصار في الخروج عنه على مورد النص وهو العفو عن نفس الدم خاصة فعدم تعديه الى ذلك المايع المتصل به خروج عن موضع النص فالاقوى هو القول بوجوب الازالة مطلقا في جميع الصور التي تقدم الاشارة اليها في كلام صاحب الجواهر الامر السابع انه يلاحظ كل من وجهي الثوب الدم فهل يحتسب الجميع دما واحدا او دمين فيه اقوال احدها ما حكي عن جماعة منهم العلامة في المنتهى على ما حكي عنه فقال لو كان الثوب صفيقا فاصاب الدم احد الجانبين واتصل بالجانب الاخر فهما نجاسة واحدة يعتبر فيها قدر الدرهم اما لو لم يتصلا بل حال بينهما شئ لم يصبه الدم تعدد دما فان بلغ مجموعهما الدرهم لم يعف عنه كما لو كانا في موضعين من جهة واحدة ونظائره ان التفشي من جانب الى الاخر يوجب الاتحاد وان ذكر الصفيق ليس لخصوصية فيه بل لتصور عدم الاتصال فيه كالاتصال ووافقه على ذلك في جامع المقاصد فقال ولو اصاب الدم وجهي الثوب فان تفشي من جانب الى اخر فدم واحد والا فدمان انتهى وحكى مثله عن روض الجنان وثانيها ما ذهب اليه الشهيد في الذكرى من التفصيل بين الصفيق والرقيق حيث قال لو تفشي الدم فواحد ان رق الثوب والا تعدد انتهى واستحسنه في ذلك فقال واعتبر الشهيد في الذكرى رقة الثوب وهو حسن انتهى وعن البيان ما لفظه لو تفشي الدم في الرقيق فواحد في الصفيق اثنان وثالثها ما صار اليه صاحب المعالم حيث قال بعد ذكر شئ من كلماتهم ما نصه والتحقيق انه ليس له ضابط شرعي ولا سبيل الى

خصوصيتها جملة من المحصورة لانه انما يعلم ان الدم الموجود من السمك او القصد لم يتحقق بجنس معلوم في هذا الشخص الموجود فيكون على خلاف
الانائين المشتبهين للعلم بوجود النجس لو وقع بينهما وهذا مثل ما لو اتفق ملاقاة شيء لاحد الانائين ولو معينا فانه يخرج من اطراف العلم
الاجمالي ويجري فيه ايضا الطهارة هذا ولكن ان كان مراده بيان الحكم في الصورة الاولى فكانه ليس بعيدا لوجه ما ذكره لان العين
الموجودة على الثوب جزء من احد الدمين المشتبهين ومعلوم ان تقسيم احد المشتبهين واخذ حصة منه لا يخرج تلك الحصة عن اطراف العلم
فيكون طاهرة فيه كما لو اخذت غرفة من اناء معين او غير معين فيكون هي والاناء المأخوذ منه في طرف والاناء الآخر في طرف آخر الاعلم
الكاد يعشر انه قال فيما حكي عن المنتهى لو اصاب الدم نجاسة اخرى لم يعف عنه قليلا كان او كثيرا لان المعفو عنه انما هي النجاسة الدموية
لا غير انتهى وقال مثله في الذكرى والظاهر ان هذا الحكم اتفاقي بينهم وان لم يتعرض الاكثر له هنا لكن تعرضوا له في دم القروح والجروح
والظاهر اتحاد المسألتين وعلى كل حال فالظاهر عدم العفو اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع اليقين قوله وان كان متفرقا قيل هو
عفو وقيل يجب ازالته وقيل لا يجب ازالته الا ان يتفاحش والاول اظهر ذكر المصنف في العبارة اقوالا ثلاثة الاول انه اذا كان متفرقا
كان معفوا عنه وحكي هذا القول عن جماعة منهم الشيخ في موضع من ط وابن ادريس والمصنف هنا وفي النافع والمحقق الاردبيلي ره وصاحب المدارك و
صاحب الذخيرة وصاحب الحدائق وغيرهم بل في الذكرى انه المشهور وان توقف في تحقق الشهرة صاحب الجواهر ره لكن الشيخ وابن ادريس احتاطا
بالازالة في ط وما نقص عن الدرهم لا يجب ازالته من سائر الحيوان سواء كان في موضع واحد من الثوب او في مواضع كثيرة بعد ان يكون
كل موضع اقل من الدرهم وان قلنا اذا كان جميعه لو جمع بلغ درهما وجبت ازالته كان احوط للعبادة انتهى وقال في السرائر الاحوط للعبادة
وجوب ازالته اذا كان بحيث لو جمع بلغ درهما والاقوى والاظهر في المذهب عدم الوجوب انتهى الثاني وجوب الازالة وهو مذهب سلار
وابن حمزة والعلامة ره في اكثر كتبه والفاضل المقداد والشهيد والمحقق الثاني بل عن روض الجنان نسبته الى اكثر المتأخرين وفي الحدائق
ذهب ابن حمزة والعلامة واكثر المتأخرين الى وجوب ازالة الدم المتفرق اذا بلغ المجموع على تقدير الاجتماع مقدار الدرهم وفي ق انه المشهور
بين المتأخرين وعن كشف الالتباس انه المشهور ولم يقيد بما قيده في الحدائق الثالث عدم وجوب الازالة الا مع التفاحش ونسب الى
الشيخ ره في النهاية والمصنف في المعتبر قال في النهاية فان كان دم رعاف او فصد او غيرهما من الدماء وكان دون مقدار الدرهم مجتمعا
في مكان فانه لا يجب ازالته الا ان يتفاحش ويكثر فان بلغ مقدار الدرهم فصاعدا وجب ازالته انتهى وقال في المعتبر وان كان دون الدرهم
متفرقا لو جمع كان درهما فصاعدا فهل يجب ازالته قال الشيخ ره لا تجب ازالته ما لم يتفاحش وقال سلار يجب ازالته وتردد في ط ثم اوجب
ازالته احتياطا للتأمل رواه مثنى بن ابي الجلال عن عبد الله بن ابي يعفور قلت لابي عبد الله ع الرجل يصلي وفي ثوبه نقط الدم فينسى ان يغسله
فيصلي ثم يذكر قال يغسله ولا يعيد صلاته الا ان يكون مقدار الدرهم مجتمعا فيغسله ويعيد صلاته والرواية صحيحة سليمة عن المعارض
لان الوجه المقتضي للعفو عن يسير الدم مقتض للعفو عنه هنا ثم قال فرع ليس للتفاحش تقدير شرعي وقد اختلف قول الفقهاء
فيه فبعض قدره بالشبر وبعض بما يتفاحش في القلب وقدره ابو حنيفة بربع الثوب والوجه المرجع فيه الى العادة لانها كالامارة الدالة
على المراد باللفظ اذا لم يكن له تقدير شرعا ولا وضعا انتهى ودلالة العبارتين على ما نسب الى صاحبيهما لا يخلو عن خفاء وفسره العلامة ره
في لف عبارة النهاية بعد نقلها الى قوله الا ان يتفاحش ويكثر بقوله وقصد بذلك ان الدم المتفرق في الثوب اذا كان كل موضع منه
لا يبلغ قدر الدرهم لا يجب ازالته الا ان يتفاحش انتهى وكانه استفاد ذلك من استثناء التفاحش وتعقيبه بقوله فان بلغ مقدار
الدرهم فصاعدا وجبت ازالته واما عبارة المعتبر فكانه استفاد ذلك منها من هذا القول لتقديمه في الذكر واستدلاله بان الوجه المقتضي
للعفو عن يسير الدم مقتض للعفو عنه هنا ومن تعرضه لتنقيح معنى التفاحش واختياره فيه مذهبا ثم ان محل الخلاف بين ارباب
الاقوال انما هو ما لو زاد المجموع اذا انضم بعض المتفرق الى البعض على قدر العفو ولهذا قال في الجواهر لا اشكال بل ولا خلاف في مساواة
المجتمع في العفو عنه مع عدم الزيادة للاولوية واطلاق الادلة وخصوص صحيح النقط فما يوهمه ظاهر عبارة الروضة من وقوع الخلاف فيه
محل واشار بذلك الى قوله ره في الروضة والعفو عن هذا المقدار مع اجتماعه في موضع وفاق ومع تفرقه اقوال اجودها الحاقه بالمجتمع
انتهى ووجه الايهام ان المقدار المشار اليه عبارة عما دون الدرهم وظاهر السياق ان الضمير المجرور في قوله ومع تفرقه يعود الى المقدار
المشار اليه فيكون محل الخلاف هو ما دون الدرهم مع تفرقه بحيث يكون المجموع انقص من قدر الدرهم حجة القول الاول امور
احدها الاصل تمسك به في ك وثانيها النصوص مثل صحيحة عبد الله بن ابي يعفور المتقدم متنها في طي عبارة المعتبر التي حكيناها وروا

جميل بن دراج عن بعض اصحابنا عن الباقر والصادق عليهما السلم انهما قالا لا باس بان يصلي الرجل في ثوب وفيه الدم متفرقا فاشبه
النضح وان كان قد رآه صاحبه قبل ذلك فلا باس به ما لم يكن مقدار الدرهم مجتمعا ثالثها ان كل واحد من المتفرق معفو عنه لقصوره عن
سعة الدرهم ويتجه على الاول ان الاصل الاولى ان لا يرتفع بما دل على وجوب ازالة النجاسة وخصوص الدم ولما اجاب العلامة عن الحديث
بانه كما يحتمل ان يكون المراد اشتراط الاجتماع يحتمل ان يكون المراد الا ان يكون مقدار الدرهم لو كان مجتمعا فالحاصل انه كما يحتمل ان يكون
مجتمعا خبرا احتمل ان يكون حالا مقدرة انتهى قال في ك واجاب العلامة في لف بان مجتمعا كما يحتمل ان يكون خبرا ليكون يحتمل ان يكون
حالا مقدرة واسمها ضمير يعود على نقط الدم ومقدار خبرها والمعنى الا ان يكون نقط الدم مقدار الدرهم اذا قدر اجتماعها ثم ان
صاحب ك رده اعترضه بان تقدير الاجتماع هنا مما لا يدل عليه اللفظ ولو كانت الحال هنا مقدرة لكان الحديث مختصا بما قدر فيه لا
اجتماع لا بما حقق وهو خلاف الظاهر ولو جعل مجتمعا حالا محققة افادت اشتراط الاجتماع ايضا اذ يصير المعنى ح الا ان يكون الدم
مقدار الدرهم حال كونه مجتمعا ثم قال وكيف كان فدلالة الرواية على المطلوب اضح واجاب في ئق عن الاول بان صدر الحديث مفروض
في نقط الدم والغرض ان الضمير عائد الى نقط الدم وفي الجواهر عن الثاني اولا بالتزامه لمناسبة السؤال والاستدلال على المحقق جمعا
بغير هذه الرواية وثانيا بدلالتها عليه بمفهوم الموافقة واعترض في الحدائق على تقريب الاستدلال ايضا اولا بانه مع كونه حالا الاجزاء لفظ
انه حال محققة وهو الظاهر من الخبر ويصير المعنى الا ان يكون الدم مقدار الدرهم حال كونه مجتمعا وثانيا بان الحال المقدرة كما ذكروا
هي التي زمانها غير زمان عاملها ومثالها المشهور وهو قولهم مررت برجل معه صقر صائدا به غدا اي مقدرا فيه الصيد وما نحن فيه
ليس كذلك اذ كون الدم قدر الدرهم انما هو حال الاجتماع فزمانهما واحد واما الوجه الثالث من ادلة هذا القول فقد اجاب عنه العلامة
ره في لف بالمنع عن العفو عن كل واحد اذ التقدير وجود غيره وانما يكون معفوا عنه مع خلو المحل عن غيره انتهى وحاصله انه مصادرة على
المطلوب لعدم تسليم الخصم العفو عن كل واحد حينئذ فيكون ذلك استدلالا بما هو عين النزاع حجة القول الثاني وجوه الاول قوله
تع وثيابك فطهر خرج ما نقص عن الدرهم فيبقى الباقي منه جا فلت الامر وفيه ما عرفت سابقا من ان الاستدلال به موقوف على ثبوت
كون التطهير في زمان نزول الاية حقيقة في المعنى المتعارف في ذلك الزمان بل الظاهر ان المراد به مطلق التنظيف من الاوساخ بل قيل
ان مورد الاية كما دلت عليه الاخبار الواردة بتفسيرها انما هو التشمير لا الطهارة بمعنى ازالة النجاسة الا ان يقال ان ذلك من التاويل ولا
ينافي التمسك بالظاهر الذي هو عبارة عن التنظيف عن النجاسات بقرينة الامر به الذي هو حقيقة في الوجوب ويمكن دفعه بان ظهور هيئة
الصيغة معارض باطلاق المادة لان تقييد المطلق وان كان كثيرا الا ان استعمال صيغة افعل في الاستحباب اكثر واجاب في ك عن الاستدلال
بالاية المذكورة بان الخطاب للنبي صلى الله عليه وآله وسلم وتناوله للامة يتوقف على الدلالة واعترضه المحقق البهبهاني ره في حاشيته له على هذه العبارة بانه
يكفي الدلالة عدم علم احد من الامة هذا من خصائصه صلى الله عليه وآله مع ان الاشتراك هو الاصل الا ان يظهر الاختصاص كما يظهر عن المعاملة بالنسبة
الى سيما ما كلف به انتهى الثاني ان النجاسة البالغة قد راهنا لا يتفاوت الحال فيها باجتماعها وتفرقها في المحل واجاب عنه في ك بانه
مصادرة على المطلوب اذ المدعي ثبوت الفرق بين حالتي الاجتماع والتفرق واعترضه المحقق البهبهاني ره في الحاشية بان نظر المستدل
الى الاستقراء لا الى مجرد المصادرة اذ لا يخفى انه لم يقل ان ما نحن فيه ليس فيه تفاوت حتى يكون مصادرة بل قال ان القاعدة الظاهرة من
تضاعيف مباحث النجاسات تقتضي ذلك انتهى ولكن لا يخفى ان الاستقراء ليس بحجة فلا اجد له فيما ذكره من التوجيه الثالث ان الحكم بوجوب
الازالة معلق على قدر الدرهم وهو اعم من ان يكون مجتمعا ومتفرقا ففي حسنة محمد بن مسلم قال قلت له الدم يكون في الثوب علي وانا في
الصلوة قال ان رايته وعليك ثوب غيره فاطرحه وصل وان لم يكن عليك ثوب غيره فامض في صلوتك ولا اعادة عليك ما لم يزد على مقدار
الدرهم وما كان اقل من ذلك فليس بشيء رايته او لم تره واذا كنت رايته وهو اكثر من مقدار الدرهم فضيعت غسله وصليت
فيه صلوة كثيرة فاعد ما صليت قال في ئق هكذا في رواية الكافي وفي التهذيب هكذا وما لم يزد على مقدار الدرهم من ذلك فليس بشيء بزيادة
الواو وحذف وما كان اقل وفي الاستبصار حذف ايضا ولم يزد الواو وفي الفقيه رواه عن محمد بن مسلم كما في الكافي وزاد في اخره وليس ذلك بمنزلة
المني فيشدده بعينه وقريب منه رواية اسمعيل الجعفي عن الباقر عليه السلام قال في الدم يكون في الثوب ان كان اقل من الدرهم فلا يعيد الصلوة وان كان اكثر من
قدر الدرهم وكان رآه ولم يغسله حتى صلى فليعد صلوته وان لم يكن رآه حتى صلى فلا يعيد الصلوة واجاب عنه في الذخيرة بان مقدار الدم
في الخبر مختص بالمجتمع لقيام المعارض وهو تخصيص غير بعيد لكون المتبادر منه المقدار الواصل للمقادير المعتادة الرابع صحيحة عبد الله بن ابي يعفور

المتفرقة والجزء الاخير من رسالة جميل بن دراج المذكورة وتقريبها الدلالة لا تركيب في المستند انه لا يجعل مجتمعا الا مقدرة حتى يرد ان زمان الحال هنا مقارن لزمان العامل فيجب ان تكون مقدرة بل يجعل مقدرة محققة مع تعليل الحكم اي حال تعدية مجتمعا مثل زيد مفطرا منه صائما واجاب عنه في المستند بانه يحتاج الى تقليله ولا دليل عليه ثم قال وجعل رجوع الضمير المستتر قرينة عليه مردود بامكان ارجاع المستتر الى الدم المضاف اليه دون النقط بل هو انسب بتذكير الحال مع ان كون نقطة منها بقدر الدرهم ممكن ثم قال ويتبادر الحاجة ثم الحاجة منها الى التقدير ممنوع ويتبادر رهاء في المثال المذكور لعدم امكان اجتماع الحالين ولذا لا يتبادر في غير مثله كما لو قيل بعد السؤال عن الحوض يرد عليه الماء شيئا فشيئا هل يطهره لا يطهره الا ان يرد قدر كر مجتمعا فان المتبادر منه ورود قدر كر مجتمعا حجة القول الثالث وجهان تقدم ذكرهما في عبارة المصنف في المعتبر احدهما صحيحة عبد الله بن ابي يعفور وقال في كشف بعد حكاية الاحتجاج بها وهو حسن لكن لا دلالة في الرواية على ما اعتبره من القيد انتهى وهو سديد وثانيهما ان الوجه المقتضي للعفو عن يسير الدم مقتض للعفو عنه ههنا وفيه انه علة مستنبطة مع وجود الفرق بالاجتماع والتفرق وقد وضع الخلاف باعتبار هذا وقد وقع في كلام الاواخر ذكر وجهين لهذا القول غير موجودين في كلام القائلين به احدهما ما في المستند بعد حكاية تصريح الاكثر بعدم مستند لهم انهم ما نصر ويمكن جعل الجزء من المرسل دليلا له بتنزيله على غير الفاحش ثم قال ولكنه لا يتم بعد ملاحظة المعارضات له فتدبر انتهى وثانيهما ما في الجواهر من المرسل المحكي عن البحار عن كتاب عاصم الاسلام عن الباقر او الصادق عليهما السلام قال لا في الدم يصيب الثوب يغسل كما تغسل النجاسات ورخص في النضح اليسير منه ومن سائر النجاسات مثل دم البراغيث واشباهه قال فاذا تفاحش غسل ثم انه رده بضعفه والاعراض العامل به في النهاية والمعتبر وبانه مشتمل على ما لا نقول به من الترخيص في النضح اليسير من سائر النجاسات وباجمال المراد بالتفاحش وما اورد عليه وجيه الا الاجمال فقد عرفت ان المصنف ذكر في اخر كلامه الذي حكيناه عن المعتبر ان المرجع فيه الى العادة لانها كالامارة الدالة على المراد باللفظ اذا لم يكن له تقدير شرعا ولا وضعا انتهى وهذا وان اعترض عليه بانه يتجه عليه نحو هذا لو كان لفظ التفاحش واردا في النصوص انتهى نظرا الى ان الصحيح لم يستند بنص مشتمل على لفظ التفاحش لكنه لا يتجه على الاستدلال بالرواية كما هو مفروض صاحب الجواهر واذ قد عرفت ذلك كله فاعلم ان المختار عدم الفرق بين المتفرق والمجتمع فيجب ازالة ما بلغ منه الاول مقدار الدرهم ولا عفو كما هو الحكم في الثاني والعمدة في ذلك امران الاول الاصل المعول عليه بالاجماع والنصوص من وجوب ازالة النجاسة للصلاة ونحوها مما هو مشروط بالطهارة خرج ما دون الدرهم من الدم بدلالة الدليل وبقي ما لم يعلم خروجه يرجع فيه الى الاصل ومنه ما نحن فيه الثاني صحيحة عبد الله بن ابي يعفور بدلالة السياق على كونه مجتمعا الا خبرا بعد خبر لا اقول ان الحال المقدرة حتى يرد ان الحال المقدرة عبارة عما تاخر زمانه تحققه عن زمان العامل وليس هنا كذلك لان كونه بقدر الدرهم مقارن لحال كونه مجتمعا ولا اقول ان الحال محققة بمعنى الفعلية بان يكون المراد الا ان يكون نقط الدم بقدر الدرهم في حال كونه مجتمعا بالفعل حتى يرد ان هذا يعطي اشتراط الاجتماع في عدم العفو وكون غير المجتمع وان زاد على قدر الدرهم غير معفو عنه بل اقول ان الضمير المستتر في يكون يجب ان يعود الى نقط الدم الموجودة منه فمقتضى اتساق الضمائر المذكورة في الجواب كان الضمير المنصوب في قوله يغسله يعود الى نقط الدم مراعاة مطابقة الجواب السؤال وح فلا بد من عود الضمير في يكون ايضا الى نقط الدم والا لزم تفرق الضمير وصيرورة الاستثناء منقطعا وكلاهما خلاف الظاهر وعلى هذا لا يكون بد من اعتبار حال الاجتماع بالنسبة اليه الا على وجه الفرض فالمعنى على هذا الا ان يكون هذا الدم مقدار درهم في حال اجتماعه على الوجه فهذا المعنى يستفاد من الحال بقرينة دلالة عليه وهو كون النقط موصوفة بالافتراق ولا مجال فيها لوصف الاجتماع بالفعل كما انه لا مجال لكونه مجتمعا خبرا بعد خبر لما ذكر من الوجه ومما بيناه يعلم حال مرسلة جميل فان الضمير المستتر في قوله ما لم يكن قدر الدرهم مجتمعا يعود الى الدم المتفرق ويعلم ايضا سقوط ما حكيناه عن المستند من الزامه بقلب التعليل في تقريب الاستدلال بصحيحة عبد الله بن ابي يعفور اذ لا حاجة الى التقدير المخالف للاصل بل الظاهر ههنا واما ما ذكره في رد جعل عود الضمير المستتر الى نقط الدم قرينة على الحالية من امكان ارجاع الضمير الى الدم بل هو انسب بتذكير الحال ففيه انه ان اراد الامكان العقلي الجامع للتاويل وارتكاب خلاف الظاهر فانه لا يمنع من الاخذ بالظواهر والاستدلال بها اذ الظاهر ومقتضى القاعدة المقررة في كلام بعض النحاة من انه اذا دار الامر بين عود الضمير الى المضاف وعوده الى المضاف اليه يتعين الاول لان القيود والاحكام انما ترد على ما هو المذكور بالاصالة لا على ما هو المذكور بالتبع اعني المضاف واما ما ذكره من تذكير الحال فيرده ان المضاف اكتسب من المضاف اليه التذكير وهذه قاعدة مصرح بها في علم العربية فارجاع الضمير الى الدم الذي هو ليس مورد السؤال والخروج الكلام عن الاسناد لا امر لا يجب مراعاته حتى يجعل مجتمعا

ما لا تحققه يعني فعلية الاجتماع او حجر الصدر خبرهما لا وجه له واما ما ذكره من مثال السؤال عن الحوض الكبير فهو اجنبي عما نحن فيه لانه انما
يكون ظاهر المقام اذا كان فيه قرينة موجبة لحمل الحال على الفرض وليس كذلك واما ما ذكره في توجيه القول الثالث من حمل قوله ع فاشبه
النضح على عدم التفاحش والخفي بعده لان الظاهر من شبه النضح هو كونه لقطرات صغار متفرقة متفاوتة ونحوه مغاير لعدم التفاحش
بمعنى ان النسبة بينه وبين عدم التفاحش عموم من وجه وتفسير لاحد العامين من وجه بالآخر خروج عن قصد السبيل مع انه مناف لقوله ع في ذيل
الحديث ما لم يكن قدر الدرهم مجتمعا فان الضمير المستتر في لم يكن هو بلا الدم المتفرق وليس عبارة الا عن الجميع المتفرق وكون الدم المتفرق
الذي جميعه دون الدرهم لا يلائم شيئا من تفاسير التفاحش ينبه على ان الاول اظهر قال في الروضة ويكفي في الزائد عن المعفو عنه ازالة
وقال بعض المحشين هذا مع التفرق سهل ومع الاجتماع تتم على قول الشيخ ره والفاضلين في المعتبر والمنتهى والشهيد في الذكرى وقال الشيخ
ره في ف اذا اصاب الثوب نجاسة فغسل نصفه فالمغسول طاهر ولا تتعدى اليه نجاسة النصف الآخر ثم حكى عن بعض العامة انه قال لا يطهر النصف
المغسول لانه مجاور للاجزاء النجسة فتسري اليه النجاسة فينجس قال وهذا باطل لان ما يجاوره اجزاء جافة لا تتعدى نجاستها اليه ولو تعدت لوجب ان
يكون اذا نجس جسم ان ينجس العالم كله لان الاجسام كلها متجاورة وهذا تجاهل انتهى ولا يخفى ما في ذيل الكلام من الافراط والاغراق
اذ لم يرد المانع بالمجاورة ما اراده الشيخ ره من المعنى الاعم وانما اراد الاتصال نعم يتجه الايراد عليه بانه يلزم على ما ذكره انه اذا تنجس شيء من اجزاء
الثوب بالبول او غيره من المايعات ان يسري النجاسة لجميع اجزائه الثاني انه قال في جامع المقاصد انه لا فرق بين الثوب الواحد والثياب المتعددة
في الحكم بوجوب الازالة وبلغه على تقدير الاجتماع ومنه يعلم ان المجتمع لو بلغه يجب طرحه او لا انتهى وكانه اراد بالمجتمع انه لو كان في احد
من المتفرق مثلا يبلغ قدر الدرهم وعن روض الجنان بعد الكلام في المسئلة ما نصه هذا حكم الدم المتفرق في الثوب الواحد اما المتفرق
في الثياب المتعددة او فيها وفي البدن فهل الحكم فيها كذلك بمعنى تقدير جميع ما فيها او لكل واحد من الثوب والبدن حكم بانفراده فلا يضم احدهما
الى الآخر او لكل ثوب حكم كذلك فلا يضم بعضها الى بعض ولا الى البدن اوجه واعتبار الاول اوجه واحوط انتهى وقال في لك ولا فرق في ذلك
بين المتفرق على الثوب الواحد او على الثياب او على البدن او على الجميع انتهى ولم يعلم من هذه الكلمات وجود قول آخر نعم قال في الروضة و
الثوب والبدن يضم بعضهما الى بعض على اصح القولين انتهى وظاهره ان مقابل الاصح هو المنع من ضم شيء من الثوب والبدن الى الآخر واما ضم
بعض المواضع من البدن الى البعض الآخر فلا منع منه وحكى بعض المعاصرين هذا التفصيل عن بعض الفضلاء المعاصرين له حيث انه صرح
بالتفصيل بين الدم المتفرق في الثوب الواحد او متعدد فيجب الازالة اذا بلغ مجموعها سعة الدرهم وبين المتفرق بعضها في الثوب وبعضها في البدن
فلا يجب الازالة الا اذا بلغ مجموع المتفرق في احدهما سعة الدرهم وقال في موضع بعد ذكر ما حكيناه عن روض الجنان اقول اما الدم المتفرق
في البدن فقد عرفت مما قدمنا بيانه ان النصوص خالية منه واما المتفرق في الثياب فيمكن ترجيح ما ذكره واستوجهه قدس سره بحمل الثوب
في النصوص المتقدمة على ما هو اعم من الثوب الواحد بارادة الجنس منه وقوته ظاهرة انتهى لكن ليس ما بني عليه قوله بالتفصيل بين الثياب
والبدن بل هو مبني على انكار العفو عن الدم في البدن حجة القول الاول اصالة الاشتغال على تقدير تصادم الادلة وتكافؤها او الوجوب
للشك في المفهوم وعموم وجوب ازالة النجاسة واطلاق دليل المنع الشامل للمجتمع والمتفرق من النص والاجماع المؤيد باستبعاد العفو عن
الدم المستوعب للثوب على تفرقه وعدم العفو عن قدر سعة الدرهم في طرفه على اجتماعه ولكن لا يخفى عليك سقوط ما عدا عموم وجوب
ازالة النجاسة اما الاصل فلتوقفه على كون المذهب عند الشك في الشرطية والجزئية والمانعية هو الاشتغال ولا يتم على القول بالبرائة كما هو
محقق في محله واما اطلاق دليل المنع مما كان بقدر الدرهم من الدم على وجه يشمل المتفرق خصوصا في الثياب المتعددة بل فيها وفي البدن
ممنوع واما الاستبعاد فليس بشيء في الاحكام التوقيفية حجة القول الثاني هو ان وجوب الازالة عن الثياب واجب واحد لا تعدد فيه و
هو تحصيل طهارة ثياب المصلي والنص وان كان بلفظ الثوب لكنه للجنس ووجوب الازالة عن الثياب والبدن واجبان احدهما تطهير الثياب و
الآخر تطهير البدن فلا بد من اعتبار كل منهما بحياله وتوضيحه انه دل دليل على انه يجب تطهير الثوب من النجاسات وخصصه دليل العفو بصيرورة
المحصل انه يجب تطهير الثياب من النجاسة الا اذا كانت النجاسة هو الدم فانه يعفى عما كان الموجود منه عليها دون الدرهم ويجب ازالته مما كان
من الموجود منه عليها بقدر درهم فصاعدا فانه مما لا يعفى عنه ودل دليل آخر على انه يجب تطهير البدن من النجاسات وخصصه دليل العفو اليسير
بصيرورة المحصل انه يجب تطهير البدن من النجاسات الا من الدم الموجود عليه فانه معفو عنه اذا كان دون الدرهم ويجب ازالته اذا كان بقدر
الدرهم فصاعدا وعلى هذا اذا كان الدم متفرقا في كل من الثوب والبدن وكان المجتمع من الموجود في كل منهما دون الدرهم ولكن اذا اجتمع

كتاب الطهارة

الموضوع فيما بلغ قدر الدرهم فصاعداً لعدم المجيب لازالته الا انه كما ثبت وجوب الازالة بالنسبة الى الكل ولحد ثبت العفو عن مقدار مخصوص من الدم
بالنسبة الى كل واحد غير داخل في كل منهما احكمه واجيب بان الثاني ايضاً يرجع الى واجب واحد هو طهارة المصلي في ثيابه وبدنه ولهذا جعله
الاصحاب بعضهم في كلماتهم شرطاً واحداً للصلوة لا شرطين ولم يحكم بالتفصيل احد ممن يعتد به انتهى ثم قال في شرح القواعد للشيخ الفقيه المرحوم
الشيخ جعفر قدس الله تربته الزكية ان الاجماع على عدم الفرق ظاهر او ان ظاهر الروايات كون المدار على بلوغ الدم الدرهم على تقدير
الاجتماع وانه هو العلة في عدم العفو قلت ما ذكر في الجواب وان كان في معنى تسليم انه لو كان تطهير الثياب وتطهير البدن واجبين مستقلين
لزم كون العبرة بكل واحد بحياله ومنع المبنى لكن حق وكذا كون تطهيرهما في حكم شرط واحد كان من قبيل المعلوم والمسلم عند الرواة حتى
انه لم يرو في الاخبار سؤال عن حال البدن وانما وقع فيها السؤال عن الثوب فكان طهارة الثوب عندهم كناية عن المجموع واللابس وعلى هذا
ينبغي ان ينزل ما حكي من الاجماع عن الشيخ المشار اليه والا كان لقائل ان يقول ان ظاهر الروايات انما هو كون المدار على بلوغ الدرهم في الثوب كما
ذكره صاحب [illegible] وتحصيل المناط بحذف القيود والاضافات مما لا ينطبق على قواعد الامامية قوله لا يجوز الصلوة فيما لا يتم الصلوة فيه
منفرداً وان كان فيه نجاسة لم يعف عنها في غيره المراد بما لا يتم الصلوة فيه هو ما لا يصح ايقاع الرجل في حال الاختيار صلوته فيه منفرداً لعدم
تحقق الستر به وهذا الحكم اتفاقي في الجملة وقد نقل عليه الاجماع في بعض كلماتهم والاتفاق صريحاً في اخرى وظاهراً في ثالث لكن مع ذلك حصل
منهم الحكم في ذلك بعنوانات مختلفة احدها ما وقع بعنوان الاطلاق كعبارة المصنف ههنا بعنوان او العموم كبعض ما سيمر عليك في ثاني الاقسام
ومما انفردت به الامامية جواز صلوة من صلى في قلنسوة نجسة او تكة او ما جرى مجراها مما لا يتم الصلوة على الانفراد والوجه في ذلك الاتفاق
المتقدم ذكره انتهى وقال في ف كل ما لا يتم الصلوة فيه منفرداً لا بأس بالصلوة فيه وان كانت فيه نجاسة وذلك مثل النعل والخف والقلنسوة
والتكة والجورب وخالف في ذلك جميع الفقهاء الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم انتهى وقال في كره اطلاق العبارة يقتضي عدم الفرق
فيما لا يتم الصلوة فيه بين كونه من الملابس وغيرها ولا في الملابس بين كونها في محالها اولا والى هذا التعميم اشار في المعتبر انتهى واراد بالمشار
به قول المصنف فيه كل ما لا يتم الصلوة فيه منفرداً يجوز الصلوة فيه وان كان نجساً الى آخر ما قال ووجه الاشارة اتيانه بالقضية المسورة بلفظة
كل المفيد للعموم وثانيها ما صدر من ابن ادريس ره حيث خص الحكم في السرائر بالملبوس قال في باب القول في لباس المصلي وما لا يتم الصلوة فيه من جميع
الملابس وما ينطلق عليه اسم الملبوس منفرداً كالتكة والجورب بفتح الجيم والقلنسوة بفتح القاف واللام وضم السين والخف والنعل والخاتم والدملج
والخلخال والمنطقة وغير ذلك مثل السيف والسكين يجوز الصلوة فيه وان كان فيه نجاسة واما ما لا يكون ملبوساً ولا ينطلق عليه اسم
الملبوس فلا يجوز الصلوة فيه اذا كان فيه نجاسة لانه يكون حاملاً للنجاسة والاول خرج بالاجماع من الفرقة على ذلك ولا يظن ظان انه
لا يجوز الا في التكة والجورب والقلنسوة والخف والنعل فحسب لا يجد في بعض الكتب ذلك لان اصحابنا قالوا كل ما لا يتم الصلوة فيه منفرداً
يجوز الصلوة فيه وان كان عليه نجاسة ثم ضربوا المثل فقالوا مثل التكة والخف وعددوا اشياء على طريق ضرب المثل والمثل عند المحققين غير
غير متنوع للمثل فلا يتوهم انهم لما لم يذكروا غير ما ذكروا انما لا يجوز الصلوة فيه منفرداً واقتصروا عليه انهم يمنعون من غيره فقد
قال الشيخ ابو جعفر الطوسي ره في مبسوطه في كتاب صلوة الخوف اذا اصاب السيف الصيقل نجاسة فمسح ذلك بخرقة من اصحابنا من
قال انه ما يطهر ومنهم من قال لا يطهر غير انه يجوز الصلوة فيه لانه لا يتم الصلوة فيه منفرداً فلو ارادوا الاقتصار على ما ضربوا المثل فيه
لما قال ذلك ولما تعداه الى غيره فليلحظ ما قلنا او رعت هذا تنبيهاً انتهى وما ذكره ره في توجيه كلام المبسوط يجري فيما حكي عن الصدوق
ره في كتاب من لا يحضره الفقيه حيث قال ومن اصاب قلنسوته او عمامته او تكته او جوربه او خفه مني او بول او دم او غائط فلا بأس بالصلوة
فيه وذلك لان الصلوة لا تتم في شيء من هذا وحده انتهى الا ان استفادة التخصيص بالملابس منه لا يخلو عن الاشكال وثالثها
ما صنعه العلامة ره في المختلف حيث اختار مذهب ابن ادريس ره وزاد عليه التقييد بكون الملابس في محالها قال ره في عنوان المسئلة
اطلق الاصحاب العفو عن نجاسة ما لا يتم الصلوة فيه منفرداً الى ان ذكر مذهب ابن ادريس ره ثم قال وهو الاقوى واشترطنا نحن في كتاب
التحرير كونها في محالها انتهى و قال في التذكرة كل ما لا يتم الصلوة فيه منفرداً كالتكة والجورب والقلنسوة والخف والنعل يجوز الصلوة
فيه وان كان نجساً ذهب اليه علماؤنا الى ان قال في فروع المسئلة الاقرب ان العفو عن هذه الاشياء انما هو اذا كانت في محالها فلو
كانت القلنسوة في يده فالوجه المنع انتهى وهذه العبارة وان لم يكن فيها تصريح بكونها من الملابس الا ان كونها في محالها يشعر بانه لا بد
وان يكون ذلك الشيء مما له محل موظف وليس ذلك الا في الملابس بالمعنى الاعم الذي اعتبره ومما يدخل فيه السيف والخاتم وتوابعها

تخصيص

تخصيص الحكم بالخمسة المذكورة في عبارة التذكرة وقال في لف وقال القطب الراوندي ما يلبس على ضربين احدهما ما لا يتم الصلوة فيه منفردا وهو خمسة اشياء القلنسوة والتكة والجورب والخف والنعل فكل ذلك اذا كانت فيه نجاسة جاز الصلوة فيه وما عدا ذلك من الملابس اذا كان فيه نجاسات فلا يجوز الصلوة فيه الا بعد ازالتها ثم قال العلامة ره وهذا يدل على انه حصر في هذه الخمسة انتهى وحكى هذا القول عن ابي الصلاح وقال سلار ره في المراسم فاما ما يلبس فعلى ضربين احدهما ما لا يتم الصلوة فيه منفردا وهو القلنسوة والجورب والتكة والخف والنعل فكل ذلك اذا كان فيه نجاسة جاز الصلوة فيه وما عدا ذلك من الملابس ان كانت فيه نجاسة فلا يجوز الصلوة فيه الا بعد ازالتها انتهى حجة القول الاول امور الاول ما تمسك به في ك من الاصل وهو برائة الذمة من التكليف بازالة النجاسة عن هذه الاشياء الا ان يثبت المخرج عنه وغاية ما يستفاد من النص والاجماع اشتراط طهارة الثوب والبدن اما المنع من حمل النجاسة في الصلوة اذا لم يتصل بشيء من ذلك فلا دليل عليه كما اعترف به المصنف في المعتبر الثاني الاجماع الانتصار وف ولا يعارضهما كلام ابن ادريس ره لانه اعترف بان اصحابنا قالوا كل ما لا يتم الصلوة منفردا يجوز الصلوة فيه وان كان عليه نجاسة وح يطالب بدليل تخصيصه بالملابس الثالث الاخبار كموثقة زرارة عن احدهما ع قال كل ما كان لا يجوز فيه الصلوة وحده فلا باس بان يكون عليه الشيء مثل القلنسوة والتكة والجورب ومرسلة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع انه قال كل ما كان على الانسان او معه مما لا يجوز الصلوة فيه وحده فلا باس بان يصلي فيه وان كان فيه قذر مثل القلنسوة والتكة والكمرة والنعل والخفين وما اشبه ذلك ومرسلة حماد بن عثمان عن ابي عبد الله ع في الرجل يصلي في الخف الذي قد اصابه قذر فقال اذا كان مما لا يتم الصلوة فيه فلا باس بدلالة التذييل على ان المناط في نفي الباس هو كونه مما لا يتم الصلوة فيه ومرسلة ابراهيم بن ابي البلاد عن ابي عبد الله ع قال لا باس بالصلوة في الشيء الذي لا يجوز الصلوة فيه وحده يصيبه القذر مثل القلنسوة والتكة والجورب قال في ك وهذه الاخبار وان كانت ما بين ضعيف ومرسل الا ان ما تضمنته من العفو عن نجاسة هذه الاشياء مطابق لمقتضى الاصل وفتوى الاصحاب فلا باس بالعمل بمضمونها حجة القول الثاني ما اشار اليه ابن ادريس ره اما على العفو عما لا يتم به الصلوة من الملابس فهو الاجماع الذي ذكره بقوله والاول اصح بالاجماع من الفرقة على ذلك واما على عدم العفو في غير الملابس مما لا يتم فيه الصلوة فهو ما افاده بقوله لانه يكون حاملا للنجاسة وكانه يريد انه ثبت في الشريعة عدم صحة الصلوة باصحاب النجاسة خرج ما خرج وبقي الباقي الذي هو غير الملابس مما لا يتم به الصلوة ويندفع بما اشار اليه صاحب ك من ان مدعي وجوب ازالة النجاسة مطلقا في الصلوة يطالب بالدليل لان غاية ما يستفاد من النص والاجماع انما هو اشتراط طهارة الثوب والبدن اما المنع من حمل النجاسة في الصلوة اذا لم يتصل بشيء من ذلك فلا دليل عليه حجة القول الثالث ان المتبادر من سياق الاخبار انما هو كون الملابس في محالها والحق هو القول الاول للعموم في الاخبار من قوله كل ما لا يتم الصلوة به مما كان منها في محلها وغيره وان ما ذكر فيها فقد ذكر من باب المثال باضافة لفظ مثل اليه وان في مرسلة عبد الله بن سنان لفظ او معه الدال على انه في حكم العفو في ذيلها بعد ذكر جملة من الامثلة قوله وما اشبه ذلك وقد عرفت ان الروايات المذكورة معتضدة بعضها ببعض منجبرة بالشهرة وعمل اكثر الاصحاب والاجماعين المنقولين في كلام السيد والشيخ ومع الاغماض عن الاخبار نقول ان مقتضى اصل البرائة هو عدم وجوب ازالة النجاسة عن غير الملابس وعن الملابس اذا كانت في غير محالها لان غاية ما يستفاد من ادلة وجوب ازالة النجاسة انما هو وجوب ازالتها عن بدن المصلي وثوبه وصدق ثوبه على الملبوس الذي لم يكن في محله ممنوع ولا يتوهم ان استثناء الاصحاب ما لا يتم به الصلوة من عنوان وجوب ازالة النجاسة وتصريحهم بالعفو عن النجاسة ح يقتضي دخوله تحت عنوان وجوب الازالة لانا نقول ان الاستثناء انما هو بالنظر الى انه مما لا يتم به الصلوة ما يندرج تحت ادلة وجوب ازالة النجاسة وهو ما كان من الملابس في محله وهذا هو الذي يفتقر في اخراجه عن تحت تلك الادلة الى دليل العفو والا فنحن في غيره لا نحتاج الى دليل العفو لحصول الغنى باصل البرائة تنبيهات

الاول انك قد عرفت ان كلام الصدوق ره في من لا يحضره الفقيه تضمن عد العمامة في عداد ما لا يتم فيه الصلوة وقال في المقنع وان اصاب عمامتك او قلنسوتك او تكتك او جوربك او خفك مني او بول او دم او غائط فلا باس بالصلوة فيه وذلك ان الصلوة لا تتم في شيء من ذلك وحده انتهى وحكى جماعة عد العمامة مما لا يتم به الصلوة عن والده ايضا وخالف في ذلك جماعة منهم العلامة ره في لف حيث قال اضاف ابن بابويه ره وابنه ابو جعفر ره الى هذه الاشياء العمامة وجوز الصلوة فيها مع النجاسة لان الصلوة لا تتم فيها منفردة والحق خلافه اللهم الا ان يكون العمامة لا تستر العورتين فح يصح لنا انه صلى في ثوب فيه نجاسة يتم الصلوة فيه منفردا لا مبطل كبيرا انتهى واستشكل في

كتاب الطهارة

الحكم المذكور حسبما اتفق بعد حكاية عبارة الفقيه ويشكل بان العمامة قد يتم الصلوة فيها وحدها اذا كانت كبيرة بحيث يمكن ستر العورة
بها فلا يتم اطلاق جعلها من افراد ما لا يتم الصلوة فيه ولعل المراد ان الصلوة لا يتم فيها وحدها مع بقائها على تلك الكيفية المخصوصة او
يحمل على العمامة الصغيرة التي لا يمكن ستر العورة بها كالعصابة كما ذكره القطب الراوندي ثم قال وهذا يعني حمل كلام الصدوق قده على ما حمله
عليه القطب الراوندي اولى وان كان الاطلاق محتملا لما اشرنا اليه سابقا من استفادة ما يدل على اعتبار الطهارة فيما عدا الثوب والجسد و
العمامة لا يصدق عليها اسم الثوب عرفا مع كونها على تلك الهيئة المخصوصة انتهى وقال في الذخيرة بعد نقل كلام الصدوق قده وتوجيهي الراوندي له
وصاحب ك والمسئلة محل اشكال للشك في صدق الثوب على العمامة عرفا واذا لم يصدق عليه الثوب كان القول بالالحاق متجها الا ان الدليل
الدال على وجوب تطهير لباس المصلي مختص بالثوب فيبقى غيره على الاصل لكن في عدم التمثيل بالعمامة في الاخبار والتمثيل بالقلنسوة
وغيرها اشعار بان الحكم فيها ليس كذلك والا لكان العمامة احق بالتمثيل كما لا يخفى على المتأمل انتهى وعن المجلسي ره انه قال في حواشيه على
الفقيه ظاهر الصدوق ره جواز الصلوة في العمامة وان كانت نجسة والظاهر انه وجد فيها نصا والا فيشكل الجزم بجواز الصلوة
باعتبار انها بهذه الهيئة لا يتمكن من ستر العورة بها فيلزم جواز الصلوة في كل ثوب مطوي مع نجاسته والظاهر ان التزامه سفسطة
وعلى اي حال فالعمل على خلافه انتهى وقال صاحب ئق في ذيل كلامه وبالجملة فان الخبر يعني الفقه الرضوي وان دل على استثناء العمامة
وقال بمضمونه الشيخان المشار اليهما الا انه غير خال عن شوب الاشكال الا مع الحمل على ما ذكره الراوندي وهو لا يخلو عن البعد انتهى
وفي المستند ان ما لا يتم الصلوة فيه من الملابس ما لا يستر العورة منها اما ليس من شانه ستر العورة او يكون من شانه ذلك وان لم يكن بالفعل
كذلك والثاني على اقسام لانه اما ان يكون فعلية موقوفة على تغيير وتبديل في عينه اما بنفسه كالقلنسوة الكبيرة التي لو غير وضعها وقطعت و
ضم بعضها مع بعض بوضع اخر امكن ستر العورة بها او بهيئته العارضة له في اللبس كالعمامة الساترة للعورة بنفسها الغير الساترة مع الكيفية
المخصوصة لها حال اللبس او يكون في نفسه وهيئته بحيث يصلح لستر العورة ولكن لا يمكن استقراره عليها الا بضم شيء اخر اليه كوضع
اليد عليه او شده بما يشده ولا يمكن بدون ذلك او لا يتوقف الا على وضعه على العورة كالقميص القصير الذي لو وضع على العورة
سترها ولكن لبسه بحيث لم يصل الى العورة فلو اريد من قولهم ما لا يتم الصلوة فيه ما لا يستر العورة بالفعل يشمل جميع تلك الاقسام فيه ولو اريد
منه ما لم يكن من شانه ذلك خرج منه بعضها ثم قال والتحقيق ان الاصل في الملابس وجوب ازالة النجاسة عنها في الصلوة الا ما علم فيه العفو بوضوح
دخوله في المراد مما لا يتم الصلوة به ولا خفاء في دخول الاول والثاني من تلك الاقسام فيه فالحكم فيهما بالعفو قطعا وكذا الرابع اذ لو توقف ستر
العورة به على غيره يصدق انه مما لا يجوز الصلوة فيه وحده وانه لا يتم وحده مضافا الى التصريح في الاخبار بالعفو عن الخف الذي يستر العورة
لو وضع عليها بمعونة اليد واما الثالث فلخفاء دخولها فيه تكون باقية تحت الاصل ولخروج الرضوي المتضمن للعمامة لا يعبأ به لضعفه الغير المعلوم انجباره مع
احتمال ارادة الصغيرة انتهى ويلوح من كلام صاحب الجواهر ره ان المراد بما لا يتم الصلوة به انما هو ما لا تتم به باقيا على حاله بنفسه اي من دون تغيير
وتبديل في نفسه وان احتاج في الستر به الى تغيير الهيئة لانه ره قال ويلحق بها العمامة قطعا وان علل هو منها في الفقيه تبعا للفقه الرضوي
لكونها مما يتم بها الصلوة كما يومي اليه تعليل الجواز فيها بذلك فيكون النزاع لفظيا والا فاحتمال القول بالعفو عن نجاستها وان تمت
بها الصلوة لاطلاق الرواية مع عدم دليل على وجوب الازالة عن غير الثياب ليست هذه في غاية الضعف لكونها من الثياب قطعا ولظهور المفهوم
في الاخبار السابقة بالمنع عما تمت به الصلوة المؤيد باشعار ترك استثنائها منه مع ظهورها وكثرة الاحتياج اليها بل هي اولى في التنبيه بها
مما لا يتم به الصلوة وبالاجماع ظاهرا على عدم الفرق في اشتراط طهارة الملبوس بين الثوب وغيره اذا كان مما لا يتم به الصلوة كاحتمال القول
بان العمامة مما لا يتم الصلوة بها باقية على هيئتها اذ لا عبرة بامكان الستر بتغيير تلك الهيئة والا كانت القلنسوة ونحوها مما تتم بها الصلوة في بعض
الاحوال لانه كما ترى مستلزم لجواز الصلوة في كل ثوب مطوي مع نجاسته وهو سفسطة كما اعترف به المجلسي ره على ما حكي عنه في حاشيته
على الفقيه نعم لو اتضح الفرق بين الامكانين اي امكان الستر بالقلنسوة وامكانه بالعمامة على ان ترك التمثيل بها لما لا يتم والتمثيل بالقلنسوة
ونحوها لعدم ظهورها وكثرة الاحتياج اليها واولويتها بالتنبيه عليها كالصريح في كونها ليست منه انتهى والظاهر ان مراد المجلسي ره
ايضا هو هذا المعيار وهو الحق الذي لا محيص عنه اذ لا مجال لانكار اطلاق الثوب على العمامة وعلى غيره مما يلبسه الانسان من كتان او
حرير فقد قال في المصباح المنير الثوب مذكر وجمعه اثواب وثياب وهي ما يلبسه الناس من كتان وحرير وخز وصوف وقطن وفرو ونحو ذلك
انتهى بل يكثر اطلاق الثوب والثياب على مطلق اللبس للانسان باعتبار انه يؤول اليه كما صرح به بعض اهل اللغة وقد وقع في الحديث الشريف

في احكام النجاسات

عن الثياب الساترة وان كانت اضافة الثوب الى المكلف في الاخبار الدالة على وجوب خصصته بالملبوس بالفعل والحاصل انه لا اشكال
في كون العمامة من الثياب وكونها مما تتم به الصلوة فلا يعطى عن النجاسة فيها وقد استدل بعض المحققين ره بصحيحة العيص القاسم عن
الرجل يصلي في ثوب المرأة وازارها ويعتم بخمارها قال نعم اذا كانت مأمونة قال ره دلت على عدم جواز الصلوة في العمامة مع العلم
بنجاستها انتهى وكانه بتخيل ان الترخيص بقول مطلق بحيث لا يكون التنزه مستحبا انما هو فيما لو كانت مأمونة ولما اذا لم تكن مأمونة
ينتفي الترخيص على الوجه المذكور ففيهما لو علم النجاسة يجب التنزه وفيما لو احتملها يستحب فلا يرد ان التجنب عن غير المأمونة مستحب
لجريان اصالة الطهارة وفيهان الاحتياط الثاني انك قد عرفت في طي الكلام على اصل المسألة ان بعضهم حكم بان ما لا يتم
فيه الصلوة ان كان محمولا لم يجر عليه حكم العفو لكن لم يجد عليه دليلا كما اعترف به غير واحد قال في الحدائق وما ذكره في المنتهى وغيره
وكذا في البيان من عدم صحة الصلوة لو كان معه دراهم نجسة او غيرها لا اعرف له وجها ولا عليه دليلا فان غاية ما يفهم من الادلة
اشتراط الصلوة بطهارة ثوب المصلي يعني ملبوسه شاملا للبدن او غير شامل واما المحمول سيما مثل الدراهم ونحوها فلا دليل
على اشتراط صحة الصلوة بطهارته وبما ذكرنا صرح في المدارك ونقله عن المعتبر حيث قال وغاية ما يستفاد من النص والاجماع اشتراط
طهارة الثوب والبدن اما المنع من حمل النجاسة في الصلوة اذا لم يتصل بشيء من ذلك فلا دليل عليه كما اعترف به المصنف في المعتبر
انتهى ولكن قال بعض المحققين ره في شرح الارشاد ان الظاهر من الروايات المشتملة على عنوان الصلوة فيما لا يتم فيه الصلوة هو
اختصاص العفو بالملابس وفاقا للمحكي عن صريح السرائر وظاهر الاكثر منهم المصنف والشهيد في التذكرة وفي البيان بل ظاهر كل من
عبر بقوله يجوز الصلوة فيما لا يتم فيه الصلوة منفردا فان ظاهر الصلوة في الشيء التلبس به حال الصلوة فلا يدخل مثل الدراهم والعصابة
المحمولة في الجيب وفي البيت المشدودة على الجرح او العين وجهان ثم حكى الخلاف عن العلامة ره في لف والشهيد في الذكرى وس والمحقق
المحقق الثاني ره في جامع المقاصد وصاحب المدارك والذخيرة والدلائل وظاهر التنقيح حيث عمموا الحكم لغيرها ثم احتمل ان مستندهم قوله ع
في رواية عبد الله بن سنان المتقدمة كل ما كان على الانسان او معه ثم رده بانه ذيله وهو قوله ع فلا باس ان يصلي فيه ظاهر في
الاختصاص بالملابس اذ لا يقال انه صلى في الدراهم انتهى ولا يخفى ما فيه لان العفو وان كان مختصا بالملابس الا انه لا يجدي في اثبات
كون حمل النجس مبطلا لان العفو لا يصدق الا بعد ثبوت الزام سابق ولم يثبت في غير الملابس وجوب ازالة النجاسة عنه حتى يكون عدم
ايجاب ازالتها عما لا يتم فيه الصلوة منه عفوا والروايات التي اشار اليها مسوقة في بيان متعلق العفو واستثناء ما لا يتم فيه الصلوة عن
الثياب التي وجب فيها ازالة النجاسة عنها فما كان من غير الملابس لا يكون تنجسها مبطلا للصلوة ويحكم اصالة البراءة من وجوب ازالة
النجاسة عنه ومن هنا يظهر سقوط نسبة اختصاص العفو بالملابس يعني كون نجاسة غيرها مبطلة للصلوة الى الاكثر والى كل من عبر
بقوله يجوز الصلوة في ما لا يتم فيه الصلوة منفردا ووجه السقوط ان كلامهم مسوق لاستثناء ما لا يتم فيه الصلوة مما ثبت فيه
وجوب ازالة النجاسة على وجه الاطلاق الشامل له ولغيره ويظهر ايضا انه لا حاجة الى الاستدلال بقوله ع كل ما كان على الانسان او
معه لان ما كان مع الانسان لم يتحقق في كبيره ولا في صغيره وجوب ازالة النجاسة عنه حتى يبيان العفو فيه فما ذكر استطرادا مع ان
الرواية مرسلة ولم ينقل احد قيام الشهرة على مضمونها حتى تنجبر بها فلا يتم الاستدلال بها فالمستند في المسألة انما هو اصل البراءة واما
ما ذكره في رد الاستدلال بالرواية فيتجه عليه انه بعد التصريح بما كان على الانسان وما كان معه لا يبقى مجال لدعوى كون قوله في ذيل
الرواية فلا باس ان يصلي فيه قرينة على الاختصاص لانه يستلزم كون ذكر قوله او معه لغوا فلا بد اما من التوسع في قوله ع يصلي فيه او من
الالتزام بحذف معه بقرينة ما تقدم فتدبر الثالث انه صرح جماعة منهم المصنف في المعتبر والعلامة ره في المنتهى والشهيد ره في الذكرى
بانه لو حمل حيوانا طاهرا غير مأكول اللحم او صبيا لم تبطل صلوته بل في كشف اللثام لا نعرف فيه خلافا وغرضهم من التعرض لهذا الفرع
هو ان نجاسة ما في معدة ذلك الحيوان المحمول لا يوجب بطلان صلوة الحامل وح يكون تعرض من قال بان حمل النجاسة مبطل لهذا
الفرع اولى من تعرض من قال بان حملها غير مبطل لعدم حاجته اليه بعد انكار الاصل وكيف كان فقد استدلوا عليه بوجوه لسدها
الاصل السالم عن معارضة ما يقتضي المنافاة نقله في محكي المنتهى عن بعض الاصحاب وتمسك به الشهيد ره في الذكرى ثانيها ان الباطن
معفو عنه في المحمول كالحامل ثالثها ان النبي ص حمل امامة بنت ابي العاص في الصلوة وابعها ان الحسين ع كان يركب على ظهره ص وهو
في الصلوة وخامسها صحيحة علي بن جعفر انه سئل اخاه عن رجل صلى وفي كمه طير قال ان خاف عليه الذهاب فلا باس ووجه الاستدلال كما في كشف

اللثام ان الطير يعم الماكول وغيره ثم قال ولا اعتبار اشتمال علي ما في باطنه من النجاسة كما لا اعتبار بما في باطن المصلي نفسه بقي هنا شيء وهو
انهم قيدوا الحيوان بكونه طاهرا فان اريد ذاتا ومنهم هو هذا الكلام انه لو كان المحمول حيوانا نجسا بنجاسة ذاتية او عرضية بطلت صلوته
وهو مبني على اشتراط الطهارة في المحمول وقد عرفت ما فيه انتهى وهو جيد ثم انه قد يقال انه وان لم يكن في اصل الحكم اشكال من
جهة عدم الخلاف فيه كما عرفت عواه من كشف اللثام الا انه يرى التنافي بين حكمهم هذا وبين ما سيأتي من عدم جواز الصلوة في كل
شيء محرم اكله كما هو مضمون موثقة عبد الله بن بكير والظاهر انه مما قام عليه الاتفاق كما ستعرف ثم ان تعهد في محله حتى ان جماعة من الاصحاب
منعوا من الصلوة في شعرات من غير ماكول اللحم ملقاة على ثوب المصلي او بدنه ويمكن ان يجاب بان كلامهم هناك بالنظر الى ما يتصل بثوب
المصلي او بدنه وبعرضه ويلصق به فيصير تابعا له او ما يكون بنفسه ملبوسا كما لو تلبس بجلد حيوان غير ماكول اللحم وكلامهم هيهنا
انما هو في المحمول مستقلا ولهذا موضوعان متباينان الرابع انه قال في ف اذا حمل قارورة مشدودة الراس بالرصاص وفيها بول او نجاسة
ليس لاصحابنا فيه نص والذي يقتضيه المذهب انه لا ينقض الصلوة وبه قال ابي هريرة من اصحاب الشافعي غير انه قاسه على حيوان طاهر
في جوفه نجاسة ثم عزى الى غيره من العامة القول بالبطلان وقال بعد ذلك دليلنا ان قواطع الصلوة طريقها الشرع ولا دليل
في الشرع على ان ذلك يبطلها ثم قال ولو قلنا انه يبطل الصلوة لدليل الاحتياط كان قويا ولان على المسألة اجماعا وخلاف ابن ابي هريرة
لا يعتد به انتهى وقال المص ره في المعتبر بعد حكاية مضمون العبارة ونقله عن الشيخ ره في ط القول بالجزم بالبطلان ما نصه والوجه عندي الجواز
وما استدل به الشيخ ضعيف لانه سلم ان ليس على المسألة نص للاصحاب وعلى هذا التقدير يكون ما استدل به من الاجماع هو قول جماعة من فقهاء
الجمهور وليس في ذلك حجة عندنا ولا عندهم ايضا والدليل على الجواز انه محمول لا تتم الصلوة فيه منفردا فيجوز استصحابه في الصلوة لما قدمنا
من الخبر ثم نقول الجمهور عولوا على انه حامل نجاسة فتبطل صلوته كما لو كانت على ثوبه ونحن نقول النجاسة على الثوب منجسة له فتبطل بنجاسة
الثوب لا لكونه حامل النجاسة ونطالبهم بالدلالة على ان حمل النجاسة مبطل للصلوة اذا لم يتصل بالثوب والبدن انتهى وقد اراد بالخبر الخبر الذي ذكر
رواية عبد الله بن سنان وموثقة زرارة المتقدمتين وقد اعترف ره فيما حكي عن المنتهى بانه لم يقم على البطلان عند حمل النجس ومع ذلك
صار الى البطلان في جملة من كتبه واحتج عليه في لف بالاحتياط وبانه حامل للنجاسة فتبطل صلوته كما لو كانت النجاسة على ثوبه او بدنه
والظاهر ان مبناه وهو تنقيح المناط وان عبارة عن كونه مصاحبا للنجاسة في الصلوة وهو موجود في صورة الحمل كما انه موجود في صورة التلبس وفيه
ان الاحتياط ليس بدليل شرعي في مثل المقام وقد عرفت مطالبة الدليل على كون حمل النجاسة مبطلا في كلام المص ره وغيره وان المناط
غير معلوم في المقام الذي هو من الاحكام التعبدية التوقيفية ثم انه بعد ما عرفت من كون مبنى الحكم على ابطال حمل النجس في عدم لا يبقى حاجة
الى فرض شد راس القارورة بل يكفي الامن من التعدي كما صرح به في ك الخامس انه ذكر جماعة من الاصحاب انه اذا جبر عظمه بعظم نجس
بالذات او بالعرض وجب قلعه ما لم يخف التلف او المشقة وادعى الشهيد ره في الذكرى الاجماع على وجوب القلع مع عدم خوف التلف والمشقة
وعلل عدم الوجوب مع خوف شيء منهما بالحرج هذا ومعلوم ان ذلك انما هو للصلوة والا فازالة النجاسة عن الثوب وظاهر البدن مع كونها
من قبيل المسلمات ليست من الواجبات النفسية وحيث هو موافق هذا القول لما ذهب اليه الشيخ ره في ط من الجزم ببطلان الصلوة لو اخل بالقلع
مع الامكان معللا بانه حامل لنجاسة غير معفو عنها ولو علل بنجاسة بدنه المنافية للصلوة كان اليق لجريانه على قول من يجوز حمل النجس ايضا
وفي الذكرى بناء على القول بوجوب القلع انه يجبره السلطان على ذلك وانه لو مات قبله لم يجز قلعه لسقوط التكليف وعلله في
كشف اللثام بالاصل مع ما فيه من المثلة وهتك حرمة الميت وكون المفروض منه صحة ما يشترط بالطهارة انتهى ثم ان الشهيد في الكتاب
المذكور احتمل عدم وجوب قلع العظم المجبور عنه مع اكتساء اللحم لالتحاقها بالباطن ومراده عدم وجوب قلعه حتى لو لم يكن في
النزع مشقة كما فهمه المحقق الثاني ره ووافقه صاحب ك حيث قال بعد حكاية قوي ط وهو مشكل لخروجها عن حد الظاهر ولانها نجاسة
متصلة كاتصال الدم فيكون معفوا عنها ولا يخفى ان الوجه الثاني لا يخلو عن نظر اذ ليس اتصال النجاسة عنوانا في الادلة الشرعية
محكوما عليه بالعفو واما الوجه الاول فقد عقبه في جامع المقاصد بعد حكايته عن الشهيد ره بقوله وهو بعيد عن الباطن المعهود
للنجاسات المختصة بها انتهى ومقتضاه ان ما ورد به الشرع من العفو عن النجاسة في الباطن انما هو العفو عن النجاسات المخصوصة
المعهودة مع عدم سراية الظاهر وعلى هذا فلو لخرج الدم من بدنه ثم احتقن تحت جلده لم يكن معفوا عنه ومعلوم ان ليس العظم
المذكور من جلبها هذا ويمكن القول برجحان عدم وجوب قلعه بعد اكتساء اللحم لاصالة البراءة من الوجوب للشك في النسا من مغا قد

في احكام النجاسات

الاجماعات المحكية على وجوب ازالة النجاسة عن البدن انما هو ظاهره لا ما خرج عن حد الظاهر ولا يرتج ما اورده المحقق الثاني رحمه الله انا لا
نريد الاستدلال بدليل العفو عن البواطن وانما نستدل بفقد الدليل على وجوب ازالة النجاسة عن غير الظاهر ويمكن ان يكون مراد
الشهيد قده الالحاق بالباطن ومراد صاحب المدارك بالخروج عن حد الظاهر هو الاشارة الى انه خارج عن منصرف ادلة وجوب الازالة لا
انه داخل في مورد العفو الذي هو الباطن فيكون مرادهما ما بيناه من طريق الاستدلال فلا يتجه عليهما ما اورده المحقق الثاني قده
وبما ذكرنا ظهر سقوط ما في الحدائق من تعليله وجوب القلع بعد استظهاره بان غاية ما يستفاد من الادلة هو عدم تعلق
التكليف بما في باطن البدن من النجاسات الخلقية كالدم الذي تحت جلده والغائط في البطن ونحو ذلك فاما ما يظهر الى فضاء البدن
لما في التكليف بذلك من العسر والحرج وتكليف ما لا يطاق وحمل ما ذكروه على ذلك قياس مع الفارق من حيث تعذر الازالة في
الاول وامكانها في الثاني كما هو المفروض في كلام الاصحاب لانهم انما يوجبون الازالة مع الامكان وعدم المشقة وبالجملة فيجب قصره
في الباطن كيف لا وقوله لا دليل على اسقاط وجوب الازالة ويؤيده ما صرح به في غير موضع من ان الاطلاق انما ينصرف الى الافراد
الشائعة المتكثرة الوقوع دون الفروض النادرة ومثل هذه الفروض النادرة الوقوع لا تدخل تحت اطلاق البواطن التي رتب
عليها العفو عن الازالة المتبادر منها ما كان من اصل الجسد واجزائه الخلقية هذا ما اوردنا ذكره من كلامه ووجه السقوط ما اشرنا
اليه من ان مبنى المسئلة انما هو عدم شمول ادلة وجوب الازالة لما نحن فيه لا ادلة العفو عن البواطن لكن ينبغي الكلام بعد ذلك في شيء
هو انه قال الشيخ في ط اذا جبر عظمه بعظم ميت لا يجب قلعه لان العظم لا ينجس بالموت فان كان من حيوان نجس العين كالكلب والخنزير ففيه
ثلث مسائل احدها انه يمكنه قلعه بلا خلاف الثانية يمكنه قلعه بمشقة بان يكون قد نبت عليه اللحم ولا يخاف على النفس من قلعه فانه
لا يجب قلعه لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج الثالث ان يخاف على النفس من قلعه فلا يجب ايضا قلعه للاية والذي يجب عليه قلعه
من غير مشقة متى لم يقلعه وصلى بطلت صلوته لانه حامل للنجاسة انتهى فقد نفى الخلاف عن وجوب القلع مع عدم المشقة والتلف و
قال الشهيد ره في الذكرى لو جبر بعظم نجس وجب قلعه اجماعا ما لم يخف التلف والمشقة لنبات اللحم عليه الخ انتهى ومع ملاحظة نفي
الخلاف من الشيخ ودعوى الاجماع عن الشهيد ره يقوى القول بوجوب القلع في الصورة المذكورة ولكن لا يخفى عليك ان نفي الخلاف
لا يستلزم الاتفاق ولا الاجماع لان عدم الخلاف يتحقق مع افتاء نفر يسير وعدم تعرض الباقين للمسئلة والظاهر ان ما نحن فيه
من ذلك القبيل مضافا الى انه يوهنه ان وجوب القلع انما هو للصلوة ونحوها مما هو مشروط بالطهارة وقد عرفت انه علل بطلان الصلوة
عند عدم قلعه بانه حامل للنجاسة فينكشف بذلك عن ان مستند الحكم بالوجوب انما هو حمل النجاسة وقد قدمنا المنع منه واما الاجماع
الذي ادعاه الشهيد ره فهو موهون بانه هو ره بنفسه لم يلتزم بمقتضاه واحتمل عدم وجوب القلع اذا اكتسى اللحم معللا بالتحاقه بالبواطن
فتحصل من ذلك انه لم يقم حجة على الوجوب فالاقوى عدم وجوب القلع وان لم يكن فيه مشقة وان كان الاحوط هو القلع في الصورة
المفروضة ثم انه ره قال في الذكرى وحكم الخيط النجس في الجرح حكم العظم وليس له اثبات سن نجسة مكان سنه ويجوز الطاهرة ولو كانت
من ادمي او جبر بعظم ادمي امكن الجواز لطهارته ولفحوى الصادق ع اخذ سن الميت لمن سقطت سنه ورد سنه الساقطة اولى بالجواز
لطهارتها عندنا ويمكن المنع في العظم لوجوب دفنه وان وجب دفن السن توجه المنع ايضا انتهى ويعلم الحال في الخيط والسن مما ذكرناه اخيرا
من البيان السادس انه قال في الذكرى لو ادخل دما نجسا تحت جلده وجب اخراج ذلك الدم مع عدم الضرر واعادة كل صلوة صلاها
مع ذلك الدم واستشكله في ك بخروجه عن حد الظاهر وبصيرورته كجزء من لحمه ثم قال واولى بالعفو ما لو احتقن دمه بنفسه تحت الجلد
ثم حكى عن الشهيد في البيان الجزم بوجوب اخراجه ثم قال وهو بعيد جدا انتهى واقول الظاهر قول العلامة ره لو ادخل دما نجسا تحت جلده
ما يشمل ما لو اخرج الدم من بدنه بالفصد ونحوه ثم ادخله واما الوجهان اللذان استند اليهما صاحب ك في الاشكال فيجري فيهما
ما قلناه في التنبيه السابق واما قوله لو احتقن دمه بنفسه فالظاهر انه اشارة الى احتباس الدم تحت الجلد بعصر جزء من البدن بشد
فلفظة دمه فاعل احتقن مرفوع كما هو ظاهر التقييد بقوله بنفسه فالضمير المجرور يرجع الى الدم وهذا هو الذي فهمه صاحب ح حيث قال
يبقى ههنا شيء وهو ان الدم لو خرج من الجسد لكن لم يبرز الى فضاء البدن بل احتقن تحت الجلد فالظاهر العفو عنه لان الحكم بوجوب غسله مترتب
على خروجه على الجسد وعن الشهيد الثاني ره انه جزم بوجوب اخراجه وجعل حكمه حكم الذي هو محل البحث وهو غير جيد الا ان عندي في حمل
عبارته على ما ذكره نوع تامل بل الظاهر انه انما اراد احتقان دم اجنبي تحت جلده وقد صرح بذلك في الدروس ايضا وعبارته في ... ظاهر فيما

قلنا فانه قال في البيان لو شرب نجاسة فالاقوى استفراغه ان امكن وكذا لو احتقن في جلده دم او جبر عظمه بعظم نجس او خاط جرحه بخيط نجس لو خيف الضرر سقط وقال في س ولو شرب خمرا او نجسا او اكل ميتة او احتقن تحت جلده دم نجس احتمل وجوب الازالة مع امكانها ولو قلنا في الفار وزمانها من باب العفو احتمل اطراده هنا والعفو بالباطن انتهى ولا يخفى ان تقييد الدم في هذه العبارة بالنجس ظاهر في كونه دم غير البدن والظاهر ان عبارته في البيان ايضا من هذا القبيل وان حصل الاشتباه فيها من ترك هذا القيد ويؤيده انه لم يتعرض لذكر دم الغير تحت جلد وكانه الدائر في كلام الاصحاب في هذا المقام انتهى كلام صاحب الحدائق وأقول لا بعد في الحكم بوجوب اخراج الدم المذكور من التقييد بكونه ازيد من مقدار العفو والا لم يكن مجال الحكم به لانه لا يزيد على الظاهر المكشوف ثم انى اقول انه ظهر مما ذكرناه في التنبيه السابق ان الاقوى عدم وجوب اخراج الدم المبحوث عنه بجميع صوره التي وقع الاشارة اليها في المقام لعدم انصراف ادلة وجوب ازالة النجاسات عموما وجواز الدم خصوصا الا الى الازالة عن ظاهر البدن ومع الشك في وجوب الازالة عن غيره يكون اصل البراءة محكما ولو كان عدم ثبات الاجماع في مسئلة الجبر بالعظم النجس على وجوب القلع لامكن دعوى مثله الى ما نحن فيه بتنقيح المناط القطعي لكنك قد عرفت المنع من الاعتداد بدعواه السابع انه حكى عن المنتهى انه قال فيه لو شرب خمرا او اكل ميتة ففي وجوب قيئه نظر اقربه الوجوب لان شربه محرم فاستدامته كذلك انتهى والظاهر ان مبناه هو حرمة التناول بالنظر الى ان مجرد عدم الابتلاع ليس هو المحرم وانما المناط الذي يدور مداره التحريم هو جعله مستقرا في المعدة على وجه يحصل منه تأثيره في البدن والتجرع والابتلاع في الحقيقة مقدمة له نظرا الى ان الضمير المضاف اليه في استدامته يرجع الى كل من الخمر والميتة ومعنى استدامته بقاؤه في المعدة وما بيناه هو الوجه في تفريع حرمة استدامته على حرمة شربه وعلى هذا يجب قيئه لو شربه جهلا بكونه خمرا او اكله جهلا بكونه ميتة وكذا لو وجر في حلقه قهرا لكن لازم هذا البيان هو ان لا يكون شرب الخمر عازما على قيئه بعد شربه وهو مشكل بل الاظهر ان المجموع حرام نظرا الى ان تحريم الانتفاع بالخمر يشمل مثل ذلك وكذا تحريم الانتفاع في الميتة لكن في ك بعد نقل عبارة المنتهى المذكورة ما لفظه وهو احوط وان كان في تعينه نظر انتهى وفي الذخيرة بعد حكاية عبارة المنتهى ما لفظه وفيه تأمل لاصالة البراءة انتهى وفي ئق بعد ذكر عبارة المنتهى وكلام صاحب ك ما صورته يمكن الاستدلال هنا على وجوب القيء بما رواه في الكافي في الموثق عن عبد الحميد بن سعيد قال بعث ابو الحسن غلاما يشترى له بيضا فاخذ الغلام بيضة او بيضتين فقامر بها فلما اتى به اكله فقال مولى له ان فيه من القمار قال فدعا بطشت فتقيأ فقاءه ويجب عليه لا دلالة في ذلك على الوجوب لانه حكاية فعل غير معلوم الوجه فلعله كان للاستحباب مضافا الى انه يمكن توهين الرواية بانهم لا يصدر عنهم الوقوع في الحرام الواقعي وبعد الاغماض عن ذلك كله نقول كيف يكون اخبار الواحد وشهادته مورثا لوجوب التجنب كما في المحقق البهبهاني في تعليقته على عبارة ك المتقدمة ما صورته لا تأمل في وجوب الاخراج كما لا يخفى على المتأمل في الاخبار والادلة الدالة على المنع والتحريم الا ان يريد ذلك بالقياس الى صحة الصلوة فتأمل فيه انتهى يعني الكلام في شيء وهو انه على تقدير عدم الوجوب لا اشكال في صحة صلوته وهذا قال في ك بعد منع الوجوب ولو اخل بذلك يعني القيء لم تبطل ثم قال وربما قيل بالبطلان كما في حامل القارورة المشتملة على النجاسة وهو ضعيف انتهى اما على تقدير الوجوب ففي الذخيرة انه لا يبعد بطلان الصلوة في سعة الوقت بناء على ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده والنهي في العبادة يستلزم الفساد وقد يستدل على البطلان بانه حامل نجاسة وضعفه ظاهر انتهى وفي ئق بعد الاستدلال بالموثقة المذكورة ما لفظه يبقى الكلام في بطلان الصلوة لو اخل بقيئه وعدمه والاظهر هو الثاني لعدم الدليل عليه انتهى وهل يلحق بالخمر والميتة الطعام المغصوب الظاهر العدم لانه باكله قد خرج عن المالية فلا يكون ابقاؤه في المعدة تصرفا في مال الغير قوله ويعصر الثياب من النجاسات كلها قال في ك المراد بالعصر الاجتهاد في اخراج الماء المغسول به من المحل بلي او كبس او تغميز وقال في ئق المفهوم من كلام الاصحاب من غير خلاف يعرف وجوب العصر في الثوب ونحوه مما يرسب فيه الماء فلو غسله ولم يعصره حتى جف بالهواء والشمس فهو باق على النجاسة كما صرح به جملة منهم انتهى وربما انسب الى المصنف في المعتبر دعوى الاتفاق على وجوب العصر في الثياب مذهب علمائنا وهو اشبه لان فيه مسئلة يغسل الثياب والبدن من البول مرتين الغسل يتضمن العصر ومع عدم العصر يكون صبا والبدن يجزي فيه بالصب مرتين وانما قيل في الاصل يغسل الثوب والبدن لانه جمع بينهما فاجرى في اللفظ عليهما بصفة ان الا احدهما لانه ابلغ ويجري ذلك مجرى قول الشاعر علفتها تبنا وماء باردا وهذا مذهب علمائنا وروى جماعة منهم الحسين بن ابي العلاء عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين فانما هو ماء وعن الثوب يصيبه البول

قال اغسله مرتين الاولى للازالة والثانية للانقاء انتهى فان الظاهر ان لفظة هذا اشارة الى ايجاب المرتين بقرينة قوله رواه جماعة ولكن في آ انه قطع المصنف واكثر الاصحاب بتوقف طهارة الثياب ونحوها مما يرسب فيه الماء عليه انتهى وفي الذخيرة ان المعروف بين الاصحاب توقف طهارة الثياب وغيرها مما يرسب فيه الماء على العصر انتهى وعن جماعة وصف هذا القول بالشهرة فهذه الكلمات تؤذن بعدم تحقق الاتفاق عليه وكانه لما وجده من ان العلامة ره قال في التذكرة ان الماء المنفصل بالعصر نجس والمتخلف في الثوب طاهر ولو جف من غير عصر ففي الطهارة اشكال ينشأ من زوال الغسالة بالجفاف والعدم لانا نظن انفصال اجزاء النجاسة في صحبة الماء بالعصر لا بالجفاف انتهى وقال في الذكرى ولا يجب العصر في غير القليل من الماء وفيه يجب لوجوب اخراج النجاسة والاولى الشرطية لظن انفصال النجاسة مع الماء بخلاف الجفاف المجرد انتهى فان ظاهره ان اولوية الشرطية انما هي بالنسبة الى ما نفى عنه وجوب العصر فيكون في المعنى تفصيلا باستحباب العصر في غير القليل ووجوبه فيه وقال في ك ولو قيل بعدم اعتبار العصر الا اذا توقف عليه زوال عين النجاسة كان قويا ومال اليه شيخنا المحقق ره وقال في الذخيرة قال بعض افاضل المتأخرين والتحقيق يقتضي اناطة الحكم بما يتحقق معه مسمى الغسل في العرف ويعلم معه زوال النجاسة باسرها وبناء الزائد على ذلك على نجاسة الغسالة وطهارتها وهو حسن انتهى واراد ببعض افاضل المتأخرين صاحب المعالم ره فانه قد حكي عنه هذا القول بالعبارة التي حكاها عنه سو وحكي في المستند عن والده في اللوامع والمعتمد الحكم بعدم لزوم العصر فيما لم يتوقف ازالة عين النجاسة عليه والظاهر انه عين مذهب صاحب المعالم ره وان اهمل اعتبار حصول مسمى الغسل وبناء الزائد على ذلك على نجاسة الغسالة لكن الظاهر انه احالهما على الوضوح اذ لا مناص منهما ثم انه قد وقع احتجاج على وجوب العصر في كلماتهم بوجوه الاول الاصل لان المفروض حصول النجاسة قطعا والثاني انما هو في مرتبة مطلق اصابة الماء للمتنجس والاصل عدم جعل الشارع اياه مزيلا لها وانت خبير بانه انما يجدي الاصل اذا لم يقم دليل على خلافه الثالث الاتفاق المحكي المستلزم للاجماع المؤيد بالشهرة المحققة والمنقولة على حد الاستفاضة وفيه ان الاتفاق انما حكي عن المعتبر وقد عرفت عدم دلالة كلامه عليه الرابع ما ذكره المصنف ره في المعتبر من ان الغسل يتضمن العصر ومع عدم العصر يكون صبا انتهى فانه صريح في ان العصر ماخوذ في مفهوم الغسل وظاهر في ان العصر ماخوذ في مطلق الغسل والغرض من هذه الدعوى هو الاستدلال على وجوب العصر بالاخبار الدالة على وجوب الغسل لكن يرده قول الشاعر قالت سليمى ليت بعلا يجي يغسل جلدي وينسيني الحزن قالت بنات العم يا سلمى وان كان فقيرا معدما قالت وان لكن المحكي عن المنتهى ان الغسل انما يفهم في الثوب صب الماء مع العصر ويدل عليه رواية ابي العباس الصحيحة عن ابي عبد الله ع ان اصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله وان مسحه جافا فاصبب عليه الماء هذا كلامه ره وهو يعطي ان تعلق الغسل بالثوب يعطي ذلك فكانه يدل عليه بالقرينة واما وجه دلالة الرواية على مدعاه فهو مقابلة الغسل فيها بالصب فالكلامان الصادران من الفاضلين متخالفان فان مقتضى الاول ان معنى الغسل حسب الوضع مشتمل على العصر فيفيده بنفسه ومقتضى الثاني ان تعليقه بالثوب قرينة على افادته لذلك ومن هنا يظهر ما في كلام بعض المحققين ره من الخلل لانه حكي عن المعتبر والمنتهى اطلاق القول بدخول العصر في مفهوم الغسل ثم ايده بامور احدها انه من غسل الثوب او من الامر بغسل الثوب يحصل تعارف العصر بعد غسل الثياب قرينة على ارادة العصر ان لم نقل بدخوله فيه وضعا او انصرافا بهما مع كون المركوز في الاذهان كون النجاسة نوعا من الوسخ في نظر الشارع نافذا في الاجسام بحسب قابليتها من حيث الصلابة وعدمها ثانيها انه قد وقع في الاخبار التعبير في تطهير الثوب بالغسل وفي تطهير البدن بالصب ففي صحيحة محمد بن مسلم قال سألته عن البول يصيب الثوب قال اغسله مرتين وفي رواية ابي اسحق النحوي قال سألته عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين وغير ذلك من الاخبار ثالثها حسنة الحلبي بابزها ثم في بول الصبي قال تصب عليه الماء فان كان قد اكل فاغسله غسلا حيث انه قد وقع في رواية واحدة مقابلة الغسل بالصب هذا ووجه الخلل ما عرفت من اختلاف الكلامين وان الدلالة بالقرينة لا تصلح لتأييد دعوى الدلالة بالوضع مضافا الى ان مجرد التعبير في تطهير البدن بالصب لا يقتضي عدم صحة التعبير بالغسل لجواز كونه اعم كما عرفت من قول الشاعر استعمال الغسل في مقام خال عن العصر واورد المحقق الاردبيلي ره على اصل الاستدلال بالوجه الاخير حكايته في المنتهى بانه غير واضح وهذا يقال غسلته ولكن ما عصرته ولعدم وجوبه في الماء الجاري مع صدق الغسل عليه وفيه انا لا نسلم دخول العصر في مفهوم الغسل لغة وعرفا بل الظاهر يتحقق بالصب المشتمل على الاستيلاء والجريان والانفصال سواء عصر ام لا

كتاب الطهارة

الرابع ان اجزاء النجاسة تشيع في الثوب ولا تزول الا بالعصر وادعى صاحب المدارك انه انما يقتضي وجوب العصر اذا توقف عليه اخراج عين النجاسة
وبه قيل لكن المدعى اعم من ذلك فلا يصلح مستندا لايجاب العصر على وجه العموم الخامس ان الغسالة نجسة فيجب اخراجها حكى التمسك به عن العلامة
في النهاية وهذا يقتضي اختصاص القول بوجوب العصر بالقائلين بنجاسة الغسالة مع ان ايجاب العصر صدر منهم ومن غيرهم ومن هنا
عنه في الذخيرة تبعا لصاحب المدارك بالمنع من نجاسة الغسالة سلمنا لكن طريق ازالتها غير منحصر في الغسل فلعلها تحصل بالجفاف فلا يتعين
العصر ودعوى حصول الظن بانفصال اجزاء النجاسة مع الماء بالعصر بخلاف الجفاف المجرد مما لا دليل عليه وفي [illegible] زيادة على ذلك انه يمكن
ان يقال طهارة المتخلف من الماء على المحل المغسول مع العصر يقتضي لعموم الادلة الدالة على طهارته تبعا للغسل المتحقق بصب الماء على المحل
عنه وانفصاله عنه وقد اعترف الاصحاب بطهارة المتخلف في المحل المغسول بعد العصر وان امكن اخراجه بعصر اقوى من الاول والحكم
عند التامل السادس من احكام في الذخيرة عن المنتهى من التمسك برواية ابي العباس الصحيحة عن ابي عبد الله ع قال ان اصاب ثوبك من
الكلب رطوبة فاغسله وان مسه جافا فاصبب عليه الماء ورواية الحسين بن ابي العلاء عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الثوب يصيبه البول
قال اغسله مرتين وسألته عن الصبي يبول على الثوب قال يصب عليه الماء قليلا ثم يعصره واجاب عن الرواية الاولى بعض الاصحاب
بان غاية ما يستفاد من الرواية الاولى مغايرة الصب للغسل ولا كلام فيه خصوصا مع تصريحهم بان المراد بالصب المرتين ومغايرته
مع الغسل لا يتوقف على اعتبار العصر في الغسل وعن الثانية بان الظاهر ان المراد بالصبي الرضيع للاكتفاء في طهارته بصب الماء
اعتبار المرتين في غيره ووجوب العصر هناك متروك عند الاصحاب فيحمل الخبر على الاستحباب او يخص بصورة يتوقف اخراج النجاسة
على العصر والاول اظهر السابع ما تمسك به في [illegible] من عبارة الفقه الرضوي وهي انه ان اصاب بول في ثوبك فاغسله من ماء جار مرة
ومن ماء راكد مرتين ثم اعصره وافتى الاعتماد على ذلك في المستند بان ضعفه جبر بالشهرة القوية وزاد بعضهم اختصاصها بالبول
لعدم القول بالفصل غير ضائر لكنك قد عرفت غير مرة انه لم يتم علينا الحجة في العمل به واما جبره بالشهرة فيوهنه ان استناد القدماء
معلوم والموافقة الاتفاقية غير كافية في جبر الخبر الضعيف مطابقة عبارات الصدوق قدس سره له غير كافية في اثبات هذا ولم
الا الشاع مع اهتمامهم في ضبط الاخبار المتفرقة فكيف لم يحافظوا على مثل هذا الكتاب الجامع واهملوا استنساخه وذكره حتى
ونبغ في اخر الزمان الثامن ما عن البحار عن دعائم الاسلام عن علي صلوات الله وسلامه عليه انه قال في المني يصيب الثوب يغسل مكانه
فان لم يعرف مكانه وعلم يقينا انه اصاب الثوب غسله كله ثلث مرات يفرك في كل مرة ويغسل ويعصر الحديث ولا يخفى ما في التمسك
فان مع ضعفه لا يخلو اما ان يكون المراد به الامر بالكيفية المذكورة قبل زوال العين فذلك مما ليس بمناط قطعا اذ الغالب عدم زوال
العين بذلك او يكون المراد به الامر بها بعد زوال العين فهي مما لم يوجبه احد لان ايجاب الفرك ثلث مرات لا يقول به احد ان لم نقل
بان تثليث الغسل ايضا غير معمول به وعلى هذا البيان تعلم ان الشهرة في المسئلة غير صالحة لجبره لمغايرة متعلقها المضمون هذا
ولنا وجه اشكال العلامة في التذكرة فقد علم مما ذكره في كلامه الذي حكيناه عنه ويتجه عليه ما فهم من كلام صاحب [illegible] من ان الدليل
على اعتبار العصر المشار اليه في احد طرفي الاشكال اخص من المدعى لان انفصال اجزاء النجاسة انما يلزم اذا كان هناك اجزاء فان
اذا نجس بما فيه ملاقاة البول بوساطة عليه اذا زال عنه الرطوبة بالمرة ثم اريد غسله فالبحث عن وجوب العصر له
فيه مع عدم [illegible] هناك واما الوجه فيما قواه صاحب [illegible] فهو التمسك باطلاق الاوامر المتعلقة بالغسل بعد انكار [illegible]
الغسل العصر لكن لما علم قطعا ان الغسل انما هو لازالة النجاسة وانها المامور بها فاذا توقفت على العصر وجب من باب المقدمة
لحصول المامور به للشارع واراد شيخنا المحقق مولانا الاردبيلي ره فانه قال في شرح الارشاد بعد ذكر جملة من ادلة وجوب
العصر وردها [illegible] مما ذكر في طي ما قدمنا ما لفظه يمكن انه لا يجب العصر لخلو الاخبار الواردة في التطهير عنه مع بيان العدد
في بعضها مع الوجوب اغراء وتاخير البيان ويصدق امتثال الامر بالتطهير والغسل بالاية والاخبار على تقدير الغسل بدونه ولعدم
وجوب الدلك في البدن في الغسل والوضوء وهو بمنزلة العصر للثياب ولعدم وجوبه بالاتفاق في الجلود والثقيل من الحشايا
مع بقاء الماء النجس ولا معنى للحكم بالطهارة بمجرد العصر بل ينبغي اخراجه مهما امكن او العفو وايضا معلوم عدم خروج جميع [illegible] بالعصر
العرفي فانه اذا عصره من ليس له قوة كثيرة ثم عصره اقوى منه يخرج ماء كثير ولا الاكتفاء بما يصدق عليه العصر في الثياب والحكم بالطهارة
ثم بالنجاسة مشكل ولعدم انفكاك بدن الانسان وغيره عن بقية الماء المستعمل مثل الخشب مما لا [illegible] ولعدم دخول الماء [illegible]

فيه

١٨

فيه مانه على تقدير وجوب العصر في غيرها ينبغي وجوب ازالة الماء عنها ايضاً وبالجملة وجوب العصر انما يجب دليلاً الا الحكم بنجاسة الماء
الموجود فيه مع امكان اخراجه لا يمكن الا بالعصر ولكن لا يتم لمنع عدم اخراجه الا بالعصر والقول بنجاسته مشكل لما فهم من المحقق الثاني
سيما الحكم بطهارة البدن بعد الغسل بالماء القليل وعدم اشتراط اليبس في كثير من الظروف وغيرها والاصل ودليل الحرج والتعميم
السهلة مؤيد عظيم فيمكن القول بعدم نجاسة القليل بتخصيصها بغير حال المطهر للجميع انتهى والتحقيق ان دخول العصر في مفهوم
الغسل وضعاً ممالا وجه له لما عرفت وكذا اذا تعلق بالثوب لانه يكفي في تحقق صدق الغسل فيه استيلاء الماء عليه مع جريانه
وخروجه منه ومقابلة الغسل بالصب انما يقتضي الفرق بينهما في الجملة ولا يتعين اختصاص الفرق بالعصر وعدمه فيعتبر فيه كما اعتبر
الاستيلاء على جميع اجزائه وانفصاله منه في الصب فقد نقل هذا الفرق عن الخلاف حيث قال يكفي الصب في غسل بول الصبي
قبل اكله بمقدار ما يغمره ولا يجب عصره ومن عداه يجب غسل بوله وحده ان يصب عليه الماء حتى ينزل عنه اه وحكي مثله عن حواشي
الشهيد على القواعد وتنقيح الفاضل المقداد وهو ظاهر بل صريح في عدم اعتبار العصر في مفهومه ويؤيده ما تعرفه من عدم
اعتبار العصر في الثياب لو غسلت بماء كثير واحتمال امكان الفرق بين مسمى الغسل به وبين مسمى الغسل بالماء القليل لاختلاف
كيفيتهما بوضعها في الماء على الاول ووضع الماء عليه في الثاني وفيه ما انفرض الكلام في صورة اتحاد الكيفية كالموضوع تحت ميزاب
ونحوه فظهر من ذلك كله ان المفهوم عرفاً من اوامر التطهير والغسل ليس الا ازالة عين النجاسة واثرها فيمنع التمسك باطلاقات الغسل
المؤيدة بسهولة الملة وسماحتها وبما ورد في تطهير البساط والفراش من الحشو وبما يقطع باستصحاب النجاسة والاشتغال بوجوب ازالتها
نعم قد تكون النجاسة عينية فيتوقف ازالتها على العصر فيجب بالمعنى الذي قررنا اذا انحصر المقدمة فيها ويتخير اذا امكن الازالة
والاخراج عنها به وبغيره او لا يكون وجوبه نصبياً اولا نفسياً ولا لحصول مسمى الغسل به ولذلك اطلق الغسل من غير تعرض للعصر
فيما حكي عن ظاهر النهاية والجمل وظاهر الانتصار والناصريات وصرح به جماعة من متأخري المتأخرين بل عن اللوامع نسبته الى المحقق
الثاني ره وجعل الطبقة الثالثة وقواه صاحب الجواهر ره فتحصل من جميع ما ذكرناه ان الاقوى ما بينه صاحب المعالم ره من كون العبرة
في مسمى اسم الغسل عرفاً لانه الموجود في الادلة ومعلوم ان اللازم في الالفاظ الموجودة في الادلة الشرعية هو الرجوع الى العرف ومن
تحقق الازالة القطع بانها المقصد الاصلي وان ما زاد على ذلك مبني على القول بنجاسة الغسالة وطهارتها وتبين بما ذكرنا ضعف ما
افاده بعض المحققين ره من ان الحجة في الاستدلال بعد الشهرة والاتفاق المحكي هو دخول العصر في مفهوم الغسل وان اجزاء
النجاسة لا تزول الا بالعصر ثم انه هل يختص ايجاب العصر في غسل الثياب بما اذا غسلت بالماء القليل او يعم الكثير
والجاري ظاهر اطلاق كلام المصنف هو الثاني وكذا العلامة في الارشاد وظاهر المحكي عن الصدوق ره هو التفصيل بين الراكد
والجاري باعتبار العصر في الاول دون الثاني لانه قال الثوب اذا اصابه البول غسل في ماء جار مرة وان غسل في ماء راكد فمرتين ثم
يعصر وهو عبارة الفقه الرضوي وقال المحقق البهبهاني ره فيما حكي عن شرح المفاتيح وظاهرهما اعتبار العصر في كل منهما ثم قال ويحتمل ان
يكون المراد من الراكد القليل لندرة وقوع الكر في ذلك الزمان انتهى لكن العلامة ره في التذكرة خصه بالقليل لانه قال فيها ولابد في غسل
الثوب من العصر ثم قال في الفرع الاول من فروع المسئلة لو وقع الثوب او الآنية او غيرهما في ماء كثير او جار حتى زالت عين النجاسة طهر
سواء عصره اولا ولا يشترط عدد ولا غيره انتهى وحكي مثله عن نهاية الاحكام وقال في الذكرى ولا يجب العصر في غير القليل وفيه يجب
لوجوب اخراج النجاسة والاولى الشرطية لظن انفصال النجاسة مع الماء بخلاف الجفاف المجرد انتهى وقال في اللمعة يغسل الثوب مرتين بينهما
عصر الا في الكثير والجاري وزاد في الروضة الصحيح بقوله فيسقطان فيهما ويكفي مجرد وضعه فيهما مع اصابة الماء لمحل النجاسة وزوال
عينها انتهى وقال في جامع المقاصد لا ريب في وجوب العصر اذا كان الغسل في غير الكثير والجاري لان النجاسة تزول به ولان الماء القليل
ينجس بها فلو بقي في المحل لم يحكم بطهره وانه لا يطهر من النجاسة الا بعد الانفصال على ما ذكره المصنف ره انتهى ونسبه المحقق البهبهاني في
فيما حكي عنه الى العلامة ره ومن تأخر عنه بل استظهر ان مراد المصنف ره هو الاختصاص بالقليل نظراً الى استدلاله بان النجاسة ترسخ في
الثوب فلا تزول الا بالعصر بل في المستند ان الظاهر عدم الخلاف في عدم اعتباره في الجاري ثم قال والوجه على ما ذكرناه فرق بين العصر
ظاهر لعدم ثبوت تعلق جملة من اعتبره بالنسبة مختص بالاخيرة المتيقن تعلقها به مع انه على فرض التعلق بهما لا يثبت به الحكم في الجاري لعدم
الشهرة الجابرة فيه انتهى ومعلوم انه عند القائلين بعدم لزوم العصر بكون الكثير والجاري اولى بذلك الثاني انه في اي ما نص باعتبار المعتبر

المعتبر

المعتبر العصر مرتين فيما يجب غسله كذلك واكتفى الشهيد ره في اللمعة بعصر ما بين الغسلتين وقال المصنف قده في المختصر النافع في الثوب من
اصابة البول غسله في ماء جار مرة وان غسله في ماء راكد فمرتين ثم يعصر ومقتضى ذلك الاكتفاء بعصر واحد بعد الغسلتين ثم قال
ويمكن بناء الاقوال الثلاثة على الوجه المقتضي لاعتبار العصر فان قلنا انه دخوله في مسمى الغسل وعدم تحققه بدونه كما ذكره المصنف في المعتبر
وجب تعدده بتعدد الغسل قطعا وان قلنا انه لزوال اجزاء النجاسة الراسخة في الثوب اتجه اعتباره في الغسل الاول خاصة اذ لا يحصل به
الازالة وان قلنا انه لنجاسة الماء بملاقاة الثوب كما ذكره في المنتهى اتجه الاكتفاء بعصر بعد الغسلتين لحصول الغرض منه وانتفاء الفائدة
في فعله قبل الغسلة الثانية لتقليل النجاسة مع العصر بعده ثم قال ولا ريب ان ما ذهب اليه المصنف من التعدد احوط وان كان الاكتفاء
بالعصر الواحد بعد الغسلتين اقوى انتهى وجعل في ئق مستند القول الاخير عبارة الفقه الرضوي وتردد الفاضل النراقي ره في المستند
بين كون مستنده كون العصر لنجاسة الغسالة فلا فائدة في العصر الاول وبين كون مستنده دلالة الفقه الرضوي عليه ثم قال ولكنها
انما تفيد عند من يقول بحجيته في نفسه واما على ما ذكرنا من انها تنجبر بالشهرة فيقتصر في الاستناد اليه بما اشتهر وهو اصل العصر
واما تأخيره فلا ثم قال وعلى هذا مع ما اخترناه من ضعف سائر المباني واصالة عدم وجوب الزائد على عصرة فالمتجه كفاية عصرة واحدة
مخيرا بين توسيطها بينهما او تأخيرها عنهما انتهى واما بناء القول الثاني على ان الوجه في العصر انما هو زوال اجزاء النجاسة من الثوب
فيتجه عليه انه اما ان يقول بان العصر مزيل للاجزاء الراسخة في الثوب بقول مطلق يعني ان عصرا واحدا مزيل لها سواء وقع بعد الغسلة
الاولى او الثانية وح يتجه عليه انه صريح كلام اللمعة هو تعين العصر بين الغسلتين والوجه المذكور ح لا يفي بذلك التعين بل مقتضاه
التخيير بين ايقاعه بعد الاولى وبين ايقاعه بعد الثانية واما ان يقول بانه صالح لان يكون مزيلا بنفسه ولانه لا يكون مزيلا كذلك بل
يحتاج الى علاج اخر من عصر اخر او غيره فيتفق ان يكون العصر بعد الاولى مزيلا ويتفق انه لا يكون مزيلا وح نقول انه على هذا ايضا
لا يتعين العصر بعد الغسلة الاولى لان حصول الطهارة بزوال النجاسة بالغسلة الثانية اذا اتفق زوالها بما [illegible]
بالعصر الاخير ايضا مطهر ولا حاجة الى الغسل بعد فيحتاج تعيين العصر للوقوع بعد الغسلة الاولى الى دليل تعبدي والمفروض عدمه
مضافا الى ان اختيار الشق الاول الاخير مناف لاصل التعليل فان مقتضاه كون العصر مزيلا للاجزاء النجسة لا كونه محتملا
لازالتها وعلل القول الثاني في الروضة باخراج الماء المغسول به ثم قال وكذا يعتبر العصر بعدهما ولا وجه لتركه واورد عليه المحقق
ره في حواشي الروضة بعد نقله مباني الاقوال الثلاثة عن صاحب ك بقوله وفيه تأمل اذ يمكن ان يقال انه على القول باعتبار الغسل
مرتين يحصل باعتبار الغسلة الاولى تخفيف في نجاسة المحل وباعتبار الغسلة الثانية زوال النجاسة بالكلية وح فعلى تقدير نجاسة
الماء بملاقاة النجاسة لا يحصل التخفيف في نجاسة المحل ما دام الماء سائرا فيه لتنجسه بمثل تلك النجاسة فاذا ازيل الماء بالعصر يحصل
التخفيف المذكور ويتنجس الماء ثانيا بما بقي فيه من النجاسة ولا بد من ازالته ايضا حتى يطهر المحل بالكلية وعلى هذا فلا يحصل الغرض
بالعصر بعد المرتين على الظاهر فالظاهر على الوجه الثالث ايضا ما جعله ثالثا في ك وعلل به في الروضة قول الشهيد ره ان يقال باعتبار
في كل مرة على القول بنجاسة الغسالة في المرة الثانية ايضا والاكتفاء بالعصر بعد الاول على القول بطهارتها انتهى اذا عرفت هذا علمت
ان حكم المصنف ره بعصر واحد بينهما يمكن ان يكون مذهبا منه كما نقله عنه في ك مبنيا على اعتماده على ظاهر الوجه الثاني او على الثالث
مع عدم قوله هنا بنجاسة الغسالة في المرة الثانية اذ لا يظهر اجماع في المسألة حتى لا يمكن فيه الخلاف ولذا ترى المصنف قده جعل العصر
بعدهما وجعله صاحب ك مبنيا على الوجه الثالث على ما ذكر وعلى هذا فلا ايراد على المصنف في ترك العصر بعدهما انتهى كلامه رفع
الله قدره ويتجه عليه ما اوردنا على صاحب ك حيث حمل كون مبنى كلام الشهيد هو الوجه الثاني وتحقيق القول في المسألة مبنيا
على ما اخترناه في معنى الغسل في كونه عبارة عن استيلاء الماء على ما يراد غسله وانفصاله عنه بملاحظة ان المورد مما يعتبر فيه التعدد
هو اعتبار اخراج الماء منه بعد الغسلة الاولى فيما هو قابل لاخراجه منه مما ليس من قبيل الاجسام التي يرسب فيها الماء قضاء لحكم وجوب الغسل
مرتين لانه ما لم يخرج الماء النافذ فيه بالغسلة الاولى لا يتحقق الغسلة الثانية بعد امكان استيلاء الماء على الاجزاء الباطنية مع
وجود الماء الاول فيها ففيما كان قابلا لاخراج الماء منه بالعصر وغيره تخيير بينهما كالثياب وفيما كان غير قابل له كالخزف وامثاله يتعين
التجفيف على وجه يتهيأ الغسل في الاجزاء [illegible] واما الثالث فقد صرح جماعة من اصحابنا القائلين بوجوب العصر ان ما
يتعذر فيه ذلك يكتفى بالدق والتغميز وممن صرح بذلك الشهيد في الذكرى والمحقق الثاني ره في جامع المقاصد والشهيد الثاني فيما حكي

عنه

عن روض الجنان وعن المنتهى والتحرير انه يكتفى بالتقليب والدق وعلله فيما حكي عن المنتهى بالضرورة حيث قال فيه ولو كان المتنجس بساطا
او فراشا يعسر عصره غسل ما ظهر في وجهه وان سرت النجاسة في اجزائه غسل الجميع واكتفى بالتقليب والدق عن العصر للضرورة
انتهى وظاهره ان الاكتفاء بما ذكره من الدق والتقليب عن العصر انما هو لمكان الضرورة فمن اجلها جعلا قائمين مقامه وعلله في الذكرى
بالرواية حيث قال انما يطهر بالغسل المعتاد ما يمكن فصل الغسالة عنه كالثوب ويجزي في الثخين كاللحاف الدق والغمز انتهى وتبعه في
التعليل بالرواية في جامع المقاصد فيما حكي عن روض الجنان وقال في الذخيرة بعد حكاية تعليل الشهيد الحكم بالرواية ونقل
موافقته في ذلك عن جماعة ما لفظه وجملة ما اطلعنا عليه من الروايات في هذا الباب روايتان احديهما ما رواه المشايخ الثلثة في الصحيح عن
ابراهيم بن ابي محمود قال قلت للرضا عليه السلام الطنفسة والفراش يصيبهما البول كيف يصنع بهما وهو ثخين كثير الحشو قال يغسل ما ظهر منه في
وجهه والثانية ما رواه الكليني عن ابراهيم بن عبد الحميد قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن الثوب يصيبه البول فينفذ الى الجانب الآخر وعن
الفرو وما فيه من الحشو قال اغسل ما اصاب منه ومس الجانب الآخر فان اصبت مس شيء منه فاغسله والا فانضحه بالماء ولعل المراد
بقوله ومس الجانب الآخر الامر باختبار الجانب الآخر لكي يعلم انه هل وقعت الاصابة منه وهل وصل اليه شيء من النجاسة بالنفوذ وقوله عليه السلام فان اصبت مس
شيء منه معناه ان حصل لك الاحساس بشيء من النجاسة فاغسله لحصول العلم بها والا فانضحه على ما هو المقرر عند الشك في الاصابة وليس في
شيء من الروايتين دلالة على المدعى بل الظاهر ان ترك التعرض لغير الغسل قرينة واضحة على نفي اعتبار العصر والا لتعرض لزيادة على الغسل نعم
ان ثبت اعتبار شيء منها في مفهوم الغسل تعين وجوبه لكن الظاهر عدمه انتهى وفي شرح بعد نقل تعليل الحكم بالرواية عن الشهيد وجماعة
قال والذي وقفت عليه مما يتعلق بالمقام روايات ثلث وذكر الروايتين المذكورتين ثم قال والثالثة ما رواه الحميري في قرب الاسناد
عن علي بن جعفر ورواه علي بن جعفر في كتابه عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن الفراش يكون كثير الصوف فيصيبه البول كيف يغسل قال يغسل
الظاهر ثم يصب عليه الماء في المكان الذي اصابه البول حتى يخرج من جانب الفراش الآخر وهذه الروايات كما ترى لا تعرض في شيء منها لما
ذكروه من الدق والغمز والتقليب غاية ما تدل عليه الاولى هو غسل ما ظهر في وجهه من غير تعرض لما بطن منه وغاية ما تدل عليه الثانية
هو غسل الجانبين مع نفوذ النجاسة الا ان الظاهر ان المراد هو غسل الجانبين وما بينهما في الباطن من الحشو كما يدل عليه رواية
علي بن جعفر وكيف كان فغاية ما تدل عليه الاخبار المذكورة هو غسل الجميع ولا تعرض فيها لذكر الدق ولا غيره مما ذكروه بل ظاهرها
هو صب الماء عليه بحيث ينفذ منه مع تعدي النجاسة الى الطرف الآخر والعلم بوصولها الى الباطن والا فانه يكتفى بمجرد الرش على الطرف
الآخر اذا لم يصبه النجاسة التي وقعت في ذلك الطرف ولا يخفى ما في هذه الاخبار من الدلالة على السعة في تطهير النجاسات وطهارة الغسالة
وبذلك يظهر ان نسبة الشهيد ره ومن تبعه المستند في هذا الحكم الى الرواية سهو وما ذكره في المنتهى حيث انه بعد ذكر خبر ابراهيم بن ابي محمود
اولا قال انه محمول على ما اذا سرت النجاسة في اجزائه ومع سريانها فيغسل جميعه ويكتفى بالتقليب والدق عن العصر وجعل الخبر الثالث
شاهدا على هذا التفصيل هذا حاصل كلامه في هذا المقام ثم ان الشهيد ره في هذا الكلام اخذ الاحتجاج بالرواية والا فليس في المسألة
رواية غير ما ذكرناه انتهى وما ذكره من عدم دلالة الروايات على شيء من العصر والدق والتقليب والغمز ومن بيان معنى الروايات صحيح وفوقه
ما في كشف اللثام في رواية ابراهيم بن عبد الحميد ان معنى قول السائل انه ينفذ متوجها الى الجانب الآخر وان لم يبلغه ولعل معنى قوله عليه السلام اغسل
ما علم اصابة البول له ونفوذه اليه واما الجانب الآخر فمسه فان وجدت عليه رطوبة البول فاغسله اي اغسل الثوب بحيث ينفذ الماء
الى جانبيه الآخر وان لم تجد عليه شيئا من رطوبته فانضحه بالماء انتهى واما ما ذكره من دلالة الاخبار المذكورة على طهارة الغسالة فقد
وافقه فيه صاحب الجواهر ره وكان الوجه فيه انه اذا لم يعصر الفراش والبساط وحشاياه ولا عولجت بما هو بدل عن العصر لم تخرج الغسالة
وبقيت في خلال الاجزاء المغسولة والحكم بطهارتها يستلزم طهارتها والاولى في الاخبار المذكورة ما يشير الى طهارة الغسالة وانت خبير
بما في هذه الاستفادة لانه قد صرح في الخبر الاخير بكون صب الماء عليه على وجه يخرج من الجانب الآخر والخبران الاولان قد تضمنا الغسل
وقد اعترف صاحب الذخيرة بان الغسل عبارة عما يحصل به الجريان والتقاطر في ثوب كان او بدن مع انكاره دخول العصر في مفهوم الغسل
وكذا صاحب الجواهر ره فانه قال ان دعوى دخول العصر في مفهوم الغسل نظرا للمقابلة المذكورة يعني في حسنة الحسين بن ابي العلاء في غاية الفساد
على انه قد يفرق بينه يعني الصب وبين الغسل بالانفصال وعدمه ثم استشهد على ذلك بجملة من الشواهد وتمسك باطلاقات الغسل في نفي
القول بعدم وجوب العصر وقال في ذيل الكلام فلا يبعد بعد ذلك القول بتحقق مسمى الغسل من دون العصر نعم اوليا او كباسته لو قلنا بنجاسة

الغسالة انتهى وصرّح في [illegible] ايضا بان مقتضى منع دخول العصر في مفهوم الغسل هو عدم وجوب العصر سواء قلنا بنجاسة ماء الغسالة او طهارتها
وان القدر المعتبر في الغسل هو ما يصدق معه مسمّى الغسل في العرف حتى لو بقيت فيه اجزاء يمكن اخراجها من غير مشقة لم تضر اذا كان
مفهوم الغسل قد تحقق بدون خروجها وصرح في الجواهر ايضا بامكان القول بالعفو عن المتخلف قبل العصر لاطلاق ما دل على الاكتفاء
بالغسل في طهارة المغسول المستلزم طهارة المتخلف بعد العصر الممكن خروجه ولو بعصر اقوى في الثوب انتهى وعلى هذا كيف يدل
الاخبار المذكورة على طهارة الغسالة من جهة بقاء ماء الغسل في المغسول المبحوث عنه فتدبر ثم لا يخفى عليك ان الاخبار المذكورة لا تخلو
عن تأييد القول بعدم وجوب العصر في الثياب ايضا نظرا الى ان اخراج ماء الغسل عن المغسول لو كان مما لا بد منه في التطهير كان اللازم
[illegible] من الحشايا وامثالها كما ان عبارة الفقه الرضوي لا تخلو من تأييد لذلك نظرا الى التصريح فيها بالعصر بعد الغسل ولو كان الغسل
متضمنا للعصر لم يكن للتصريح بالامر به بعد الامر بالغسل وجه خصوصا مع وقوع العطف بلفظة ثم الرابع انه حكي عن العلامة ره
في النهاية والتحرير انه اعتبر في طهارة الجسد ونحوه من الاجسام الصلبة الدلك قال في النهاية والتحرير لا بد من عصر الثوب ودلك الجسد
ويكفي الدق والتقليب فيما يعسر عصره انتهى وعن المعتبر ما لفظه ولا يكفي صب الماء على الثوب بل لا بد من عصره مرتين وفي البدن روايتان
اشهرهما الاكتفاء بالصب مرتين ويستحب الدلك ولو لم تزل عين النجاسة الا بالدلك وجب انتهى وفي التذكرة ويكفي في البدن الصب الا مع
العين ويستحب الدلك انتهى وعن المنتهى والقطع لا بد من دلك الجسد لان فيه استظهارا ولما رواه في الموثق عن عمار بن موسى عن ابي
عبد الله ع قال سئلته عن قدح او اناء يشرب فيه الخمر قال تغسله ثلث مرات قال يجزيه ان يصب فيه الماء قال لا يجزيه حتى يدلكه بيده ويغسله
ثلث مرات وجه الاستدلال به من وجهين احدهما انه امر بدلك الاناء لاجل ملاقاته للنجاسة وهذا المعنى موجود في البدن وغيره الثاني
انه اجاب بالغسل فلو لم يتضمن الدلك ثم اوجبه بعد ذلك لكان تأخيرا للبيان عن وقت الحاجة وذلك غير جائز لا يقال انه عطف الغسل
على الدلك وذلك يتضمن المغايرة لانا نقول لا شك في المغايرة اذ جزء الماهية مغاير لها والا استحال عطف الكل على الجزء لا يقال قد
روى الشيخ في الحسن عن الحسين بن ابي العلاء قال سألت ابا عبد الله ع عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين لانا نقول لا منافاة
لما ذكرناه لان وجوب الصب لا ينافي وجوب الدلك مع ان هذا الراوي روى عن ابي عبد الله ع عن البول يصيب الجسد وقد بينا ان الغسل يشتمل
على الدلك والاقرب عندي ان الدلك مستحب مع تيقن زوال النجاسة انتهى وقال المحقق الاردبيلي ره ثم ان الظاهر انه لا يجب الدلك بل
يستحب ويفهم من المنتهى الوجوب ولا تم لاختار الاستحباب ولا يبعد كون العصر كذلك للجمع انتهى وقال في الذخيرة بعد نقل مضمون عبارة المنتهى
وهذه الحجة ضعيفة فانه لو سلم صحتها يجوز اختصاص الحكم بالمحل او الحال او هما جميعا فان القدح مظنة علوق النجاسة فاحتاج الى
زيادة الاستظهار والخمر اشد لصوقا بمحلها من البول فمن الجائز ان يكون الامر بالدلك فيه لعدم العلم بزوال النجاسة ومع فرض ذلك في
البول يلزم وجوب الدلك لذلك لا لوجوب الدلك بخصوصه ومما ذكرنا يعلم ضعف الوجه الثاني ايضا مع انها معارضة بما رواه عمار
ايضا عن الصادق ع من الاكتفاء في غسل الاناء من الخمر بالمرة الخالية من الدلك وكان المصنف استشعر ضعف هذه الحجة فقال بعد تقريرها
والاقرب عندي ان الدلك مستحب وهو مختار المحقق ره في المعتبر وقيل وفي كلام جماعة من الاصحاب نفى اعتباره مطلقا وهو حسن
انتهى وهو جيد ووجه كون القدح مظنة علوق النجاسة ان القدح انما يكون من الخشب وهو اكثر تأثرا من البدن والانية المتخذة
من النحاس ونحوه لان الخشب يسرع فيه الرطوبة في الجملة واما ما تمسك به العلامة ره من الاستظهار فقد رده في الذخيرة بانه مع تسليم كون
المقام مما يحتاج فيه الى الاستظهار انما يصلح دليلا للاستحباب لا الوجوب وهو حسن فقد علم مما ذكرناه ان الاقوى هو استحباب الدلك فيما
يحتمل فيه العلوق في اي جسم كان واي محل اتفق للاستظهار وهذا انما يتم لو قلنا بكفاية الاطمينان في مقام الامتثال فيستحب الاستظهار
لنفي الاحتمال لم هو الذي هو في غاية الضعف فيكون استحباب الدلك من باب كونه احد الافراد المحصلة له ولعل ما ذكره العلامة ره
من استحباب الدلك مع تيقن زوال النجاسة فهو مبني على التعبد من جهة الموثقة على الاستحباب ووجوبه فيما توقفت الازالة عليه الخامس انه
قال العلامة ره في القواعد وانما يطهر بالغسل ما يمكن نزع الماء المغسول به عنه لا ما لا يمكن كالمايعات وان امكن ايصال الماء الى اجزائه وقال
في جامع المقاصد لما ثبت اشتراط انفصال الماء المغسول به عن محل النجاسة اذا كان قليلا اما بنفسه او بالعصر فيما يعصر او بالتخرقة او نحو ذلك
وجب قصر الحكم على ما يمكن نزع الماء منه كالخشب والحجر والثوب والبدن ولا يضر الرسوب في المسام التي لا تمنع نزع الماء منها اما نحو الصابون
والورق والطين والحبوب والجبن ذي المسام المانعة من فصل الماء عنه والمايعات فلا يطهر بالقليل وقد سبق في بحث المياه بيان تطهير

المايعات من مادة وغيره انتهى اعلم ان نقل هذا الكلام انما هو لبيان عنوان المسئلة وتوضيح المقال ان المتنجس اما ان يكون مما عدا المايعات
واما ان يكون منها والاول يتصور على وجهين احدهما ان يتنجس ظواهرها من دون سراية النجاسة في اعماقها اصلا وثانيهما
ان تسري النجاسة الى اعماقها اما قبل صب الماء عليه للتطهير او بعد صبه عليه للتطهير بان يسري الماء المتغير بالنجاسة الى باطنه او
يسري ماء الغسالة بناء على القول بنجاسته فالكلام يقع في مواضع الاول فيما لم ينتقع بالماء النجس من غير المايع ولم تسر النجاسة الى اعماقها
حتى في حال الغسل وهذا القسم لا اشكال ولا خلاف في انه يطهر بمجرد ايصال الماء القليل عليه مرة او مرتين على الخلاف ولا حاجة فيه الى
الدلك ولا الى غيره نعم يستحب الدلك بل لا بد منه لو توقف ازالة اثر النجاسة عليه الثاني فيما انتقع بالماء النجس سابقا او لم ينتقع لكن
لا بد من سراية الماء المغسول به الى شيء من باطنه عند صبه عليه فنقول حكي في [illegible] عن جمع من الاصحاب ان ما لا ينفصل الغسالة منه بالعصر
كالصابون والورق والفواكه والخبز والحبوب وما جرى هذا المجرى لا يطهر بالغسل في القليل بل يتوقف طهارته على غسله في الكثير ثم قال
وهو مشكل اما اولا فللحرج والضرر اللازم من ذلك واما ثانيا فلان ما يتخلف في هذه المذكورات من الماء ربما كان اقل من
المتخلف في الحشايا بعد الدق والغمز وقد حكموا بطهارتها بذلك واما ثالثا فلعدم ثبوت تأثير مثل ذلك في المنع مع اطلاق الامر
بالغسل المتحقق بالكثير والقليل انتهى وقال في الذخيرة بعد نقل كلامه وفي الاخير نظر لانه ليس في الادلة فيما اعلم ما يدل على الامر بالغسل
في كل مادة بحيث يجري وينفصل حتى يشمل مورد النزاع لاختصاصها بالبدن والثوب وبعض الموارد الخاصة فتعدية الحكم الى غيرها
يحتاج الى دليل انتهى ورده في الحدائق بعد ذكره بان اللازم مما ذكره احد امرين اما بقاء تلك الاشياء على النجاسة وعدم قبول التطهير
او طهارتها من غير ماء وبطلان الامرين اظهر من ان يخفى على ذي روية والتحقيق ان الطهارة بالغسل لا تختص بهذه الجزئيات التي
وردت بها النصوص حتى يحتاج فيها الى طلب الدليل ويدعى انه لا بد في طهارة كل جزئي من الاشياء المتنجسة من نص عليه بالخصوص فانه مجرد
سفسطة ظاهرة بل التحقيق ان الجزئيات الواردة في النصوص انما خرجت مخرج التمثيل لا على جهة الاختصاص ويصير الحكم كليا هذا
كلامه وذكر قبل ذلك كلام صاحب ك واستجوده ثم قال ويؤيده ما قدمناه من الروايات الدالة على حكم الفراش والحشايا فانها باطلاقها
انما دلت على الغسل الذي هو كما حققناه سابقا عبارة عن كثرة الماء بحيث يجري وينفصل عن النجاسة انتهى الثالث فيما انتقع في الماء
النجس قال فيها حكي عن المنتهى الصابون اذا انتقع في الماء النجس والسمسم والحنطة اذا انتقعا كان حكمهما حكم العجين ثم نقل عن بعض العامة
في الحنطة والسمسم اذا انتقعا بالماء واللحم اذا كان مرقه نجسا يطهر بان يغسل ثلاثا ويترك حتى يجف في كل مرة فيكون ذلك كالعصر ثم قال
وهو الاقوى عندي لانه قد ثبت ذلك في اللحم مع سراية اجزاء الماء النجس فيه فكذا ما ذكرناه انتهى قال في الذخيرة في تفسير قوله كان حكمهما
حكم العجين يعني في عدم قبول التطهير بالماء لان ظاهره ذلك في العجين انتهى واستشكل صاحب الذخيرة في تقويته لما نقله عن بعض العامة من
الغسل ثلاثا والتجفيف بعد كل غسلة قائما مقام العصر وجعل وجه الاشكال انه لا يعهد من مذهب العلامة ره شيء من تثليث الغسل و
تنزيل الجفاف منزلة العصر ثم دفع الاشكال بتوجيه كلامه بانه لعل مراده من الحكم بقوة ما حكاه ليس الا اثبات القبول للطهر واما اعتبار
التعدد والجفاف فغير منظور اليه ثم ايد ذلك بتعليل العلامة ره الحكم بحال اللحم مع ان الثابت على ما قرره هو وغيره انما هو طهارته
بالغسل اذا وقع في مرقه ما يقتضي التنجيس فلو كان النظر الى الغسل لم يكن للتعليل وفاء باثبات المدعى وايده ايضا بانه اقتصر في [illegible]
على الحكم بقبولهما التطهير واشار بذلك الى ما حكاه في [illegible] عن النهاية من انه قال فيها بعد ان حكم بطهارة الصابون بعد التعيين بالغسل اما
السمسم والحنطة اذا انتقعا فالاقوى قبولهما للطهارة وكذا اللحم اذا تنجس مرقه انتهى ثم ان المنقول مما دل على الحكم المذكور في اللحم
روايتان الاولى رواية السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام ان امير المؤمنين عليه السلام سئل عن قدر طبخت واذا في القدر فارة قال يهراق مرقها ويغسل
اللحم ويؤكل والاخرى رواية زكريا بن ادم قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن قطرة خمر او نبيذ مسكر قطرت في قدر فيها لحم كثير ومرق قال
يهراق المرق او يطعمه اهل الذمة او الكلب واللحم اغسله وكله وقد نقل في الذخيرة عن قائل لم يصرح باسمه ان كانت الروايتين ضعيفتين
فالتعويل في الحكم على الثبوت في اللحم ليس بجيد ومع هذا فالحق ان امكان التطهير في الكل ثابت لكنه موقوف على العلم باستهلاك الماء الطاهر
لاجزاء المتنجس ويزيد في خصوص اللحم زوال الاجزاء الدهنية التي حكم بنجاستها في حال المايعية واما ما عرضه التنجس وهو جامد فانما
يتنجس ظاهره ويطهر بالغسل كساير الجامدات ثم ان صاحب الذخيرة تنظر فيما نقله معللا بانه غير بعيد التعويل على الروايتين بناء على
سلامتهما عن المعارض وكونهما معمولين عند الاصحاب مشهورين بينهم وعلى تقدير التسليم فاثبات توقف التطهير على ما ذكره يحتاج الى دليل

لا دليل على استصحاب حكم النجاسة في محل النزاع على ما اشرنا اليه مرارا ثم ان قلنا بتوقف طهارة اللحم على اخراج الدهنية المذكورة فالظاهر ان الموقوف عليه زوال الاجزاء التي وقعت النجاسة فيها انما لا في ظاهر اللحم او نفذ فيه بعد وقوع النجاسة الا ان يكون متصلا بالاجزاء المتخلل معه فتدبر انتهى وفي الحدائق بعد ذكر الروايتين ما صورته وظاهر الاصحاب من غير خلاف القول بمضمونهما وعندي في ذلك على اطلاقه اشكال وذلك لانه ان كانت النجاسة قد وقعت بعد وقوعها بحيث لم تسر النجاسة الا الى المرق وظاهر اللحم فلا اشكال وان كانت قد بقيت في القدر مدة بحيث غلى بها القدر وسرت نجاسة المرق الى باطن اللحم كما هو ظاهر عبارة العلامة المتقدمة فكيف يطهر بمجرد غسل ظاهره والنجاسة قد سرت الى باطنه كما هو المفروض نعم لو علم وصول الماء المطهر الى الباطن وان كان في ماء كثير فالقول بالطهارة متجه ولا فرق بين اللحم وغيره مما انتقع وسرت النجاسة الى باطنه انتهى وتحقيق المقام يتم بالتعرض لامور اولها ان معيار التطهير بالماء ومناطه انما هو وصول الماء المطهر الى المحل الذي وصل اليه النجاسة من ظاهر المغسول او باطنه فلو تنجس الباطن لزم وصول الماء الى كل جزء مما تنجس منه ويعتبر مع ذلك زوال عين النجاسة ان كان لها عين وعدم خروج ذلك المغسول عن الحقيقة التي هو عليها وعدم صيرورته الماء مضافا ولا متغيرا باوصاف النجاسة فلو كان الجسم المتنجس باطنه مما لا يرسب الماء فيه كالفضة والذهب وامثالهما من المنطبعات اذا تنجست في حال ذوبانها ثم انجمدت لم يطهر باطنه بغسل ظاهره فلا يطهر منه الا الظاهر ولو كان عين النجاسة باقية في مسامه كالدم النافذ في اجزاء الخزف ونحوه لم يطهر اصلا لا ظاهرا ولا باطنا ولو خرج المغسول عن حقيقته كالطين اذا انماث بالغسل وشاع اجزاؤه التي لا تتجزى في الماء بحيث صار الماء ماء كدرا مثلا لم يصدق حينئذ تطهير الطين لانتفاء الموضوع وعدم تطهير الشيء الا مع بقائه على حاله وحصول الطهارة فيه ولو خرج الماء باتصاله الدبر عن الاطلاق كما في الابلوج اذا صب عليه الماء لم يحصل الطهارة لانتفاء شرط الماء المعتبر وكذا الحال لو تغير الماء باوصاف النجاسة وانما يعتبر عدم خروج الماء المطهر عن الاطلاق قبل تحقق الغسل به لعدم صدق الغسل بالماء مع احتمال الاكتفاء باطلاقه في اول صبه وان خرج بتخلله في اجزاء المتنجس عنه نظرا الى صدق الغسل بالماء وصب الماء ونحوهما الذي لا يقدح فيه الا الخروج عن الاطلاق قبل الصب بغير المغسول به بعيد لمنع الصدق ولا اقل من الشك فيبقى استصحاب نجاسة المغسول محكما ثم قد يتوقع بعد اشتراط العلم بوصول الماء الى المغسول في حال الاطلاق وان اوهمه بعض العبارات بل يكفي استصحاب اطلاقه ما لم يعلم خروجه متغيرا بعصر ونحوه كان يغسل في طشت ونحوها ومعارضته باستصحاب بقاء الثوب على النجاسة يدفعها تحكيم مثل الاستصحاب الاول على الثاني كما في سائر نظائره المقطوع بها بين الاصحاب اما لو علم خروجه متغيرا بعصر ونحوه فلا ريب في بقاء الجزء المفارق حين غسله لانفصاله متغيرا على النجاسة واما ما عداه من الاجزاء التي لم يعلم سبق غسلها على التغير الحاصل بتخلل الماء اجزاء المغسول بعد صبه او سبق التغير على غسلها فقد استشكل فيه صاحب الجواهر وجعل منشأ الاشكال من احتمال تحكيم ذلك الاستصحاب ايضا كالصورة الاولى ومن احتمال معارضته هنا باصالة تأخر الغسل عن التغير فيبقى استصحاب النجاسة سالما من معارضة استصحاب الاطلاق لكونه هو المعارض باستصحاب تأخر الغسل عن التغير عند التأمل ولا استصحاب التغير حتى يكون سالما كاستصحاب النجاسة فيحكم عليه فتامل جيدا انتهى و يتفرع على ما حررناه من الضابط اتضاح الحال فيما ذكروه من الامثلة من العجين والادهان والمايعات التي هي من قبيل المضاف كماء الورد وماء العنب وماء الحصرم ومن غير المايعات كالذهب والفضة وامثالهما والاواني الفغفورية واشباهها والخزف والآجر المطبوخ والترابية المأخوذة المتنجسة عليها مثلا والحبوب المنتقعة بالماء المتنجس بحيث سرى الى باطنها كالحنطة والسمسم وما اشبهها من الارز المطبوخ والفواكه اليابسة او المطبوخة كالسفرجل مثلا اذا طرح في عصير العنب بعد غليانه وخرج قبل ذهاب ثلثيه واللحم معتسمية المطبوخ وغيره والشمع قبل اذابتها وانجمادها والصابون والفواكه باقسامها من الجيدة والطرية المكسورة وغير المكسورة اما الاول والثاني منها وان نقل عنهما العلامة بالتطهير بالكثير كما في التذكرة حيث قال فيها فلو طرح الدهن في ماء كثير وحركه حتى تخلل الماء اجزاء الدهن باسرها طهر وللشافعية قولان وكذا العجين النجس اذا امزج به حتى صار رقيقا وتخلل الماء جميع اجزائه انتهى ولكن تحقيق تخلل الماء جميع اجزائه الدهن ممنوع وقد اجاد صاحب الجواهر حيث قال بعد حكاية كلام العلامة ما نصه وهو جيد على فرض تحققه لكنه بعيد بل ممتنع ضرورة عدم حصول العلم بذلك مع بقاء الدهن على متميزه بحيث يمكن الانتفاع به للاكل ونحوه بعد ذلك وان امكن من جهة الرقة التي حصلت له ان يتخلل الماء تلك الاجزاء فتكون

كالدسومة التي على البدن او اللحم ونحوهما فانها لا تمنع نفوذ الماء فيها ووصوله الى البدن ولذا تطهر بالقليل فضلا عن الكثير كما صرح به
في جامع المقاصد لان انقلاب ما يبل به باقية على حالها بل هو مقطوع به في الميتة مع العمل في ساير الاعضاء والاعضاء مما يومي اليه في الجملة
ما ورد من كراهية الادهان قبل الغسل والامر سهل بعد اول النزاع بحسب الى اللفظ اذ لا شبهة واما العجين فلا يخلو حال الكثير الذي طرح فيه
من ان يخرج من الاطلاق الى الاضافة اولا فعلى الاول لا يطهر لخروج الماء عن صلاحية التطهير وعلى الثاني لا يبقى عجين متنجس يحكم بطهارته
لان المفروض انحصاره فيه الا ان يدعى انه اذا ترك الماء على حاله يبقى ما فيه من الدقيق الى اسفله فيجتمع هناك مجموع المادة وان زالت
الهيئة وذلك لا ينافي بقاء الحقيقة واما الثالث فانه لا يطهر الا بالخروج عن الاضافة الى الاطلاق ومعه يبقى الحقيقة اذ لا اصل في على
ماء الحصرم المخلوط بما يخرجه الى الاطلاق انه ماء الحصرم نعم لو خلط بمقدار ما يذهب باجزاء الماء القراح ويبقى ماء الحصرم يحصل بقاء الحقيقة
ويحكم بطهارته وهذا المعنى وان حصل في ماء الحصرم وامثاله مما له جوهر ثخين الا انه لا يحصل فيما ليس له الا جوهر لطيف كماء الورد
وعرق الهندبا وامثالها لانها الطف شيء فيتحيل هواء عند الغليان قبل ان يتحيل اجزاء الماء واما الرابع اعني الذهب والفضة
والاواني المغضورة المصنوعة من طين نجس فان ظواهرها تطهر بالغسل بالماء قليلا او كثيرا ويبقى بواطنها ويتفرع على ذلك انه اذا زال
بواسطة الاستعمال او غيره شيء من ظواهرها على وجه ظهر شيء مما لم يصل اليه الماء عند الغسل والتطهير وجب تطهيره واما الخامس
اعني الخزف والاجر والترب فحكمه قبول الطهارة بالماء لان الماء يرسب فيه فيصل الى المحل الذي وصل اليه النجاسة ولا يخرج الماء النافذ فيه
عن الاطلاق الى الاضافة حتى في الترب لكن بشرط ان لا يمس ولا يحرك عند وصول الماء الى اجزائه فانه يفسد فيه الملاح شيئا فشيئا
ولا يتغير وهو وان خرج عما عليه من الهيئة فيما لو طرحت في اناء من ماء فيتلاشى اجزاؤها وينحل ويجتمع في اسفل الماء الا ان ذلك لا
يوجب خروجها عن حقيقتها وانما يوجب خروجها عن الهيئة الخاصة واما السادس اعني الجبن وما اشبهها فانه يقبل التطهير نظير القسم
السابق الا انه يفارقه في سرعة وصول الماء الى باطنه فمتى وصل الماء الى المحل الذي وصل اليه النجاسة طهرت اجزاؤه باسرها ولكن ذلك
بحسب العادة يفتقر الى طول بقائه في الماء واما السابع اعني اللحوم والشحوم فالذي منهما لا يتنجس الا ظاهره ويطهر الظاهر بالغسل وكلا
بيانه الدسومة التي فيه فانه نعم هما من الميتة او من نجس العين نجسان ظاهرهما وباطنهما لكن ذلك القسم خارج عما نحن فيه لان الكلام فيما
انما هو في المتنجس واما المطبوخ من الشحم فالامر فيه مشكل بل الظاهر ان باطنه لا يطهر لان الاجزاء الدهنية المنجمدة تمنع من وصول الماء
الى جميع اجزائه الا ان يحتمل ذلك في بعض الفروض النادرة كما لو طرح في الماء الحار الغير المنفعل في حال غليانه وابقي فيه الى ان يصل الى
اعماقه واما المطبوخ من اللحم فمقتضى القاعدة فيه هو قبوله للتطهير فيما لو كان وقوع النجس في القدر بحيث لم يؤثر النجاسة في باطنه فيغسل
ظاهره ويطهر بذلك وعدم قبوله الا بالتلبس فيها النجاسة وقبل الغسل فيما لو بقيت النجاسة معه في القدر بحيث دخل الماء المتنجس في اجزائه
الباطنية وذلك لنفوذ الماء في اعماقه التي نفذ فيها النجاسة حتى يحصل تطهيره والا لم يطهر كما عرفت لكن الروايتين مطلقتان شاملتان
للقسمين بل في رواية السكوني ترك الاستفصال يفيد العموم بالنسبة اليهما الا ان يدعى ان المأمور به فيهما الغسل نظرا الى ان السؤال انما هو عن
قابلية اللحم للتطهير لا عن كيفية التطهير وقد اجاب بالامر بالغسل الذي هو في معنى الحكم بقبوله للتطهير واما كيفية التطهير فهي موكولة الى افهام
عند السائل من الخارج هذا ولكن في كشف الغطاء ان المتنجس بعد الانفعال ما يرسب في رطوبته الماء من غير استحالة كالشيء من المتنجس بمائع الطهر
واليابس العجين فالظاهر فيها طهارة البطون كالحبوب واللحوم مطبوخة او باقية على حالها جافة او رطبة من غير حاجة الى التجفيف وتطفيف
بما معصوم لان الظاهر ان اتصال الرطوبة بمثلها معتبر في التطهير وما كان فيها يرسب في الغشاء كالمتخذ من الطين الخالي عن طبخ النار فلا
يطهر سوى الماء المعصوم انتهى وفي الجواهر بعد نقله انه قد يوهم تعليله الاكتفاء بالاتصال من غير حاجة الى نفوذ المطهر من الماء وقد
يظهر من التحرير الميل اليه وانه المشهور ومن الحدائق نفي الخلاف فيه بينهم ثم ان صاحب الجواهر رحمه الله ايده باطلاق روايتي السكوني و
زكريا بن ادم وقال في تقريبه حيث اطلق فيهما الامر بالغسل من غير اشارة الى نفوذ الماء في اعماق اللحم مع ظهور نفوذ المرق النجس
فيها لا انتقاعه بخبر علي بن جعفر المروي عن قرب الاسناد سأل اخاه عن اكسية المرعزى والخفاف تنقع في البول ايصلي عليها قال
اذا غسلت بالماء فلا بأس ثم قال لكن قصور اسانيدها وعدم وضوح انصراف الاطلاق فيها الى ذلك كعدم انجبارها على هذا التقدير
مع ثبوت موافق له في ذلك وما سمعته من ظاهر الكاتبين السابقين لم نتحققه بل قد يظهر اتفاق من عداه من الاصحاب على خلافه من
اعتبار الماء الى ما نفذت فيه النجاسة يمنع من الركون اليها في قطع القواعد الشرعية من عدم طهارة المتنجس الا بالغسل بالماء ونحوه ثم

لو كانت في حال ينفذ فيه الماء المطهر ولو بتجفيف ونحوه طهرت بوضعها في الكثير وطلقا حتى ينفذ في اعماقها ويزيل عين النجاسة و
يهلكها ان وجدت في بواطنها والا اكتفى باصابة الماء المتنجس لصدق مسمى غسل الباطن ومما اشبهها كبعض ما تحت الاظفار وبعض باطن
الشرج والعينين والاذنين وما تحت الحاجب من جبائر او عصائب واللطوخ ونحوها من غير حاجة الى انفصال وجريان من محل الى آخر
هذا كله مدرة واما الثامن وهو الصابون فيعلم حاله مما ذكر لانه ان كان فيه دسومة مانعة من وصول الماء الى الباطن كبعض
افراده لم تقبل التطهير وان لم تكن فيه تلك طهر بوضعه في الماء على وجه يتخلل جميع الاجزاء ومن هنا يعلم ان ظاهره اولى بالطهارة
بالغسل ان تنجس وحسب واما التاسع اعني الفواكه فصحيحة لا يتنجس الا ظاهره ولا اشكال في قبوله للتطهير واما مكسوره فهو ايضا
قابل للتطهير الا ان تكون مائيته على وجه يتصل ما في الظاهر من الاجزاء المائية بما في الباطن منها بخلاف ما اذا تخلل بين الاجزاء
المائية الظاهرة والاجزاء المائية الباطنة شيء من الاجزاء المنجمدة المتصلة وكل من الصنفين موجود في كثير من انواعها اما انها ان ما لا يمكن
عصره كالامثلة المذكورة هل يطهر بالقليل ام لا قولان واستشكل صاحب ... وتردد صاحب الذخيرة وممن قال بالاول صاحب المفاتيح
حيث قال ومنهم من قال لا يطهر بالقليل ما لا ينفصل الغسالة منه بالعصر كالصابون والفواكه ويشكل بلزوم الحرج والضرر وبان
ما يتخلف في مثلها من الماء ربما كان اقل من المتخلف في الحشايا بعد الدق والتغمير وقد حكموا بذلك من غير عصر وباطلاق الامر
بالغسل الشامل للقليل والكثير فالطهارة اصح انتهى وقال المحقق الاردبيلي ره ثم انه على تقدير عدم وجوب العصر يلزم طهارة كل
ما يصل اليه الماء القليل مثل القرطاس والطين والخبز والسمسم والفواكه المكسورة وهو الصواب لئلا يلزم الحرج والضرر المنفي
عقلا وشرعا وهو مناف للشريعة السمحة ويلزم تضييع المال لانه في اكثر الاوقات لا يوجد الجاري والكثير سيما في الحجاز في اوائل
الاسلام وفي البراري عند اهل الجبل والغنم والجلود تقبل الماء كثيرا بل قد تقبل اكثر من بعض الفواكه المكسورة وغيرها مما حكم
بعدم تطهيرها بالقليل بل لا يبعد ذلك مع الوجوب ايضا لما قالوا في الثخين والماعز وبالجملة الشريعة السهلة السمحة تقتضي طهارة
كل شيء بالماء مطلقا مع ادلة مطهرية الماء الا ما تيقن عدم تطهيره مع ندرة تنجيسه مثل القليل بنص واجماع ونحوه فان المقدار الباقي في
من الماء المستعمل في هذه الاشياء ليس باكثر مما يبقى في الثياب بعد العصر المعتدل والبدن والجلود الناعمة والحلاء مع حكمهم
بالطهارة وليس في ذلك ما بعد الشحم واللحم المتنجس مع قولهم بالطهارة بالقليل ويعلم المنتهى جواز تطهير اللحم المطبوخ الذي مرقه
نجس بالقليل لكن بعد ثلث غسلات مع تيبيس بعد كل غسلة كان التيبيس لقوله بالعصر وكذا الحبوب مثل الحنطة والحمص اذا تنجس ولا
يحتاج اشتراط التيبيس بعد فان الظاهر نجاسة باطنها فلا ينفع التيبيس ولو قيل بطهارته بوصول الماء القليل فلا يحتاج الى
التيبيس فيكون كالرطوبة الباقية في الثوب بعد العصر نقل ذلك عن العلامة ثم قال وهو الاقوى عندي انتهى ولعله اشار الى دليله زكريا
ابن آدم وهي لا تدل على اشتراط ثلث غسلات مع التيبيس فيحتمل ذلك عند العلامة لا عنده الا ان الرواية ليست بصريحة في القليل
ولكن يقتضيه اطلاقها مع قلة الكثير ويؤيده ما ظهر فيما تأمل فحينئذ يمكن القول بطهارة كل شيء الا القليل النادر ولكن منع من طهارة
العجين بالماء النجس وكذا الصابون والحبوب المنقعة في الماء النجس ولا يبعد طهارة ظواهرها بالقليل والكثير وعدم طهارة
باطنها بهما الا ان يعلم الوصول الى الباطن انتهى وممن قال بالقول الثاني المحقق البهبهاني ره حيث قال في شرح العبارة المتقدمة من
المفاتيح لا يخفى ان جمعا من الاصحاب ذكروا ذلك كما صرح به في ... وغيره في غيره بل في العالم ان هذا هو المتعارف بين المتأخرين وقد
عرفت انهم ما اعتبروا العصر فيما لا يسع فيه ماء الغسالة والصابون والفواكه لا يسع فيها الماء سوى ما يخرج بالعصر ويتنجس
هذه الامور على ضربين ضرب يتنجس ظاهرها دون سريان النجاسة في اعماقها اصلا وراسا وهذا يطهر بصب الماء
عليه من دون حاجة الى العصر اصلا نعم يدلك لو احتيج اليه وضرب سرت النجاسة في اعماقها الماء او لا لا تطهر بصب الماء عليه الغسل بان يسري
الغسالة النجسة في العمق والقسم الاول من هذا الضرب كيف يمكن الحكم بطهارته بمجرد ملاقاة الماء لظاهره وعدم نفوذه في الاعماق
او نفوذه فيها لكن لا يخرج منها الغسالة من جهة عدم امكان العصر وتوقف الاخراج عليه فراجع ... الراي تبر السارية فيها المنقرة
لا تدع ان يدخل الماء في الغسل في الاعماق حتى يلاقي النجاسة ويذهبها او يغسلها او يزيلها كما هو الحال في العجين النجس ونحوه والارز
المطبوخ بالماء النجس ونحوه مثل الزبيب المنقوع في الماء النجس والحاصل انه مع بقاء عين النجاسة لا يمكن الحكم بالطهارة اصلا الا العفو في
الحشايا والحكم بطهارتها انما هو في انغسالها بالغسالة الثانية او الاولى بعد خروج عين النجاسة وزوالها [illegible] بما

ايضا

ايضاً انه لو نفيت بذلك احد قطعاً بل كلامهم صريح ببقائها وعدم ارتفاعها في مثل ذلك الا بالوضع في ماء كثير يدخل في الاعماق
ويذهب بالنجاسة ويزيلها عنها او بتركه في الشمس او النار حتى تزول الرطوبات المرتفعة عنها فيتركه في الماء الكثير فيدخل في الاعماق
بحيث يزيل عنها الغسالة كما ذكروا ذلك في العجين المعجون بالماء النجس والارز المطبوخ بالماء النجس وامثالهما مما لا يدخل الماء في اعماقها الا
بعد الجفاف التام بحيث يتيسر بسببه دخول الماء في الاعماق وازالة النجاسة وازالتها عنها اذا كان فيها عين العين مثل الدم و
نحوه واما اذا لم يكن عين النجس مثل الدهن ونحوه فيكفي دخول الماء في الاعماق بحيث يتحقق غسلها هذا اذا كان الماء كثيراً لا ينفعل
واما اذا كان قليلاً فلا يطهر عند من قال بانفعال الغسالة في القليل او كان الغسالة اجزاء لعين النجس الا ان يخرج الكل بالعصر
والعصر او الدق او الدلك او يصير النجاسة مستهلكة فيها وما ذكر في اكثر ان كان فانما هو بالنسبة الى القسم الثاني من الضرب الثاني
والمذكور في عبارة القائلين بعدم التطهير بالقليل هو العجين بالماء النجس والنفيخ كذلك وامثال ذلك نعم القسم الثاني
من الضرب الثاني داخل في قولهم ومرادهم من جهة قولهم بانفعال الماء في الغسالة [illegible] عليه ان لو كان
من الشرع دليل على النجاسة وعلى الطهارة فمن الشارع مثبت الضرورة والحرج [illegible] في القسم الاول من الضرب الثاني الذي لا
يمكن خروج اجزاء العين النجسة منه بوجه من الوجوه ولو لم يكن [illegible] الحرج [illegible] و
القياس مع الفارق والواضح انه عرفت ان وجه الحكم بطهارة ما يبقى بعد العصر [illegible] فالمحصورة من اطلاق
بالغسل الشامل للقليل في الكثير ظاهر الفساد اذ لم يوجد مما ذكره [illegible] مع غسل الثوب [illegible] جسد
والاناء والفرش وما ماثلها وعلى فرض الاطلاق عرفت ان الاحكام المذكورة [illegible] الماء [illegible] بالملاقاة
مطلقا الا ما استثنوه مثل الاستنجاء ونحوه فالاطلاق [illegible] مقيد [illegible] في الثوب [illegible] العصر وخروج
النجاسة به مع احتمال كون العصر داخلاً في مفهوم الغسل عند بعضهم بل [illegible] فان قلت ان ما لا يمكن عصره
ان تنجس ظاهره فهو مما يطهر بصب الماء القليل عليه وهو خارج عن محل البحث [illegible] وان تنجس باطنه فلا
يخلو اما ان يكون ذلك بسبب وصول ماء الغسالة في باطنه او يكون ذلك [illegible] الاول [illegible] مبني على [illegible] الغسالة فان
قلنا بطهارتها فلا اشكال وان قلنا بنجاستها [illegible] على رفع انفصال الغسالة [illegible] الطهارة وعدم [illegible] يحصل
الطهر وعلى الثاني يتصور الحال على وجوه احدها ان لا يصل الماء المطهر الى جميع الاجزاء التي [illegible] النجاسة [illegible]
في باطن المغسول المانعة من وصول الماء الى محل النجاسة او من جهة لزوجة في جرمه وثانيها ان يصل [illegible] وصل اليها
النجاسة بدون ان يصير الماء السارى اليها جزء من نجس عيني موجود في باطن تلك الاجزاء كالودك [illegible] الى جوفه
وثالثها ان يصل الماء الى جميع الاجزاء ولكن يصير في بعضها جزء من نجس عيني والاول والاخير يحكم فيهما بالنجاسة [illegible] يسقط الحكم فيه بالطهارة
بناء على عدم اعتبار العصر وانفصال الغسالة في التطهير كما هو الاقوى نعم لو كان مما يعتبر فيه تعدد الغسل اعتبر [illegible]
في الشمس ونحو ذلك قبل الغسلة الثانية وكذا الثالثة لو احتيج اليها كما هو الحال على القول بوجوب [illegible] واعتباره
انما هو لتحصيل تعدد الغسل لا لخروج الغسالة ثالثها ان من جملتها ما لا يمكن اخراج الغسالة منه بالعصر [illegible] بالبحث
عنه قال في الذخيرة المشهور في كلام المتأخرين ان ما لا يمكن اخراج الغسالة منه كالتراب لا سبيل الى طهارته بالماء القليل وكان مبنيه على
نجاسة الغسالة وعدم الاكتفاء في اخراجها بالتجفيف ولو بني على اعتبار العصر في الغسل لزم ان لا يحصل طهارته بالكثير ايضاً ويتجه
الاحتياج الى تكلف خروجه بالاجماع والتزام حصول الطهارة بدون الغسل وعلى هذا لا يصح هذا الحكم عندي فيقوى طهارة
الغسالة او الاكتفاء في خروج الغسالة بالجفاف على ما هو التحقيق في الامرين ثم قال والشيخ في [illegible] مع ذهابه الى نجاسة الغسالة قال فيه اذا
بال على موضع من الارض فطهرها ان يصب الماء عليه حتى يكاثره ويقهره فيزيل لونه وطعمه وريحه قال فاذا زال حكمنا بطهارة المحل
وطهارة الوارد عليه ولا يحتاج الى نقل التراب ولا قطع المكان وبه قال الشافعي وقال ابو حنيفة ان كانت الارض رخوة فصب عليها
فنزل الماء عن وجهها الى باطنها طهرت الجلدة العليا دون السفلى التي وصل الماء والبول اليها وان كانت الارض صلبة فصب الماء
على المكان فجرى عليه الى مكان آخر طهر مكان البول ونجس المكان الذي انتهى اليه الماء فلا يطهر حتى يحفر التراب ويلقى عن المكان هذا كلامه
المنقول عنه وقد وقع الاحتجاج لما صار اليه بوجوه احدها ما تمسك به جماعة من ان التكليف [illegible] منفي بالاية و[illegible]

١٠ن

كتاب الطهارة

ان توجيه المنع على الرض مرحلى وثانيها الرواية العامية المشهورة المتضمنة امر النبي صلى الله عليه وآله باهراق الذنوب من الماء على بول الاعرابي لما بال
في المسجد وقوله صلى الله عليه وآله لهم بعد ذلك علموا او يسروا ولا تعسروا وهذه الرواية ايضا قد تمسك بها الشيخ ره وفيه انها ضعيفة لانها عامية و
راويها ابو هريرة وقد قال في حقه انه اعرف ابو حنيفة يكذبه ويرد رواياته ونقل عن بعضهم انهم لا يقبلون رواياته في الحلال و
الحرام وانما يقبلونها في مثل اخبار الجنة والنار ونحو ذلك واما ما في الذكرى من كونها مقبولة فمقدوح بمنع ذلك وانها مقبولة
عند الشيخ دون غيره وانها مع ذلك مخالفة الاصول والقواعد الشرعية وثالثها ما تمسك به بعض فقهائنا رضي الله عنهم من انتفاء
الدليل على التكليف بازاء عليه وفيه انه لا يجدي هذا المقدار بعد ثبوت الحكم بالنجاسة فلا بد من قيام الدليل على زوالها و
رابعها ما تمسك به بعضهم ايضا من صدق مسمى الغسل والازالة المعتبرة في مثله وفيه انه بعد تسليم صدق الغسل لا يتم المطلوب الا
بعد منع نجاسة الغسالة واشتراط انفصالها والا فنجاستها مع بقائها في المحل مانعة عن حصول الطهارة وخامسها ما تمسك به صاحب
المعالم ره فيما حكي عنه حيث قال وقد روى عبد الله بن سنان في الصحيح عن الصادق عليه السلام قال سألته عن الصلوة في البيع والكنائس
وبيوت المجوس فقال رش وصل وروى ابو بصير قال سألت الصادق عليه السلام عن الصلوة في بيوت المجوس فقال رش وصل وفي
هذا الخبر نوع اشعار بالاكتفاء في زوال النجاسة عن الارض بصب الماء عليها والا لم يكن للرش في المواضع المذكورة فائدة كما لا
يخفى ثم قال وكذا في صحيحة هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام في السطح يبال عليه فيصيبه السماء فيكف فيصيب الثوب قال لا باس به ما
اصابه من الماء اكثر منه ووجه الاشعار بتعليل نفي الباس بكون الماء الذي اصاب المحل اكثر من البول وانه ليس بالبعيد كون اللام
للتعريف في الماء للعهد الذهني لا الخارجي انتهى واعترضه في ... اما بالنسبة الى ما ذكره في الخبرين الاولين فبان من الجائز بل هو الظاهر
ان الامر بالرش في هذا المقام وكذا في امثاله من ملاقاة ثوب ونحوه من المواضع الاتية انما هو تعبد شرعي وجوبا او استحبابا
ويمكن حمل ذلك على طهارة الغسالة كما هو احد الاقوال في المسألة وقد تقدم في محله ان الظاهر انه على تقدير القول بنجاسة
الغسالة انما يحصل بالرش زيادة النجاسة وتضاعفها في جملة من المواضع الظاهرة واما بالنسبة الى صحيحة هشام بن سالم فبانه لا
يخفى ان ضمير قد ورد الامر بالرش في مشكوك النجاسة من الثوب والبدن كما سيأتي ان شاء الله تعالى في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج وحسنة الحلبي
ولو لم يحمل النضح على احد الامرين اللذين ذكرناهما للزم التنبيه على ما ذكرنا من زيادة النجاسة وتضاعفها لا زوالها بالنضح ثم قال و
لا يبعد ايضا ان الوجه في الامر بالنضح في هذه المواضع انما هو لزوال النفرة ولا تعلق له بنجاسة ولا طهارة كما ورد في جملة من المواضع
الطاهرة واما بالنسبة الى صحيحة هشام بن سالم فبانه لا يخفى ان صحة التطهير بالماء القليل بناء على نجاسة الغسالة مشروط بامرين
احدهما غلبة المطهر وكونه قاهرا للنجاسة وهذا مما لا خلاف فيه ولا اشكال واليه يشير جملة من الاخبار ومنها هذا الخبر وخبر
الاستنجاء المتقدم ونقله عن العلل حيث قال فيه ان الماء فيه اكثر من القذر وثانيهما انفصال الغسالة عن المحل بعصر كما هو المشهور
او بغير ذلك والجريان في المطر على السطح كما اشتمل عليه الخبر معلوم والسؤال لم يتعلق به وانما تعلق بتقاطر المطر على الثوب
بعد ما اصاب السطح النجس فاجاب بان المطر طهر السطح لتواصله وتكاثره بالوقوع عليه لانه في حكم الجاري كما تقدم بيانه في
محله ولا باس حينئذ بما يتقاطر منه فاللام في الماء انما هو للعهد الخارجي وهو ماء المطر لا الذهني انتهى واقول لعل ما ذكره بالنسبة
الى صحيحة هشام فهو في محله واما ما ذكره بالنسبة الى الخبرين الاولين فالتعبد في محله بعد البناء على طهارة البيع والكنائس وبيوت المجوس
بحكم اصالة الطهارة لعدم العلم بنجاستها ومنه يظهر ضعف استدلال صاحب المعالم رحمه الله في المسألة لابتنائه على كون الامكنة المذكورة
محكوما عليها بالنجاسة واما الوجهان الاخران فهما ضعيفان فالاول منهما من جهة ان الماء بمجرد رشه على موضع او شيء لا يصير
غسالة فانها عبارة عن الماء الذي يخرج او يتقاطر مما يراد غسله لا مجرد ما ينفصل مما صب عليه الماء والثاني منهما من جهة ان
النفرة من النجاسات انما حصلت من امر الشارع بالتجنب عنها فمع قيام احتمال النجاسة لا تزول النفرة الا بايجاد ما هو مزيل لها قطعا
فالحمل على رفع النفرة هنا يستلزم النجاسة ويتفرع عليه ان ازالة النجاسة عن الارض تتحقق بمجرد رشها بالماء فالاولى لمن حاول
توجيه الخبرين المذكورين ان يقول ان الرش في المواضع المذكورة انما هو لدفع الوسواس نظرا الى انه ربما يكون المصلي فيها يرى بعد
ذلك في ثوبه بللا فيظن او يحتمل انه مما سقط على الارض من الماء الذي باشرته الكفار المزاولون لذلك المكان فيضطرب واذا
رش الارض هو بيده لا يبقى عليه ما ظن من الماء الذي رشه هو ويمكن حملها على الارشاد الى ان الامر في الحكم بالطهارة مبني على التوسعة

حتى ان ملاقاتها مع ما هو مظنة النجاسة بالرطوبة ليست موجبة للاجتناب فالامر بالرش يكون لحكمة غير هذا المتصل بالمباشرة المطلقة
فتحصل من جميع ما حررناه في هذا المقام انا ان قلنا بطهارة الغسالة لم يكن اشكال في صحة تطهير الارض بالماء القليل وان
قلنا بنجاستها فمقتضى القواعد الشرعية هو ان يقال ان الارض ان كانت صلبة صب عليها الماء القليل فجرى واستقل عن
المكان المتنجس الى غيره طهر المنتقل منه وتنجس المنتقل اليه وان كانت رخوة فلا يخلو اما ان تكون الارض بحيث اذا صب عليها الماء
نزل عن وجهها الى باطنها واما ان تكون بحيث لا ينزل بل يتصل الفوقاني بالتحتاني كما في التراب الخالص الناعم الذي اذا صب
عليه الماء صار وحلا ففي الاول يحكم بطهارة الجلدة العليا دون السفلى وفي الثانية بنجاسة الجميع ورابعها انه يتفرع على ما
ماذكرناه من الضابط البحث عن تطهير الثوب المصبوغ بالمتنجس وتفصيل الحال انه قال صاحب المعالم رحمه الله فيما حكي عنه الثوب
المصبوغ بالمائع المتنجس يتوقف طهره قبل الجفاف على استهلاك الماء للاجزاء المائعة من الصبغ وكذا القول في ليقة الحبر المتنجس
اما بعد التجفيف فيمكن طهارة الثوب مع بقاء اجزاء الصبغ فيه وذلك اذا علم بنفوذ الماء في جميع تلك الاجزاء واما طهارة
الليقة فموضع نظر من حيث ان الاجتماع الحاصل في اجزائها موجب لعدم نفوذ الماء الى الاجزاء الداخلة الا بعد الورود على الاجزاء
الخارجة والحال يشهد غالبا بان تكرر ورود الماء على اجزاء الحبر يقتضي تغيره وخروجه عن الاطلاق ومع حصول الطهارة فهو موقوف
على نفوذ الماء باقيا على الاطلاق ولو فرض تفرق في اجزائها بحيث علم النفوذ قبل التغير المخرج عن الاطلاق طهرت كالثوب ولو اتفق
في الثوب اجتماع اجزاء على وجه يتوقف النفوذ الى باطنها على تكرار الورود باجزاء الصبغ فهو في معنى الليقة المتقدمة انتهى وحكي نحوه
في الذخيرة ووجه تفرعه على الضابط المذكور هو انا قد اعتبرنا فيه عدم خروج الماء المغسول به من الاطلاق الى الاضافة وقد عرفت من الكلام
المذكور ان الصبغ اذا كان مائعا لم يجف يحصل طهره باستهلاك الماء للاجزاء المائعة من الصبغ واذا كان جافا فيحصل بالعلم بنفوذ
الماء في جميع تلك الاجزاء على وجه لا يحصل فيه تغير مخرج من الاطلاق الى الاضافة فالثوب المصبوغ بالمتنجس قابل للتطهير في كل من
الحالين فان قلت ان غسل الثوب المصبوغ بمتنجس حال رطوبته لا يحصل الا بالكثير ضرورة عدم حصول طهارة تلك الاجزاء الصبغية
الرطبة الا به دون القليل لانها من المضاف المتوقف طهره على ذلك نعم لو جف وصار يابسا امكن تطهيره بالقليل والكثير لزوال
تلك الاجزاء وبقاء عين الثوب المتنجس القابل للطهارة بهما قلنا اولا انا لسنا في هذا الحال بصدد اثبات اتحاد القليل والكثير
في الحكم وافتراقهما وانما نحن بصدد كون المصبوغ قابلا للتطهير في بعض انواعه وغير قابل له في بعضها الآخر وثانيا انه لا فرق بين
القليل والكثير اذ تلك الاجزاء الصبغية ان بقيت على الثوب فهو باق على النجاسة والا فلا ودعوى حصول طهارتها بالكثير دون
القليل مدفوعة بتوقف طهر المضاف على انقلابه ماء مطلقا اذا غسل به فلا يحصل له الطهارة مع فرض بقائه على الاضافة فدعواه
لا وجه لها لا يقال انا نثبت الفرق بين تطهير المضاف المستقل المتميز بنفسه وبين التابع لغيره من الجسم المتخلل في اجزائه فنقول
انه لا يطهر الاول الا بانقلابه الى الماء بخلاف الثاني فانه يكفي فيه تحقق مسمى الغسل لذلك الجسم مع ملاقاة الماء لتلك الاجزاء من
غير حاجة الى انقلابها ماء والا لم يطهر شيء من الخضراوات الطاهرة المائية كالرقي والبطيخ ونحوهما ولو بالكثير وبطلانه واضح لانا
نقول اولا نمنع تسليم هذا الفرق ونلتزم بان الخضراوات لا تطهر الا بزوال تلك الاجزاء المائية منها الملاقية للنجاسة وانقلابها
الى الماء ولا تسري نجاستها الى الاجزاء المتخللة في الجسم اذ ليس ذلك من المائع قطعا فلا يتنجس سفل البطيخ مثلا بنجاسة علاه كما هو واضح
وثانيا بعد تسليم الفرق المذكور نقصره على الاجزاء المائية الخلقية ذاتا فلا يجري في محل البحث من المضاف العرضي كالاجزاء الصبغية بل
لا بد من زوالها في حصول الطهارة واستهلاكها بالماء المغسول به من غير فرق بين القليل والكثير كما في كل عين متنجسة بنجاسة رطبة واريد
تطهيرها ولكن ذلك لا يتوقف على خروج جميع ما في الجسم المغسول من الرطوبة بل لعله في غالب الاوقات يقطع بعدم انفصالها تماما
من المغسول اذ قد ينفصل منه ما هو اقل من تلك الرطوبة الباقية في الجسم المغسول بمراتب فلا يقدح تخلفها بعد افاضة الماء عليها او
استهلاكها به ولو كان الماء قليلا بل هو كذلك في عين النجاسة كالبول ونحوه فضلا عن المتنجس فانه لو فرض جسم قد تنجس ببول واريد تطهيره
حال رطوبته فافيض عليه الماء حتى استهلكت الاجزاء البولية فيه لم يكن تامل في حصول طهارته بذلك وثالثا انه بعد تسليم الفرق
المذكور فيما بين المضاف المستقل وبين المضاف التابع لا وجه لابداء الفرق ايضا بين القليل والكثير اذ كما تحصل طهارة تلك الاجزاء
الصبغية بملاقاة الكثير من غير استيعاب النسبة للجسم تحصل ايضا بالغسل بالقليل ودعوى الفرق تحكم اذ اقصى ما يسلم انما هو اعتبار التكثير

في طهارة المضاف فيما اريد تطهيره مستقلا او بقلبه ماء الا ما اذا كان من التوابع متخللا في اجزاء الجسم خاصة منها انه هل يعتبر في
حصول الطهارة في المغسول بالماء القليل ورود الماء على النجاسة اختلف في ذلك كلماتهم فمنهم من اشترط في القليل الورود فاعتبر
فيما يرد عليه النجاسة الكثرة ولم يتعرض لحال المتنجس الذي لا يمكن فيه ورود الماء عليه كالاناء كعلم الهدى رضه فانه قال عند قول
جده الناصر ره لا فرق بين ورود الماء على النجاسة وبين ورود النجاسة على الماء ما نصه هذه المسألة لا اعرف فيها نصا
لاصحابنا ولا قولا صريحا والشافعي يفرق بين ورود الماء على النجاسة وورودها عليه فيعتبر القلتين في ورود النجاسة على
الماء ولا يعتبر في ورود الماء على النجاسة وخالف سائر الفقهاء في هذه المسألة ويقوى في نفسي عاجلا الى ان يقع التامل
صحة ما ذهب اليه الشافعي والوجه فيه انا لو حكمنا بنجاسة الماء القليل الوارد على النجاسة لادى ذلك الى ان الثوب لا يطهر من
النجاسة الا بايراد كر من الماء عليه وذلك يشق فدل على ان الماء اذا ورد على النجاسة لا يعتبر فيه القلة والكثرة كما يعتبر فيما ترد
النجاسة عليه انتهى واستفيد منه ان مستند الحكم عنده هو لزوم المشقة المنفية في الشرع ووافقه ابن ادريس ره الا انه يظهر
منه ان المستند عنده هو الاجماع لانه قال بعد نقل كلام علم الهدى رضه وما قوى في نفس السيد ره صحيح مستمر عليه اهل
المذهب وفتاوى الاصحاب انتهى لكن لا يخفى ان دعوى الاتفاق موهونة بتصريح السيد ره بعدم معرفته نصا لاصحابنا ولا
قولا صريحا لانه يمتنع عادة عدم اطلاع السيد ره على فتوى الاصحاب رضهم مع اطباقهم عليها وليس ابن ادريس ره ومن في طبقته الا
ممن يتلقى منه وممن هو من اهل رتبته ومنهم من اشترط الورود لكنه اسقط اعتباره فيما لا يمكن فيه كالاناء كالشهيد ره في س
حيث قال ويشترط ورود الماء على النجاسة فلو عكس تنجس الماء القليل ولم يطهره الا في نحو الاناء فانه يكفي الملاقاة ثم الانفصال
انتهى فقد استثنى الاناء ونحوه عن اشتراط الورود فيه وسلك في الذكرى مسلكا اخر فاستظهر في اول كلامه اشتراط ورود الماء
على النجاسة فقال والظاهر اشتراط ورود الماء على النجاسة لقوته بالعمل اذ الوارد لقوته بالعمل اذ الوارد عامل وللنهي عن ادخال
اليد في الاناء قبل الغسل فلو عكس نجس الماء ولم يطهر ثم قال وهذا ممكن في غير الاواني وشبهها مما لا يمكن فيه الورود الا ان
يكتفى باول وروده هذا كلامه ره فاحتمل ابتداء بحث الورود باعتبار اوله والتزم بذلك المحقق الثاني ره وجزم به حيث
قال عامنا اشتراط الورود لان الوارد عامل فلا ينجس بل يفيد المحل الطهارة وهذا فيما يمكن فيه الورود واما ما لا يمكن فيه كالاناء
فيحتمل عدم الاشتراط الا ان يكتفى باول وروده كما قيل والحق انه لا يراد بالورود اكثر من هذا والا لم يتحقق الورود في شيء مما
يحتاج فصل الغسالة عنه الى معونة شيء هذا لفظه اوردناه نقله من كلامه ومنهم من اشترط عدم ورود النجاسة على الماء ولم يشترط ورود الماء
على النجاسة كصاحب المعالم ره فانه قال بعد نقل اعتبار ايراد الماء على النجاسة اذا كانت ازالتها بالقليل عن جمع من الاصحاب منهم الشيخ
والمحقق والعلامة ره والشهيد والذي ينبغي تحصيله في هذا المقام ان مبنى اعتبار الورود على ان انتفائه يقتضي نجاسة الماء ومن
المستبعد صلاحية ما حكم بنجاسته لرفع حكم النجاسة عن غيره ومن امعن نظره في دليل انفعال القليل بالملاقاة راى انه مختص بما اذا
وردت النجاسة على الماء فيجب ان يكون المعتبر هنا هو عدم ورود النجاسة على الماء لا ورود الماء على النجاسة اذ بين الامرين فرق
واضح واذا ثبت ان المعتبر ما ذكرنا لم يحتج الى الاستثناء لنحو الاواني ولا الى التكلف لحمل الورود على ما يقع اولا فان عدم ورود النجاسة في جميع
ذلك متحقق والمحذور انما يأتي من جهته فان قيل اذا كان مبنى الاعتبار المذكور على رعاية السلامة من هذا المحذور فينبغي ان يكون
مختصا بمن يرى طهارة الماء المستعمل في الازالة واما على راي القائلين بنجاسته تاويلا على ان الماء القليل ينفعل بملاقاة النجاسة
باي وجه فرض فاعتبار ذلك مشكل اذ نجاسة الماء حاصلة على كل حال ومتى الغسل المامور به يحصل وان كان الوارد هو النجاسة
والفرق بينه وبين استعماله فيما حكم بنجاسته بغير هذا الوجه من مقتضيات التنجيس فتمام الدليل على عدم صلاحيته لذلك الاستعمال وانتفائه
في هذا كان دليل نجاسته انما يقتضي المنع من استعماله في مغسول اخر واما نفس المغسول الاول الذي نشا منه الحكم بالتنجيس فليس في الدليل
ما يقتضي المنع من استعماله فيه بالنظر الى ان الذي له الحكم عنه قلت قد عرفت في كلام العلامة ره وهو ممن يرى نجاسة المستعمل في ازالة النجاسة
ان التنجيس انما يعرض الماء بعد انفصاله عن المحل المغسول وعلى هذا فلا اشكال في الاعتبار المذكور على القول بالتنجيس ايضا لجواز ان يكون
كون الماء في حال الازالة طاهرا او طرو التنجيس بعده لا ينافيه كما لا يخفى ولو قيل بان الماء في حال الملاقاة للثوب ايضا ينجس لامكن
توجيه الاعتبار المذكور بان الظاهر من حال الحكم بنجاسته شرعا عدم صلاحيته لافادة التطهير لكن لما انعقد الاجماع على ان الماء القليل

صالح للازالة في الجملة وكانت القاعدة مقتضية بحسب الغرض لا نقضا بها لا فائدة للتعبد كيف اتفق لم يكن بد من ان يستثنى بعض حالاتها
من الحكم بعد حصول الحاجة الى التطهير هذا مع معونة نفي الحرج الحاصل بسد باب التطهير بالقليل وحيث ان مسلك الاستثناء بهذه
المثابة في المضايقة فينبغي ان يكون مقصورا على محل الحاجة مقدرا بقدر الضرورة ولا ريب ان الضرر والحرج يندفعان باستثناء
حال الورود فيقتصر في الحكم عليها ويتأنس لترجيح اختيارها للاستثناء على ما عداها بانتفاء الخلاف في حصول الطهارة معها ووقوع
الشك فيما سواها وهذا غاية ما يمكن تكلفه في توجيه الاعتبار المذكور على راي من يقول بنجاسة الغسالة ومع ذلك ففيه ما فيه الخفي
يعلم ما اصل القول بنجاستها من التوقف انتهى ومنهم من صار الى عدم اعتبار ورود الماء على النجاسة مطلقا كالشهيد في الذكرى فانه قال
في اشكال المرتضى الذي نقلناه عنه ما لفظه مع ان عدم اعتباره يعني ورود الماء على النجاسة مطلقا متوجه لان امتزاج الماء بالنجاسة
حاصل على كل تقدير والورود لا يخرجه عن كونه ملاقيا للنجاسة وفي خبر حسين بن محبوب عن ابي الحسن في الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام
الموتى ان الماء والنار قد طهراه تنبيه عليه انتهى وهذا القول قد وصفه المحقق البهبهاني في شرح المفاتيح بالشهرة وقال في
جامع المقاصد بعد كلامه الذي حكيناه عنه ويحتمل عدم اشتراط الورود مطلقا لان ملاقاة الماء القليل للنجاسة حاصل
على التقديرين وورود لا يخرجه عن كونه ملاقيا وفيه ضعف خصوصا على القول بان النجاسة في الماء بعد انفصاله لا قبله فيلزم من تنجس
القليل بالملاقاة وعدمه انتهى وفي كشف اللثام بعد ما عرفته حكايته عن الذكرى ما صورته قلت واوضح منه ما في خبر ابن محبوب
المذكور في الذكرى صحيح محمد بن مسلم سأل الصادق عن الثوب يصيبه البول فقال اغسله في المركن مرتين انتهى قال في المدارك
لنفي البأس لا استدلال به فان المركن هو الاجانة التي يغسل فيها الثياب والغسل فيها لا يكاد يتحقق معه الورود ومنهم من تردد
كصاحب الكفاية حيث قال والمسألة محل تردد وان كان اعتبار الورود اولى واحوط انتهى وينبغي التعرض لما احتجوا به تفصيلا او الى
الاشارة الى الجملة منها في طي كلماتهم فنقول حجة القول الاول وجوه الاول استصحاب النجاسة في صورة ايراد المتنجس على الماء لانه
قد ثبت كون ايراد الماء على النجاسة وان كان قليلا مزيلا لها ولم يعلم كون العكس مزيلا لوقوع الخلاف والشك فيه فيبقى الحكم
على ما كان عليه من النجاسة الثاني عموم ما دل على انفعال الماء القليل كمفهوم قوله اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء اعني اذا
لم يبلغ قدر كر ينجسه كل شيء واورد عليه في المستند بعد ثبوت التنافي بين النجاسة وتطهير المحل كما في حجر الاستنجاء ووجوب طهارة الماء
المغسول به مطلقا ممنوع ولا دليل عليه سوى الاجماع والثابت منه هو اشتراط الطهارة ابتداء اي قبل ملاقاة النجس فالحاصل ان الممنوع
من التطهير به ما كان نجسا قبل التطهير لا ما ينجس به وقد صرح بهذه المقالة جمع من المتأخرين كالمحقق الاردبيلي وشارح الدروس
وصاحب الذخيرة والحدائق ولذا ترى كثيرا من القائلين بنجاسة القليل بالملاقاة مطلقا يحكمون بنجاسة الغسالة ومع ذلك يطهر
المحل انتهى وهذا الايراد مبني على القول بتنجس الغسالة بالملاقاة لا بالانفصال كما ان اصل الاستدلال مبني عليه واما على القول بعدم
نجاستها قبل الانفصال كما في الجواهر انه المعروف فيجاب ان الاستدلال مبني على ان كل نجس منجس بمجرد الملاقاة وحينئذ نمنع من ذلك
ان المسلم انما هو في الجملة والتنجيس في الغسالة انما هو بالانفصال ضميمة ان كل نجس منجس وانه لا يجوز التطهير بالنجس خرج عنه ما قيل لغسالة
الاخيرة من الماء الوارد على النجاسة ويبقى المورد الثالث ان المتبادر المساق من الغسل بالقليل بحيث ينصرف اليه انما هو كونه على
وجه ورود الماء على المتنجس دون العكس وفيه انا نمنع من التبادر المذكور غاية ما هناك ان عمل الناس في الخارج جار على ايراد الماء ولم
يعلم ان ذلك ماخوذ من الشرع وقد يكون من مقتضى طبايعهم كما هو شأنهم في غسل الاوساخ الطاهرة الرابع دعوى السيرة
الماخوذة يدا عن يد على كون كيفية غسل النجاسات بالقليل بذلك وفيه انه لم يعلم كون الغسل المتعارف ماخوذا من اهل العصمة
لاحتمال انهم يفعلون ذلك بمقتضى طبيعتهم كما في ازالة الاوساخ وفي غسل الثوب المتلطخ بالدبس فان كل نجس فيه جرم وقذارة
يتنفر منها الطبع ولا تزول الا بايراد الماء عليه الخامس ظهور ادلة الصب في تعيين الورود وحملها على ارادة مطلق الملاقاة وكون
الصب من باب الغلبة يحتاج الى قرينة وبذلك تقيد اطلاقات ظهور الغسل لو فرض عدم انصرافها الى صورة الورود وفيه ان
ظهور تلك الادلة في التعيين ممنوع وحملها على ارادة مطلق الملاقاة وان كان محتاجا الى القرينة الا ان قيام الاحتمال كاف و
غير محتاج الى القرينة السادس ما اشار اليه العلامة الهمداني من ان اللازم اعتبار الكثرة في الماء المغسول حتى لا ينفعل لكن لزوم المشقة
في ايراد الكر على غسل ثوب مثلا اوجب سقوط هذا الاعتبار وفيه انه مبناه اشارة الى الوجه الثاني من وجوه الاستدلال بدونه ا

الفاعلية في الاخيرتين وهو لا يتم بدونهما مع ان المشقة التي اشار اليها هنا حكمة بل ممنوع السابع ما عرفت الاشارة اليه في
كلام الشهيد ره وغيره من ان الوارد عامل فلا ينفعل بخلاف المورود فانه ليس عاملا فينفعل فلا يجدي الغسل به وفيه ما عرفته
اعتباري الثامن الاجماع على اعتبار الفرق بين ورود الماء على المتنجس وبين العكس كما اشار اليه كلام ابن ادريس ره وفيه
المنع من اعتبار دعوى الاجماع مع وجود ما عرفت ذكره من انكار علم الهدى معرفته بقول صريح مناقحة القول الاخير امور
الاول ان الغسالة التي يتحقق بها الغسل بمجرد ملاقاتها للمغسول يحكم عليها بالنجاسة فلا يتوقف الحكم بها على انفصال الماء عن المحل
وح لا يتحقق الفرق بين الوارد والمورود لانهما اذا كانا متساويين في ملاقاة النجاسة المقتضية للتنجيس ولا سبيل الى اخراج الوارد
عن قاعدة كون ملاقاة النجاسة منجسة سوى كونه قد استعمل في الغسل والتطهير وهذا المعنى بعينه موجود في المورود واشار الى
هذا الوجه في الذكرى بما عرفت ذكره من قوله لان امتزاج الماء بالنجاسة حاصل على كل تقدير والورود لا يخرجه عن كونه
ملاقيا الثاني اطلاقات الامر بغسل النجاسة الصادق بكل من الورودين الثالث صحيحة محمد بن مسلم المتقدم ذكرها فيما حكيناه عن
كشف اللثام الرابع رواية الحسن بن محبوب السابق ذكره في عبارة الذكرى المتقدمة ومتنها كما في الوسائل سئلت ابا الحسن ع
عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ثم يجصص به المسجد ايسجد عليه فكتب ع الي ان الماء والنار قد طهراه وعبر
عنها بالصحيحة في المستند الخامس موثقة عمار الساباطي عن الصادق ع قال سئل عن الكوز والاناء يكون قذرا كيف يغسل وكم مرة يغسل
قال يغسل ثلث مرات يصب فيه الماء ويحرك ثم يفرغ منه ذلك الماء ثم يصب فيه ماء اخر فيحرك فيه ثم يفرغ عنه ثم يصب فيه ماء اخر
فيحرك فيه ثم يفرغ منه وقد طهر وتقريب الاستدلال واضح لانه لا يحصل بتحريك الماء في الاناء معنى الورود بل الوصول الى
ما سواها من الماء من مواضع النجاسة واجيب عن الاول بان المعروف بين القائلين بنجاسة الغسالة هو انها تنجس بالانفصال لا قبل
ذلك فهي طاهرة في حال الاتصال مضافا الى انا ان التزمنا بنجاستها في حالتي الاتصال والانفصال قلنا لما كان حصول الطهر
بالماء مع تنجسه منافيا للقواعد الشرعية الا انه يرتكب جمعا بين ما دل على نجاسة القليل وبين الاجماع بل الضرورة على حصول الطهارة
بالغسل به مضافا الى العسر والحرج المخرج الاقتصار فيه على المتيقن الذي تندفع به الضرورة وهو الوارد لكونه مجمعا عليه في حصول الطهارة
به دون غيره فيبقى المتنجس الذي عكس فيه الامر باقيا على القليل على استصحاب النجاسة فيه وعلى قاعدة عدم حصول الطهارة بالمتنجس
وعن الثاني بان اطلاقات الغسل من جهة تطرق الوهن اليها باعراض الاكثر عنها وقيام الشهرة على خلافها في القليل المورود يسقط
التمسك بها في مقابلة الاستصحاب وقاعدة عدم قابلية المتنجس للتطهير ويرد على اول هذين الجوابين ان مبناء الاستدلال على نجاسة
الاستدلال على نجاسة الغسالة بمجرد الملاقاة انما هو من باب التمسك بما سواه للخصم وانفع لحسم مادة الكلام والا فعلى القول
بطهارتها قبل الانفصال يتعارض بقول انها اذا كانت لا تنجس الا بالانفصال فلا فرق بين الوارد والمورود في حصول الطهارة بالغسل
بالقليل غاية ما هناك انه ينجس بالانفصال وهو غير مزاحم لحصول طهارة المتنجس المغسول به فما قيل بان المعروف بين القائلين بنجاسة الغسالة
هو انها تنجس بالانفصال اه غير سديد وعن الثالث بوجوه الاول ما ذكره في الجواهر من احتمال ارادة معنى الباء في لفظة في الداخلة
على المركن الثاني ما ذكره بعض المحققين ره من انه لا دلالة له فيه على جواز جعل الماء في المركن اولا ثم غسل الثوب فيه بل المتبادر
جعل الثوب في المركن وصب الماء عليه ولا يقدح استقرار الغسالة قبل العصر كما قيل في غسل الاناء بالقليل من ان استقرار الماء بعد
صبه فيه لا ينافي اعتبار الورود بل هو نظير الماء المستقر في الثوب قبل العصر فالعبرة بالورود في اول الامر كما نبه عليه في الذكرى ويحتمل
بعد استثناء الاناء ونحوه من عموم اشتراط الورود الثالث ما في الجواهر بعد الترقي عن وجه الاول من انه يتعين حمله على معنى الباء
عند من لا يستقيم ظاهره على القول بنجاسة الغسالة اذ لا بد من اراقة ماء الغسلة الاولى وعصر الثوب بناء على اعتباره بعد كل
غسلة فيخرج الثوب بعد غسله ثانيا فيه بنجاسة الماء الجديد بانائه المصبوب فيه اللهم الا ان يلتزم تطهير الاناء بعد الغسلة الاولى ثم يجعل
ثانيا يجعل الثوب فيه او يلتزم تنزيل الثوب منزلة الجزء من الاناء فيصب عليه الماء بعد اراقة ماء الغسلة الاولى فينجس الماء الثاني بعد
فصل الثوب عن الاناء ويطهر هو والاناء باراقة الماء فيه ثانيا الرابع ما في المستند من انا لو سلمنا دلالته فانما هو من جهة الاطلاق
الغسل في المركن واما الخصوصية فلا اذ الغسل في المركن كما يكون بادخال الماء فيه ثم وضع الثياب عليه يكون بالعكس ايضا فيصب عليها
فيه الماء ومعه فلا يقتضي اجتماع الماء فيه وملاقاته للثوب قبل تمام غسله الموجبة لتنجسه الموجب لتنجس الثوب لمنع انجاسها بما تنجس الماء اولا

بعد تحقق ورود النجاسة عليه فمنع تنجس الثوب به ثانيا على ما مر وما اعترف به الخصم في الموثق نظرا الى ان تنجس القليل انما يسببه التحقق
ملاقيه في غير حال غسله به وح فيقيد اطلاقه بالمستفيضة الامرة بالصب على الجسد من البول المتعدي حكمها من البول والجسد الى غيرهما
بعدم القول بالفصل ولا يخفى عليك سقوط هذه الاجوبة باسرها اما جملة كلمة في بمعنى البناء فانه لا يساعد عليه النظر في مثل
هذا التركيب فهو مما ينبغي القطع بعدم ارادته واما دعوى بناء دجعل الثوب في المركن اولا وصب الماء عليه فلانها ايضا واضحة السقوط
كما ذكره صاحب المستند من تحقق الاطلاق فيه ولما الجواب الرابع فلان تقييد الاطلاق بادلة الصب على الثوب والجسد موقوف
على تعين الصب للغسل بحيث لا يجزي غيره وهو ممنوع لان الظاهر منها بيان احد وجوه ازالة النجاسة عنه وتجويز وضعه في
وغيره في الكثير والجاري ايضا فالوجه ان يجاب عنه بمثل ما اجيب عن سابقه من التمسك باطلاقات الغسل من تطرق الوهن اليها
باعراض الاكثر عن الاطلاق وعن الرابع بان الضمير المجرور في قول السائل يوقد عليه يعود الى الجص قطعا وح فان كان مقصود السؤال
عن العذرة الرطبة مثلا من حيث سراية رطوبتها الى الجص وتنجسه بها فلا وجه له لانه مع عدم امكان ايقاد الجسم الرطب يؤول الى
السؤال عن نجاسة الجص الحاصلة من سراية نجاسة العذرة اليه وح لا معنى لتطهير النار لذلك الجص ضرورة ان النار انما تطهر ما احالته
رمادا او دخانا وهذا لم يتحقق بالنسبة الى الجص قطعا وان كان مقصود السؤال عن العذرة والعظام اليابسة من جهة نزول دسومة منها حال
الايقاد الى الجص فكذلك وكذلك الحال لو كان مقصوده السؤال عن المختلط من اليابسة والرطبة مضافا الى عدم اعتياد مثل ذلك ومما
ذكر علم ان السؤال مجمل ويسري منه الاجمال الى الجواب فلا يعلم ان المراد بتطهير الماء والنار ماذا وكانه الى ذلك كله اشار صاحب الجواهر
ره حيث قال في رد الاستدلال بالحديث المذكور في المقام واما خبر ابن محبوب فهو مع اجماله سؤالا وجوابا من وجوه لا صراحة فيه بل
ولا ظهور في طهارة الجص بوضعه في الماء وكيف مع ان الشهيد ره في نفسه لا يرى طهارة ما يرسب فيه الماء ولا يعصر بالقليل انتهى و
ان كان ما ذكره من نفي الظهور في طهارة الجص بوضعه في الماء غير سديد اذ لا محتمل لغيره بحسب الظاهر وما افضل ما الجاء صاحب الوسائل
الى تاويله بان تطهير النار للنجاسة باحالتها نارا او دخانا وتطهير الماء اعني ما يجبل به الجص يراد به حصول النظافة وزوال النفرة انتهى
وقال في المستند انه ليس المراد من الرواية تطهير الجص المتنجس بالنار والماء حتى يرد ان النار لم تحيله رمادا والماء الذي جبل به لم يحصل منه
الا مجرد ملاقاته له فلا يصلح للتطهير بل المراد ان النار احالت العذرة المختلطة معه الى الرماد فطهرته والماء طهر ظاهر الجص الملاقي
للعذرة المحتمل لرطوبة بعض اجزائها فلا يلزم حمل التطهير على المعنى الحقيقي والمجاز او عموم المجاز وملاقاة الماء له غير ضائرة لانه انما
بعد التطهير والمانع هو ما اذا كان قبله وح يمكن حمل التطهير فيها على المعنى المجازي اعني التنظيف هذا كلامه في مسئلة الاستحالة بالنار وادنى
تغيير فيه ومع ذلك كله لم يجب عما ذكره هو ره ولا ما ذكره صاحب الوسائل في تصحيح ارجاع الضمير المنصوب في قوله يطهره مضافا الى الجص
الذي لا يحصل من مزج الماء الغير المطهر بالمتنجس زوال النفرة ولا التنظيف فالحق ان الرواية من المتشابهات التي لا حجية فيها فهي على فرض
صحة دلالتها يجب رد علمها اليهم وعن الخامس بانه قد تقدم ان منهم من استثنى الاناء كالشهيد ره في س وبذلك يتحقق القول بالفصل
بين الاناء وغيره والاستدلال بالموثقة الدالة على حكمه انما يتم بعدم القول بالفصل بينه وبين غيره وان منهم من عمم الورود بالنسبة
الى اول الامر للمتحقق بالصب فلا يلزم من الاكتفاء بمثله جواز غسل الثوب في الماء القليل المستقر في غدير او كاس مثلا كما هو مقصد من لا يفرق
بين الورودين فتحصل من جميع ما حررناه في المسئلة ان الذي يجب المصير اليه هو البناء على اعتبار ورود الماء على المتنجس دون العكس استنادا
الى استصحاب النجاسة وكون كيفية ازالتها توقيفية كالكم ـــ قال في الروضة بعد قول الشهيد ره ويصب على البدن مرتين في غيرهما و
كذا الاناء ما نصه ويزيد انه يكفي صب الماء فيه بحيث يصيب النجس وافراغه منه ولو بالة لا تعود اليه ثانيا الا طاهرة سواء في ذلك المثبت وغيره
وما يشق قلعه وغيره انتهى وقال في المعالم على ما حكي عنه يكفي في غسل الاناء بالقليل ان يصب فيه الماء ثم يحرك حتى يستوعب النجس منه
ثم يفرغ منه ذكر ذلك كثير من الاصحاب وروى الشيخ ره عن عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع قال سئل عن الكوز والاناء يكون قذرا كيف يغسل
وكم مرة يغسل قال ثلث مرات يصب فيه ماء فيحرك فيه ثم يفرغ ذلك الماء الحديث وهذه الرواية وان كان سندها ليس بصحيح فهي مؤيدة
بالاعتبار وذلك لان الغسل المامور به يتحقق بهذا المقدار واعتبار الورود ليس بمناف له اما على المعنى الذي يراد الشهيد ره
فلاستثنائه الاناء منه وتصريحه بالاكتفاء فيه باول وروده وكذا على المعنى الذي حكيناه عن البعض فلا ريب ان الورود في اول
الامر يحصل مع الصب واما على ما قلناه فالامر واضح وذكر جماعة من الاصحاب انه لو ملئ الاناء كفى افراغه عن تحريكه وانه يكفي في التفريغ

ووقوعه بالة لكن بشرط عدم اعادتها الى الاناء قبل تطهيرها وزاد البعض اشتراط كون الاناء مثبتا بحيث يشق قلعه والكلام في غير
الشرطين حسن واما فيهما فالثاني لا وجه له والاول مبني على نجاسة الغسالة انتهى وعن شرح المفاتيح للمحقق البهبهاني ره قال الشيخ ره
والمحقق لو وقع اناء الولوغ في الماء القليل نجس الماء ولم يحصل من الغسلات شيء والظاهر منهما ومن غيرهما صب الماء في الاناء
وتحريكه حتى يستوعب ما تنجس منه ثم تفريغه يفعل كذلك مرتين في الولوغ بعد التعفير وثلثا في غيره كما ورد في الموثقة وذكر جماعة من الاصحاب
انه لو ملاء الاناء ماء كفى افراغه عن تحريكه وانه يكفي في التفريغ مطلقا وقوعه بالة لكن بشرط عدم اعادتها الى الاناء الا ان تطهر وفيه منه
خلاف المنصوص نعم لو لم يمكن بغير الة بان كان مثبتا يكون الامر كما ذكروه الا انه لا يكون بملاء الاناء بل بصب الماء في الاناء وغسل الاطراف
والسطح السافل ثلثا ويمكن الاكتفاء في غسل الاطراف بمرتين لكن السافل يغسل ثلثا والاحوط غسل الكل ثلثا بل لا يكفي اقل
منه في الغسل انتهى واقول اما اشتراط كون الاناء مثبتا فلا وجه له لان النص انما ورد في الكوز او الاناء وقد وقع الامر فيه بتحريكه
المنبئ عن كونه غير مثبت وغاية ما هناك انا نقول بالحاق المثبت بغير المثبت من باب المناط القطعي فانا نعلم قطعا ان التحريك
انما هو لايصال الماء الى المحل المتنجس منه وانه لا يجب تحريك الاناء على وجه يوجب وصول الماء الى المحل الذي ليس بمتنجس ومن
هنا يعلم انه لو صب الماء فيه بحيث يصل الى او يصيب الموضع المتنجس منه ويعلو عليه بان لم يميل الاناء يجزي قطعا عن التحريك فما ذكره
المحقق البهبهاني ره من ان ذلك خارج عن النصوص غير قادح لما عرفت من حصول المناط القطعي بل الاولوية لان غلبة الماء على
النجاسة فيما لو ملاء الاناء اقوى مما ذكر في النص واما كون الافراغ بالة فلا اشكال فيه اذ لم يتعبدنا الشارع في اخراج الغسالة
بطريق معين مخصوص واما اشتراط كون الالة لا تعود الى الاناء الا بعد التطهير فقد عرفت ان صاحب المعالم ره بناء على
نجاسة الغسالة ونحن نقول لا يشترط طهارتها عند العود حتى على القول بنجاسة الغسالة لانه لا يخلو حال الماء المستقر في اسفل الاناء
من ان يقع انه يتنجس بمجرد الملاقات ومن ان يقال ان الغسالة تتنجس بالانفصال وان الماء المذكور غسالة منفصلة ومن ان يقال ان
الغسالة تتنجس بالانفصال ولم يتحقق الانفصال في حال استقراره في اسفل الاناء فعلى الاولين قد تنجست الالة بتلك الماء
المستقر في الاناء لا بغيره لان المفروض طهارتها قبل ملاقاته فاعادتها الى ما تنجست به لا يعقل ان تكون منجسة له فليس حالها
الا مثل حال المغرفة التي تنجست باستعمالها في العصير العنبي بعد الغليان وقبل ذهاب ثلثيه فان اخراجها واعادتها اليه لا يوجب
تضاعف النجاسة فيه وعلى الثالث يكون الالة التي يخرج بها الغسالة آلة فصل النجاسة عن المحل كاليد التي يعصر بها الثوب
فهل ترى انه لو عصر الثوب بيده وبقي عليها بلل من الغسالة فوضع الثوب على الارض مثلا ثم مسه بيديه وهما مبتلتان بذلك
البلل تنجس الثوب بذلك البلل الذي على يديه وبما انه انفصال الغسالة والغسل فليجعل الالة فيما نحن فيه الا مثل حال اليدين
وكذلك الحال فيما لو عصر الثوب عقيب غسله مخصوصة عصرا خفيفا فوضعه على الارض ثم اخذه ويداه مبلولتان فعصره عصرا
اقوى من الاول لا يلزم من اصابته بلل يده للثوب تضاعف نجاسته ان كان بعد الغسلة الغير المطهرة ولا تنجسه ان كان بعد الغسلة
المطهرة فتدبر قوله الا من بول الرضيع فانه يكفي صب الماء عليه يعني انه لا يجب في بول الصبي العصر ان كان المتنجس به قابلا
للعصر وهذا مقتضى الاستثناء من وجوب العصر في الثياب بل يستفاد منه عدم وجوب صدق الغسل وان قلنا بالاكتفاء
في تحققه بصب الماء مع انفصال الغسالة او بقاء المغسول الى ان يجف ما فيه من الغسالة وذلك لانه صرح بكفاية صب الماء
عليه وهي حيث يجري فانه لا يعتبر فيه ما زاد على الصب ثم انه يستفاد من كلام المصنف ره في المعتبر والعلامة ره في المنتهى عدم تحقق
الخلاف فيه بين الاصحاب لانهما لم يذكرا خلافا في الحكم الا من العامة بل صرح في ك والمعالم والذخيرة والحدائق نفي العلم بالخلاف
بل ادعى الحكم في الرياض بقوله بلا خلاف في الظاهر بل في المفاتيح اما بول الصبي فلا خلاف في الاكتفاء فيه بصب الماء بل في ق ما
صورته بول الصبي قبل ان ياكل الطعام يكفي ان يصب عليه الماء بمقدار ما يغمره ولا يجب غسله ومع اكل الصبي من الصبية والكبار الذين
اكلوا الطعام يجب غسل ابوالهم وحده ان يصب عليه الماء حتى ينزل عنه ثم حكى اقوال العامة ثم قال دليلنا اجماع الفرقة انتهى
وقد وقع الاستدلال عليه في كلماتهم بوجوه احدها الاصل قال في ك والمستند فيه الاصل السالم عما يصلح للمعارضة لانتفاء العموم
في البول الذي يجب غسل الثوب منه انتهى والظاهر ان المراد به اصل البراءة كما صرح بالتمسك به المحقق البهبهاني ره في شرح المفاتيح ولا يخفى
ما في التمسك في هذا المقام لان بول الرضيع عند غير ابن الجنيد ره فيكون نجاسته اجماعية وبعد تحققها والشك في كفاية مجرد الصب

يكون تحصيل اليقين بالزوال موقوفا على العصر فلا يتيقن بغيره زوالها ثانيها الاجماع المنقول في كلام الشيخ ره في محكي الخلاف وقد تمسك به المحقق فيهما
وغيره وقال السيد رض في شرح المسائل الناصرية واما الذي يدل على خفة بول الرضيع وجواز الاقتصار على صب الماء والنضح فهو
اجماع الفرقة المحقة انتهى ثالثها ما استدل به هو ره ايضا وهو ما رواه الشيعة في كتب الامامة مثل كشف الغمة وغيره ورواه العامة
ايضا معتمدين عليه محتجين به عن زينب بنت جحش قالت كان النبي ص نائما فجاء الحسين ع فجعلت اعلله لئلا يوقظه ثم غفلت عنه
فدخل اليه قالت فاستيقظ النبي ص وهو يبول على صدره فقال دعي ابني حتى يفرغ من بوله فقال ص لا تزرموا ابني ثم دعى
بماء فصبه عليه ثم قال يجزي الصب على بول الغلام ويغسل بول الجارية الحديث ثم ادرجه قال وهي منجبرة بالفتاوى والشهرة
والقبول عند الخاصة والعامة واثبات الائمة والمنقبة وغير ذلك انتهى وما ذكره من الانجبار بالشهرة وكون الرواية
مقبولة عند العامة والخاصة وجيه لكن لم نفهم الانجبار باثبات الائمة والمنقبة محصلا فتدبر رابعها ما استند اليه جماعة
وهو ما رواه الشيخ ره في الحسن على المشهور بابراهيم بن هاشم الصحيح على الاصطلاح عند جماعة من المحققين عن الحلبي قال سألت
الصادق ع عن بول الصبي قال يصب عليه الماء فان كان قد اكل فاغسله غسلا والغلام والجارية في ذلك شرع سواء ولا يضر في التسوية
المذكورة في ذيل الحديث لانها ناظرة الى صورة الاكل قال في الذخيرة بعد الاستدلال به انه يؤيده رواية السكوني عن
جعفر عن ابيه ان عليا ع قال لبن الجارية وبولها يغسل منه الثوب قبل ان تطعم لان لبنها يخرج من مثانة امها ولبن الغلام لا
يغسل منه الثوب ولا بوله قبل ان يطعم لان لبن الغلام من العضدين ولا يخفى ما فيها من الوهن حيث انها تضمنت نجاسة لبن الجارية
وقد اعرض عنها الاصحاب وطهارة بول الغلام من جهة نفي الغسل بدون اثبات الصب او مطهر غيره وهي اجمع مما لا يقول به
سوى ابن الجنيد ره واشتملت على التعليل بما يقتضي الوجدان بخلافه من خروج لبن الجارية من مثانة امها وقد يتمسك لها في الفقه
الرضوي من قوله وان كان بول الغلام الرضيع فصب عليه الماء صبا وان كان قد اكل فاغسله والغلام والجارية سواء لكن قد يستشكل
في الاستدلال بما رواه الحلبي بوجود روايتين معارضتين له احديهما حسنة الحسين بن ابي العلاء عن ابي عبد الله ع قال وسألته
عن الصبي يبول على الثوب قال يصب عليه الماء قليلا ثم يعصره واجيب عنه في ك اولا بعدم وضوح السند فان الراوي وهو الحسين
بن ابي العلاء لم يتعرض الاصحاب على توثيقه وثانيا بالحمل على الاستحباب او على ان المراد بالعصر ما يتوقف عليه اخراج عين النجاسة
من الثوب فان ذلك واجب عند من قال بنجاسة هذا البول ويتجه على الحمل على الاستحباب انه لا وجه له [illegible] فان قيل
انه مبني على الوجه الاول من عدم صحة السند قلنا لا وجه لذلك ايضا لمنع كونه فرع الاول لا يصح مقابلته به نعم يمكن ان يقال
الحمل مبني على كون الرواية مخالفة للاجماع ان اريد بها الوجوب واما الوجه الاخير فقد تنظر فيه صاحب الجواهر ره بامكان منع
وجوب اخراج بول الرضيع بل يكفي الاستهلاك بالصب لاطلاق النصوص او الفتاوى ثم قال يعتبر في الصب استيعاب الماء لمحل البول
وما يتبعه فلا يكفي مجرد الاصابة كالرش من غير استيعاب انتهى وما ذكره ره جيد لا غبار عليه لكن في الحدائق انه مما يؤيد
الوجه المذكور بقوله في السؤال يبول على الثوب فانه يشعر بذلك بل هو الظ فان الحمل على الغسل بقرينة العصر لا يوافقه قوله
يصب عليه الماء قليلا فان ظاهره عدم ارادة الغسل فلا بد من التأويل في جانب العصر بالحمل على ما ذكرناه من اخراج عين النجاسة
انتهى وانت خبير بسقوطه فانه مع تحقق الصب على وجه يتخفف بعده العصر يتحقق الغسل لا محالة فلا مجال لقوله فان ظاهره
عدم ارادة الغسل وثانيتهما رواية سماعة قال سألته عن بول الصبي يصيب الثوب فقال اغسله قلت فان لم اجد مكانه قال
اغسل الثوب كله واجيب عن الاشكال من جهتها بحمل الغسل على الصب وعلى ان المراد بالصبي من اكل الطعام والوجه في الجواب
عن الاشكال بهما جميعا سواء انهما قد لحقهما الوهن باعراض الاصحاب عنهما فلا تعارضان الرواية المعتضدة بالعمل واجماع الاصحاب
هذا وتوضيح المقام في اطراف المسئلة يتم بالتعرض لامور الاول ان لفظ الخبر المتقدم قد ورد بالصب ومن الاخبار ما ورد
بلفظ النضح فان منها ما استدل به السيد ره في الناصريات وهو ما رواه امير المؤمنين ع عن النبي ص قال يغسل من بول الجارية و
ينضح على بول الصبي ما لم ياكل الطعام ثم انه قال وروت لبابة بنت الجون ان النبي ص اخذ الحسين بن علي ع فاجلسه في حجره فبال عليه
قالت فقلت له لو اخذت ثوبا واعطيتني ازارك لاغسله فقال انما يغسل من بول الانثى وينضح على بول الذكر وظاهر كلام جماعة
جواز الاقتصار على الصب في ك ويعتبر في الصب الاستيعاب لما اصابه البول ونقل عليه قطع الاصحاب في اسقعه بما تعرفه ان شاء الله

نعم في الامر الثاني ثم قال وحكى العلامة ره في التذكرة قولا بالاكتفاء فيه بالرش قال فيجب فيه التعميم ولا يكفي اصابة الرش بعض
موارد النجاسة وبه قطع في النهاية الا انه اعتبر في حقيقة الرش الاستيعاب وجعل الاخص من النضح وفرق بينه وبين الغسل
باعتبار السيلان والتقاطر في الغسل دون الرش ثم انه اعترض صاحب ك قال وهو بعيد لنص اهل اللغة على ان النضح
والرش بمعنى واحد وصدقهما لغة وعرفا بدون الاستيعاب انتهى وفيه ان الظاهر ترادف الثلثة يعني الصب والرش و
النضح على معنى واحد من الاستيعاب بدون الانفصال والتقاطر فانه يكون بذلك غسلا ويدل على ما ذكرناه ما اشرنا اليه
من اخبار ملاقاة الكلب باليبوسة وورود الاخبار بالنضح تارة وبالصب اخرى ثم انه قال المفهوم من اهل اللغة ترادف النضح
والرش ونقل عن الصحاح والقاموس تفسير النضح بالرش وان الصب لغة بمعنى الاراقة والسكب وانه بعيد من معنى الرش والنضح
ثم قال وح فالحكم بالمرادفة مع الفرق بين المذكورين لا يخلو من اشكال الا ان يستدل بالاخبار الواردة في الكلب والتعبير في
بعضها بالصب وفي اخرى بالنضح ويؤيده خبر بول الصبي المعلوم منه مغايرة الصب للغسل وكون الحكم بالمرادفة من حيث الشرع لا من
جهة اللغة انتهى وانت خبير بما فيه لانه بعد حصول معرفة معنى اللفظ من كلمات اهل اللغة لا يبقى وجه للاستدلال على وضعه
بالاستعمال في الاخبار لجواز ان يكون التعبير بهما مبنيا على ان كل منهما مجز ويجوز ان يكون احدهما مجازا عن الاخر فلا يدل على الترادف
ومن الغريب التزامه بترادف الصب والرش شرعا الموقوف على ثبوت الحقيقة الشرعية في امثالهما وح نقول ان مقتضى مغايرة
الرش للصب سواء ان الاول لا يكفي بناء على النصوص المتضمنة للصب وان كان العلامة ره قد اعتبر التعميم في الرش بناء على القول الذي
حكاه ومقتضاه انه لا يكفي اصابة الرش بعض موارد النجاسة ولهذا فرع عليه بعضهم انه يعلم منه عدم ارادته الرش بالمعنى المنافي
للصب بل لعله بالمعنى المذكور كالصب اه اما اورد عليه من انه لم يعتبر في مفهوم الرش نفوذ الماء الى المحال التي رسب فيها البول
وان عم ظواهر المحل فلا يحصل به تطهير البول النافذ في اعماق الجسم ضرورة عدم زوال حكم النجاسة من دون مباشرة المطهر
فمدفوع بان الصب ايض لم يعتبر في مفهومه الوصول الى ما رسب فيه البول فكما يحكم به هنا بواسطة مقدمة خارجية وهي عدم زوال
حكم النجاسة من دون مباشرة المطهر فليحكم به هنا ايض بواسطتها بل نقول ان مقتضى المغايرة المذكورة بناء على النصوص المتضمنة للصب
هو تطرق الاشكال الى الاكتفاء بالرش وان ساوى الصب في استيعاب الظاهر والباطن بتكرره واستدامته ونحو ذلك لان المفروض
ورود الامر بالصب في النصوص وعدم ظهور الحكمة في امر التطهير اذ لعل لاتصال بعض اجزاء الماء الذي يراد به التطهير ببعض في
حال استيلائه على النجاسة مدخلا فمع الشك يبقى استصحاب حكم النجاسة على حاله هذا ولكن السيد المرتضى رض في الناصريات مع
تصريحه بالصب حيث قال وعندنا ان بول الغلام الصغير لا يجب غسله عن الثوب بل يصب عليه الماء صبا قال في ذيل كلامه واما الذي
يدل على خفة بول الرضيع وجواز الاقتصار على صب الماء والنضح فهو اجماع الفرقة المحقة ثم ذكر الخبرين اللذين قدمنا حكايتهما
عنه فيستفاد من كلامه جواز الاكتفاء بالنضح بل دعوى الاجماع عليه والتحقيق انه ان اريد بترادف الثلثة ان الرش والنضح
موضوعان لما وضع له الصب حتى انه لو كفي الاناء المملو من الماء على شئ دفعة بحيث وقع الماء عليه يق انه رش عليه فهو غلط انما
الكلام في ان الرش الذي هو فيه او الجسم الذي صار جسما على وجه ينفصل بعض اجزاء الماء عن بعض فيحصل قطرات فتقع على
ما يحتمه من الجسم هل وضع الصب لما يعم مثل هذا او انه وضع لخصوص القاء الماء من علو على جسم بحيث دفعة او تدريجا من دون
تفرقة وصيرورته قطرات او وقوعه على وجه التقاطر شيئا الظاهر هو الثاني واما قوله نعم ياصبنا الماء صبا اشارة الى ماء المطر فقد
يقال انه مبني على ان ماء المطر يخرج من منافذ السحاب متداخلا على حد خروجه من بلبلة الابريق ونحوه ثم يتفرق من جهة بعد المسافة اذا
وصل قريبا الى الارض او مبني على المبالغة في الكثرة وح فنقول انه على ما استظهرناه يكون الصب مبينا لا مجملا فيجب حمل الاخبار المعتبرة
المتضمنة له على معناه الحقيقي وليس في الاخبار ما اشتمل على لفظ الرش نعم قد وقع فيها ما اشتمل على لفظ النضح كالخبرين المتقدم ذكرهما
لكن نقول اولا انهما لم يثبت صحة سندهما ولا جابر لهما لقيام الشهرة على عدم كفاية الرش وانما حكاها العلامة ره قولا فيجب العمل باخبار
الصب المعتبرة سند بعضها مع اعتضادها بالشهرة ونفي الخلاف والاجماع المنقول ظاهرا وثانيا انا لو اغمضنا عن ذلك فنظرا الى
ان السيد رض اعتمد عليهما وهو ممن لا يعمل الا بالقطعيات قلنا ان النضح كما يستعمل في معنى الرش كذلك يستعمل في معنى اخر ذكره في المصباح
المنير حيث قال نضحت الثوب نضحا من باب ضرب ونفع وهو الرش بالماء الى ان قال ونضحت الثوب نضحا من باب نفع وضرب اذا ابتله

الكرة

الكثر من النضح فهو ابلغ منه انتهى والظاهر ان السيد رحمه الله فهم من النضح في الخبر هذا المعنى حيث انه مع تصريحه في عبارته الاولى بالصب اريد به
في عبارته الثانية المشتملة على دعوى الاجماع بالنضح اشارة الى الاتحاد بل اشتمال النضح على فائدة اخرى لم يشتمل لفظ الصب
ومي نفوذ الماء فيه لعدم تحقق التعليل الا به هذا كله انما هو بناء على كون لفظ الصب مبينا واما ان قلنا بكونه مجملا فلا بد
انه من المجمل الذي له قدر متيقن وهو ما لم يكن على وجه الرش فيجب الاخذ بالمتيقن ويبقى اخبار النضح فيجاب عنها بعد صحة السند
او بان المراد به ما هو المراد بالصب على ما عرفت او بان النضح فيها مجمل مردد بين الرش والتبليل والاوسط هو الاظهر فتبين
بما ذكرنا كله ان الاقوى هو اعتبار الصب وعدم كفاية الرش حتى لو حصل فائدة الصب بتكراره واستدامته ونحو ذلك ولكن
صاحب الجواهر رحمه الله ادعى ان المتبادر من الامر بالصب في مقابل الغسل هو ارادة عدم وجوب العلاج والاحتياج الى الدلك والعصر
والتقليب وغيرها من الامر بالصب وان هذا يدفع احتمال توقف التطهير على خصوصية الصب ثم نفى البعد عن الاكتفاء
بالرش المساوي للصب في الاستيعاب للظاهر والباطن والغلبة والقاهرية ونحوها مما له مدخلية في التطهير ثم قال اللهم الا ان
يمنع تسميته مثله غسلا فانا وان اكتفينا بالصب في بول الصبي لكن لا بد من تحقق مسمى الغسل فلا يكفي مجرد استيعاب المطهر للمطهر
من دون جريان ونحوه مما هو معتبر عرفا في مفهوم الغسل في الوضوء والاغسال ونحوها الا استصحاب حكم النجاسة مع الامر
بغسل النجاسات في الروايات بل في خصوص بول الصبي نفسه كما في موثقة سماعة وغيرها فالجمع بينهما يقتضي وجوب الغسل
لكن بمجرد الصب لا الغسل المعتبر في ازالة النجاسات المحتاج الى العلاج والاحتياج الى ان في ازالة اعيانها بل هو كغسل الوضوء
والاغسال ونحوها مما لا يراد منه ازالة شيء بل قد يدعى لزوم ذلك للصب غالبا ثم قال ودعوى منافاة ذلك لاطلاق النصوص
والفتاوى الاكتفاء بالصب مقابل الغسل الصادق بدون ذلك وبدون انفصال الماء وعدمه بل وبدون الاستيعاب يدفعها
ما سمعته من ظهور كون المراد بذلك عدم العلاج والاحتياج المعتبرين في ازالة غيره من النجاسات لا ان المراد تحقق الصب والا
فقد ورد الاكتفاء بالصب ايضا في غسل الجسد معللا بانه ماء لا يحتاج الى الدلك ونحوه مع انه من الواضح اعتبار مسمى
الغسل فيه فما في جامع المقاصد وتبعه عليه غيره من عدم اعتبار الجريان على محل البول في محل المنع انتهى وفيه اولا ان الظاهر
من الامر بالصب المفهوم منه عرفا معناه الاصلي الموضوع له وليس هناك قرينة صارفة عنه معينة لما ادعى انه المتبادر من
ارادة مطلق عدم العلاج والاحتياج المتحقق في ضمن الرش ايضا الرافع لاحتمال مدخلية خصوص الصب وثانيا ان دعوى لزوم
تحقق مسمى الغسل بالصب على بول الرضيع ممنوعة بل نقول ان مقتضى النص والفتوى انه لو كان المتنجس ثوبا وقد جف فلم يبق فيه
الا اقل مسمى النداوة فان صب عليه الماء بمقدار ما سرى الى جميع محال النجاسة عن باطن الثوب ولم يجر على ظاهره ولم يكن الماء
المصبوب بمقدار يزيد على مقدار النجاسة لزم الحكم بحصول الطهارة في الثوب بذلك اذ قد عرفت ان المامور به انما هو الصب وقد
حصل فينقطع به استصحاب النجاسة واما ما ذكره من ورود الامر بغسل النجاسات فيتجه عليه وجهان الاول انه لا يقتضي لزوم
الغسل في هذا النجس ايضا بعد ورود الامر فيه بخصوص الصب فيكون بول الرضيع بخصوصه مستثنى من بين النجاسات بعد
وجوب الغسل وهذا الوجه الذي هو من احسن الوجوه الدائرة السائرة في العرف وعند العلماء يحصل الجمع بين الادلة فلا
حاجة الى حمل الصب مما يعتبر فيه الوقوع بحيث يكون من مصاديق الغسل لا يقال ان ما بنى عليه من قبيل التقييد ومقتضى ما ذكرت
هو التخصيص والاول اولى من الثاني لانا نقول ايضا في ما بنى عليه مقابلة الصب بالغسل في حسنة الحلبي بقوله يصب عليه الماء
فان كان قد اكل فاغسله غسلا الثاني ان الغسل الذي التزم بتحققه في الصب كثيرا ما يتحقق بالرش ايضا او فيه على وجه التعاقب
فاكثره حتى حصل اجتماع الماء والجريان من جزء الى جزء آخر فلم يزد على هذه الجملة ونقول انه قد التزم بتخصيص بول الرضيع من بين
النجاسات بعدم اعتبار الدلك وغيره من وجوه العلاج والاحتياج فيه فلا مانع من التزام التخصيص باعتبار الصب ايضا فيه وثالثا
ان مقصوده مما ذكره من انه قد ورد الاكتفاء بالصب ايضا في غسل الجسد من البول معللا بانه ماء لا يحتاج الى الدلك ونحوه مع انه من
الواضح اعتبار مسمى الغسل فيه هو تقريب كون المراد بالصب هاهنا ما يسمى غسلا وانت خبير بانه لا دلالة في ذلك على ما نحن فيه
لان التعليل المذكور هناك قرينة على ان المراد نفي ما يعتبر في سائر النجاسات من الدلك ونحوه في البول فلا يدل الصب المقرون بذلك
التعليل على استثناء البول الذي اصاب الجسد من اعتبار تحقق الغسل فيه مع كون الجسد مما يتحقق فيه الجريان المحصل للغسل بخلاف

كتاب الطهارة

بول الرضيع الذي اصاب الثوب ونحوه مما يرسب فيه فان الصب لا يستلزم الجريان فالوجه هو الاقتصار على مسمى الصب لكن بشرط
استيلائه على بول الرضيع على وجه يستولي الماء على سائر النجاسات غاية ما هناك انه لا يلزم الجريان ولا غيره من سائر النجاسات وذلك
لان غلبة المطهر على المطهر مما هو معتبر قطعا ولم يدل دليل على خروج بول الرضيع ولا غيره عن تحت هذه القاعدة الثاني
انه كما وقع التصريح في كلماتهم باشتراط استيعاب الماء لمحل البول كذلك قد وقع التصريح في كلام جماعة بعدم اعتبار الانفصال
قال في جامع المقاصد ولا يشترط جريه على المحل ولا انفصاله بطريق اولى بل في التذكرة ما نصه ويعتبر في الصب استيعاب الماء ما اصابه
البول لا الانفصال على ما قطع به الاصحاب ودل عليه اطلاق النص الا ان يتوقف زوال عين النجاسة مع احتمال الاكتفاء
به مطلقا لاطلاق النص الا ان يتوقف عليه زوال عين النجاسة انتهى وقال في كشف اللثام ثم الغسل ان تضمن العصر فمقابلته به في الاخبار
والفتاوى يفيد عدم اعتباره ولما لم يكن دليل على الانفصال لم يعتبر ايضا وان لم يتضمنه وكان حده الانفصال كما في نهاية
الاحكام كانت مقابلته به نصا في عدم وجوب الانفصال انتهى لكن صاحب الرياض ره احتمل وجوب الانفصال فانه بعد
قوله ويعتبر الاصحاب القطع بعدم اعتبار الانفصال لمقابلة الصب في النصوص بالغسل الدال على ذلك على كل من القول بتضمن
الغسل العصر والقول بعدم تضمنه له وان غايته وحده الانفصال كما عن الخلاف ونهاية الاحكام فالمقابلة صريحة في نفي الانفصال
على الثاني وظاهرة على الاول قال وربما يحتمل عليه يعني على الاول الذي هو عبارة عن القول بتضمن الغسل العصر وجوب
الانفصال بناء على نجاسة الغسالة والمقابلة غايتها على هذا القول الدلالة على عدم لزوم العصر وهو اعم من عدم لزوم الانفصال
فقد يراد بغير العصر من وجوه الانفصال وكيف كان فلا ريب في ان الانفصال احوط وان كان في تعينه نظر لاطلاق الامر
بالصب وللتصريح النبوي المتقدم بكفاية النضح والرش الذي قد لا يتحقق معه الانفصال والسند وان ضعف الا انه كما مر بالشهرة
بل وظاهر حكاية الاجماع المتقدمة منجبر انتهى واراد بالنبوي ما روي من طرق العامة من قوله ص بول الغلام ينضح وبول الجارية
يغسل والظاهر ان مراده ره بالشهرة المؤيدة انما هي شهرة عدم لزوم الانفصال فتكون مؤيدة لبعض ما يستفاد منه وهو
عدم اعتبار الانفصال والا فالقول بكفاية الرش ليس مشهورا اذ قد عرفت من العلامة ره انه جعله قولا ثم ان كلامه ره يشير
الى ان المراد بالنضح في النبوي انما هو الرش وقد قدمنا خلافه وقال صاحب الجواهر ره انه بعد انصراف المقابلة المذكورة
كالامر بالصب الى ما سمعت يعني ارادة عدم وجوب العلاج والاحتيال بالدلك والغمز والتقليب ونحوها قد يقوى باعتبار الانفصال
بناء على اعتباره في باب النجاسات لا لتوقف مسمى الغسل عليه بل لامكان فهم اعتباره في خصوص غسل النجاسات من جهة
احتمال ارادة انفصال النجاسة او حكمها بانفصال الماء بل لعل المراد من غسل النجاسات انما هو ازالة النجاسات بهذه
الكيفية كالاوساخ انتهى والتحقيق انه لا يعتبر الانفصال حتى لو قلنا بنجاسة الغسالة الا ان اطلاق الامر بالصب الوارد في خصوص
المورد يكون مخصصا لما دل على نجاسة الغسالة على حد تخصيص ما دل على طهارة ماء الاستنجاء له كما انه يكون حاكما على استصحاب
النجاسة فلا مجال للمثل لاحتمال المذكور الملحق بالموهومات التي لا عبرة بها وقد عرفت المنع مما ادعاه صاحب الجواهر ره من
ان الامر بالصب في مقابل الغسل يتبادر منه عدم وجوب العلاج والاحتيال بالدلك والغمز والتقليب وغيرها وانه يلزم من اجراء
حكم اثر مطلق النجاسات في هذا المورد لما عرفت من ان النصوص ومعقد الاجماع المنقول في المسئلة مسوقة لاستثناء المورد
عن حكم سائر النجاسات بمقتضى ظواهر ادلته فنرجع اولها انه استثني في ك والذخيرة من عدم اعتبار الانفصال ما اذا
توقف عليه اخراج عين النجاسة ثم احتملا عدم الاستثناء لاطلاق النص واعترضهما فيما حكي عن شرح المفاتيح للمحقق البهبهاني ره
بان الاطلاق لا يشمل مع العلم بالنجاسة ووجود عين النجس وبقائه في الثوب وعدم استهلاكه بمجرد الملاقاة للماء فان نجس
العين بمجرد اصابة الماء كيف يصير منقلبا ومع عدم الانقلاب كيف يصير طاهرا وتمسك له ايضا في الجواهر بظهور الادلة في طهر
مثل هذا البول فاستيعاب الماء محل البول وغلبته عليه واستهلاكه به وان لم ينفصل ولا استبعاد في ذلك شرعا الوجه الوجوه
فلا فرق في الاكتفاء بالصب على المتنجس به بين ما لا يعصر وبين ما يعصر وبين ما يرسب فيه الغسالة وما لا يرسب فيه كان او غيرها
ثانيها انه اعتبر جمع كاشف الغطاء فيه تعدد الصب كما يعتبر في غيره من ابوال ما لا يؤكل لحمه تعدد الغسل قال وحكمه صب الماء
مع رسوب ماء الغسالة وعدمه حتى يصل الى تمام محل الاصابة مع الغلبة على البول انتهى واورد عليه في الجواهر بامكان الفرق

بين بول الصبي وغيره باعتبار الفصل الموجب للتعدد في الثاني دون الاول ومستنده ما ذكره وسوطه هو الادلة والفتاوى في كون الصب
الوارد في مقام البيان عاريا عن التقييد بالمرتين ونحو ذلك كافيا في الطهارة لا ينافي مقتضى قوله في حسنة الحلبي يصب عليه الماء فان
كان قد اكل فاغسله غسلا هو ان امر الغسل موكول الى الخارج فهذا الامر انما ورد في بيان ان المأمور به عند الاكل هو الغسل
واما انه يعتبر فيه التعدد او يكفي الدفعة فهو مسكوت عنه فليس مسوقا الا لبيان ان الوظيفة هي الغسل فيكون على قياس الامر
بالصب فيؤول الى قضية مهملة موكول بيانها الى الخارج لانا نقول ان السؤال قد ورد في استعلام تمام المأمور به ولم يذكر الا الصب
والبيان في الخارج بان يكون الصب مما يعتبر فيه التعدد او لا يعتبر فاقتصاره عليه في جواب السؤال يقتضي كونه تمام الوظيفة المأمور
بها وهذا بخلاف الغسل الذي وقع التعرض لاعتبار التعدد فيه في كلماتهم فيصح احالته على ما علم من الخارج فاحتاج اليه
صاحب الجواهر ره هو الاقوى ثالثها انه قال في كشف الغطاء ما نصه ومع انفصال الغسالة يحكم بنجاستها ويكون انفصالها
كانفصال دم المذبح ومع عدم الانفصال تكون بحكم الرطوبة المتخلفة انتهى ومحصله انه بناء على القول بنجاسة الغسالة
يحكم بنجاسة المنفصل من ماء غسالته ولو بالعصر وان لم نقل باشتراطه والوجه في ذلك اطلاق دليل نجاسة الغسالة الشامل لما
وخالفه صاحب الجواهر ره فقوى طهارة غسالته حتى على القول بنجاسة مطلق الغسالة وصرح باستثنائها من ذلك كالمتخلف
بعد العصر واستند في ذلك الى ظاهر النصوص والفتاوى وفحوى عدم اشتراط الانفصال وايده بظهور خفة حكم هذه النجاسة
واستبعاد اختلاف حكم الماء الواحد بالنسبة الى طهارته ونجاسته بمعنى انه ان خرج كان نجسا والا كان طاهرا وما قواه هو الاقوى
والعمدة فيه هو الوجه الاول رابعها انه اعتبر في كشف الغطاء في جريان الاكتفاء بالصب في بول الرضيع سلامته عن الخليط من
نجاسة اخرى دم او غيره عند الخروج عن المجرى وعن اصابته بنجاسة مغايرة له في الخارج وعن اصابته بنجاسة مغايرة للمتنجس به فلو خرج
مع الخليط او اصابته قبل الاستقرار على المحل نجاسة خارجة او اصاب المحل المتنجس به نجاسة اخرى لم يجر الحكم واستشكل صاحب الجواهر ره
فيما لو اختلط معه ما لا يخرج المتنجس به عن صدق نجاسته ببول الصبي كالقليل جدا من بول البالغ مثلا خصوصا لو كان المباشر لبول الصبي
نجسا حكما لمنع تأثير المتنجس في المتنجس حكما مع عدم بقاء اسم المؤثر وانت خبير بانه لا ينطبق على القواعد الشرعية فهل ترى انه لو اصاب
ذلك القليل من بول البالغ شيئا من الماء لم ينجسه وانه لو كان نجسا حكما لم يحكم عليه بالغسل مرتين خامسها انه لو ارضع الغلام بلبن الجارية
او بالعكس لم يتغير حكم بول الغلام ولا حكم بول الجارية لصدق العنوان المحكوم عليه في الاخبار بالصب او الغسل ومع عدم تغير المحكوم
عليه لا يتغير الحكم لكن في المستند انه لو ارضع الغلام بلبن الجارية او بالعكس فمقتضى تعليل رواية السكوني تعلق حكم من له اللبن بالمرتضع
سيما اذا غلب ارضاعه من لبنه عليه من لبن نفسه ولا يبعد المصير اليه في الجارية المرتضعة من لبن الغلام اذ لا دليل على وجوب الغسل
في بول الجارية سوى عموم ما غسل البول الواجب تخصيصها بذلك الدال على كفاية الصب واما الروايات الاخر فهي عن افادة الوجوب
قاصرة واما الغلام المرتضع بلبن الجارية فلما لم يثبت من الرواية سوى ايجاب التعليل لجريان الغسل من لبن الجارية فلا يثبت وجوب الغسل
فيه فالحكم فيه باق على اصله انتهى وانت خبير بان الرواية غير نقية السند والعلة غير مفهومة والعنوان المحكوم عليه انما هو بول
الصبي والصبية ولا يتغير بارضاع لبن من خالفه المرتضع في الصنف فلا ينفي عنه البعد سادسها انه قال في الجواهر لا يبعد جريان حكم بول
الصبي على ما تنجس به من المايعات وغيرها كالماء ونحوه ويجزي الصب على المتنجس به بعد اخراج العين او استهلاكها بناء على الاكتفاء لعدم
زيادة الفرع من اصله وظهور انتقال حكم النجاسة الى المتنجس لا ازيد انتهى وليس ببعيد ولا ينافي هذا الحكم ما قدمناه من المناقشة في
العفو عن الدم المختلط بالماء نظرا الى ان العفو في الصلوة انما ثبت بالنسبة الى الدم دون المتنجس به لان ذلك حكم آخر مع تسليم
النجاسة في الدم وما تنجس به وعدم معلومية السر في العفو والكلام هنا في مرتبة النجاسة ومطهرها فالملازمة هنا لا مجال لانكارها
بخلافها في ذلك المقام سابعها انه قال في الناصريات عندنا ان بول الغلام الصغير لا يجب غسله من الثوب بل يصب عليه الماء
صبا فان كان قد اكل الطعام وجب غسله وجاز ان يغسل الثوب من بوله على كل حال انتهى وقال في المستند ان الثابت من ادلة الصب
هنا كفايته لا تعيينه لان غير الرضوي لا يشتمل على ما يفيد وجوبه وهو وان تضمن الامر لكن الشهرة على وجوبه غير ثابتة وعلى هذا فيكفي
الغسل الغير المتضمن للصب كالحاصل بوضع الثوب في الماء اذا كان في غير القليل لعموم كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر واما في القليل
فاشكال حيث ان الاخبار الدالة على الطهارة بالغسل به خصوصا او عموما من البول وقعت بلفظ الامر الدال على تعين الغسل المنتفي

هنا قطعا واما في غير البول وان كان مما يمكن اثبات كفاية الغسل به مط ولكن الاستدلال به يحتاج الى ضميمة عدم القول بالفصل
ويتحقق هنا غير معلوم انتهى وفيه عدم ثبوت التعيين عنده هو ان اخبار الصب مما عدا الرضوي تضمنت بالجملة الخبرية المستعملة في
الانشاء وهي عنده لا تفيد الوجوب والاولى ان يقال ان الجملة المذكورة وان كانت ظاهرة في الوجوب والرضوي وان تضمن الامر الا انّ
ما من شانه افادة الوجوب اذا وقع في مقام توهم الحظر افاد رفعه وفيما نحن فيه كذلك لانه لما كان المعهود في النجاسات شرعا هو الغسل
كان المقام مقام توهم عدم اجزاء غيره فلا جرم كان اللفظ الذي من شانه الدلالة على الطلب مفيدا لرفع الحظر هنا فلا يفيد تعين
الصب فان حصل الغسل على وجه مشروع كان اللازم كفايته بطريق اولى ضرورة كونه اقوى من الصب فعلى هذا يلزم بناء
على مذهب من لا يفرق بين الورودين ان يكفي غسله في الماء القليل ايض واما عندنا فاستصحاب النجاسة جار في صورة ايراده على
القليل واما في صورة ايراد القليل عليه فيتحقق الصب في ضمن الغسل مع زيادة ثامنها انه استشكل في الجواهر اولا في جريان حكم
بول الصبي على بول ولد الكافر ثم قوى جريانه عليه وعقبه بتشبيهه بنظائره ثم قال نعم قد يشكل فيه وفي ولد المسلم فيما لو كان يتغذى
بلبن كافرة بنحو تعليل خبر السكوني وعدم انصراف الاطلاق كالمتغذي بلبن الخنزير ومثله فلعل الاقوى فيه عدم الالحاق
اقتصارا على المتيقن انتهى وانت خبير بان سبب انصراف الاطلاق الى شيء من الافراد انما هو غلبة استعمال المطلق فيه على وجه الخصوصية
لا مجرد غلبة وجود صنف من الافراد وندرة وجود غيره ومعلوم ان الغلبة بتلك الكيفية لم تتحقق في غير المتغذي بلبن الكافرة
لعدم استعمال الصبي في العنوان المذكور كعدم استعماله في خصوص ولد غير الكافر فلا وجه لدعوى الانصراف في شيء منهما قطعا و
لو تنزلنا عن ذلك قلنا انه في صورة الشك في انصراف المطلق وعدمه لا بد من البناء على الاطلاق كما حققناه في الاصول
ومما بيناه ظهر ان التعليل بالاقتصار على المتيقن ليس في محله في المقام الذي هو من قبيل المطلق لان اصالة الاطلاق جارية
فيه والاخذ بالمتيقن انما يجري في الادلة التي من قبيل القضايا المهملة واما نحو خبر السكوني فلا يخفى ضعفه لان اصله الذي
هو التعليل المذكور وفيه مما لا يعقل حقيقته فما يتفرع عليه ضعيف الثالث انك قد عرفت ان المصنف علق الحكم في العبارة ببول
الرضيع وليس عبارات الفقهاء رض باسرها متطابقة فمنها ما هي مطابقة لها كعبارة العلامة ره في القواعد ومنها ما وقع التعبير
فيه ببول الصبي قبل ان ياكل الطعام كعبارة الشيخ ره في ف ويوافقها كلام المصنف ره في المعتبر فانه قال فيه بول الصبي لا يجب غسله ويكفي
صب الماء عليه مرة في الثوب وغيره ويعني به الذي لم ياكل الطعام انتهى ومثله ما حكي عن المنتهى من قوله ره فيه هذا التخفيف متعلق
بمن لم ياكل انتهى ومعلوم ان الرضيع بظاهره اعم من الصبي قبل ان ياكل الطعام ولهذا قال في ك والحكم وقع في الرواية معلقا على بول
المولود الذي لم ياكل لا على الرضيع انتهى ثم انه اختلف كلماتهم في تفسير الرضيع فقال ابن ادريس ره في اول باب تطهير الثياب من
النجاسات ما لفظه وبول الصبي الرضيع وحده من لم يبلغ سنتين يجزي اذا اصاب الثوب ويكفي ان يصب الماء عليه من غير عصر له
وقد طهر انتهى وقال في جامع المقاصد ويستثنى من ذلك يعني من وجوب العصر بول الرضيع الذي لم يغتذ بغير اللبن كثيرا بحيث
يزيد على اللبن او يساويه ولم يتجاوز سن الرضاع انتهى ومثله ما عن روض الجنان من ان المراد بالرضيع من لم يغتذ بغير اللبن
كثيرا بحيث يزيد على اللبن او يساويه ولم يتجاوز الحولين انتهى وسبقهما على ذلك في الذكرى في مبحث احكام البئر حيث قال المراد
بالرضيع من يغتذي باللبن في الحولين او يغلب عليه فلو غلب غيره فليس برضيع انتهى وقال في كشف اللثام والرضيع هو الذي لم يطعم كما
نص عليه الاخبار والاكثر في الحولين او بعدهما كما نص عليه في نهاية الاحكام والموجز الحاوي انتهى ولا يخفى ان العنوان الذي جعله
المصنف ره موضوعا على الرضيع لكونه اعم لا يفي باعطاء عنوان الموضوع الموجود في الاخبار فلا بد له من تقييده حتى يصلح مناطا
للحكم وقد اجاد كاشف اللثام حيث قال بعد العبارة المذكورة المتضمنة لتفسيره بمن لم يطعم في الحولين او بعدهما ما نصه والعبرة
باكله الغذاء عن شهوة وارادة كما في المعتبر والمنتهى لا الدواء او النادر والا تعلق الغسل باول الولادة لاستحباب تحنيكه بالتمر انتهى
ووافقه على ذلك جماعة منهم صاحب الجواهر ره فانه قال والمراد بالصبي من لم ياكل الطعام اكلا مستندا الى شهوته وارادته متغذيا
به كما هو المستفاد من حسنة الحلبي وخبر السكوني في المتقدمين فلا عبرة بالاكل نادرا او دواء ونحوهما والا لم يتحقق موضوع المسألة
لاستحباب تحنيك المولود بالتمر كما في المنتهى وغيره نعم لا فرق فيما ذكرنا بين الحولين وما زاد عليهما فمتى اكل الاكل المذكور قبلهما خرج
عن الحكم المزبور كما انه اذا لم ياكل كذلك بعدهما بقي على الحكم الاول للاطلاق المعتضد بل تعليل خبر السكوني انتهى والوجه في اعتبار استناد

الاكل الى شهوته وارادته مع انه قال في رواية الحلبي فان كان قد اكل فان ارجاع ضمير كان الى الصبي والاخبار عنه بانه قد اكل
اليه يقتضي كونه عن شهوة واختيار والوجه اعتبار التغذي مع كون استعمال الاكل متعارفا في ذلك نادرا او تجوزا في غيره واما التوهم
في التعميم بالنسبة الى الحولين وما بعدهما فقد صرح هو ره بانه لاطلاق الخبرين وهو واضح لكنه اردفه بتعليل خبر السكوني والبين
بواضح الا ان يقال ان اضافة اللبن الى الغلام صادقة بالنسبة الى اللبن الحاصل في الحولين وفيما بعدهما فيحصل فيهما الاطلاق واما ما
حكيناه عن ابن ادريس ره فقد ذكر هو ره مثله في مبحث منزوحات البئر انه قال هناك ما لفظه وبول الذكور على ثلثة اضرب بول رجل ذكر
بالغ وبول ذكر غير بالغ قد اكل الطعام واستغنى به عن اللبن والرضاع وبول رضيع لم يستغن بالطعام عن اللبن والرضاع فالاول ينزح
لبوله اربعون دلوا سواء كان مؤمنا او كافرا او مستضعفا والثاني ينزح لبوله سبع دلاء وقد روي ثلث دلاء الى ان قال والثالث ينزح
لبوله دلو واحد وهو بول الرضيع وحده من كان له من العمر دون الحولين سواء اكل في الحولين الطعام او لم ياكل لانه في الحولين رضيع
فغاية الرضاع الشرعي مدة الحولين سواء فطم فيهما او لم يفطم فاذا تجاوزهما خرج من هذا الحد سواء فطم او لم يفطم ودخل في القسم الثاني وانت
خبير بان النسبة بين الرضيع وبين من له من العمر دون الحولين عموم من وجه فلا وجه لتفسير احدهما بالاخر ولم يرد لفظ الرضيع في الاخبار
عدا ما عن الفقه الرضوي حتى يتكلف بان المراد به ما من شانه ان يرضع شرعا مع ان في العبرة بالاكل مطلقا قبل الحولين منافاة لاطلاق الخبر
ولذلك قال المصنف ره في المعتبر ولا يصح الحاق من تعلق الحكم بالحولين فانه مجازفة بل لو استقل بالغذاء قبل الحولين تعلق ببوله وجوب الغسل
انتهى ثم ان صاحب الجواهر ره حاول توجيه ما حكيناه اولا عن ابن ادريس تبعا للد ويمكن ان يريد بالرضيع الذي لم يبلغهما اي الحولين وان
كان يأكل فيه كلامه في باب البئر فلا ينافي المقترح الا فيمن لم يتغذ بالطعام بعدهما ولعل وجهه مع موافقته للاحتياط تحديد مدة الرضاع
بالحولين شرعا مع ندرته بقاءه ان يتغذى عرفا بل منع تسميته رضيعا فلابد من ان ياكل بعد الحولين بل لعل التحديد في الخبر منزل على ذلك كما
انه يرجع اليه ما في جامع المقاصد والروض وعن لك من ان المراد بالرضيع الذي لم يتغذ بغير اللبن بحيث يزيد على اللبن او يساويه ولم يتجاوز
سن الرضاع اي الحولين كما في صريح الثاني وسوله يخلو من وجه كما عرفت انتهى واذ قد عرفت ذلك فاعلم ان التحقيق في بيان الضابط هو ما افاده
كلام المصنف ره في المعتبر والعلامة ره في المنتهى ومن تبعهما من تحديده بالاغتذاء والاكل لا على سبيل الندرة لانه الاوفق باخبار المسئلة كما صرح
صاحب مع وغيره واما مساواة الاكل على اللبن او نقصه وانه كما عرفت نقله عن المحقق والشهيد الثانيين ره فاعتبارهما محل المنع لصدق الاكل
والتغذي وان نقص عن اللبن الرابع ان ظاهر كلام الاكثر اختصاص الحكم بالصبي واما بول الصبية فيجب فيه الغسل عندهم كالكبير وعن المعالم انه
نقل عنه عن ظاهر كلام ابن بابويه ره في رسالته عدم الفرق بين الصبي والصبية حيث فرض الحكم اولا في بول الصبي ثم قال والغلام والجارية
فيه سواء وفي نحو انه قال في النهاية وان كان بول الغلام الرضيع فصب عليه الماء صبا وان كان قد اكل الطعام غسل والغلام والجارية في هذا
سواء انتهى وجملة من الاخبار موافقة لهذه العبارة من جهة المتن بل ربما امكن دعوى ظهورها فيما ذكرناه وانها في شق التفصيل لكن قال المص
ره في المعتبر بعد الاشارة الى دلالة حسنة الحلبي على ما ذكره علي بن بابويه ره والاشبه اختصاص التخفيف ببول الصبي والرواية محمولة على التسوية
في التنجيس لا في حكم الازالة مصيرا الى ما افتى به اكثر الاصحاب انتهى وعن صاحب المعالم ره انه بعد ايراد حسنة الحلبي قال وهذه الرواية
نص في الحكم فليت اسنادها كان صحيحا ثم قال ولعل انضمام عدم ظهور المخالف فيها يجبر الوهن مضافا الى ان حسنها بواسطة ابراهيم بن هاشم
وبعض الاصحاب يرى الاعتماد على روايته بشهادة القرائن بحسنها الى ان قال بعد ذكر مذهب علي بن بابويه ره في المساواة بين الصبي و
الجارية ما لفظه ولا يخفى عليك ان عبارته المذكورة موجودة بمعناها واكثر الفاظها في الخبر الذي هو العمدة في مستند الحكم فكان الاولى
من التمسك به عدم الفرق ولكن حيث ان التعلق بها مراعى بضميمة ما يظهر من الوفاق على الحكم وهو مفقود في الصبية فلابد من الاقتصار
في الحكم على محل الوفاق وهو الانسب انتهى ويؤيده ان لا انكار رجوع التسوية الى شق التفصيل اجمالا واستعمال القدر المتيقن رجوعها
الى الاخير كما صرح جواهر في المخصص المتعقب بجمل متعددة فيخص الحكم بالاكتفاء بالصب بالعنوان الذي تعلق به الحكم ولا يسري الى غيره فيبقى
استصحاب النجاسة بعد الصب على بول الصبية محكما ومن هنا يعلم ان المرجوح هنا في حكم الصبية وكذا الخنثى المشكل وان قلنا بعدم خروجه
عن احدى الطبيعتين لان الشك في كونه ذكرا يورث الشك في زوال النجاسة بالصب فيجري استصحابها فافهم ولو علم موضع النجاسة غسل
لا ريب في وجوب غسل النجاسة مع العلم بموضعها من الثوب والبدن للغايات المذكورة وعن غيرها على ما فصل وهل يقوم الظن
مقام العلم في ذلك ام لا المنقول عن صاحب المعالم ره والموجود في الحدائق ان غير واحد الا احدها القول بعدم تاثير الظن وان استند الى

سبب معتبر في الجملة شرعا بل لا بد من القطع واليقين وهو المنقول عن ابن البراج عبد العزيز الطرابلسي ثانيها الاكتفاء بالظن وقيامه مقام
العلم مطلقا استند الى سبب شرعي كشهادة العدلين واخبار المالك ام لا وهو المنقول عن الشيخ ره ابي الصلاح تقي بن نجم الحلبي ثالثها انه
ان استند الى سبب شرعي من شهادة العدلين واخبار ذي اليد وان لم يكن عدلا قبل والا فلا وهو قول جماعة من الاصحاب منهم
العلامة ره في المنتهى وموضع من التذكرة قال فيها فيما حكي عن المنتهى لو اخبر عدل بنجاسة الماء لم يجب القبول اما لو شهد عدلان
فالاولى القبول وعن موضع اخر منه لو اخبر العدل بنجاسة انائه فالوجه القبول ولو اخبر الفاسق بنجاسة انائه فالاقرب القبول
ايضا وعن المعالم ان ما فصل في المنتهى هو المشهور بين المتأخرين رابعها انه ان استند الى سبب شرعي كقول العدل فهو كما
لو علم وان لم يستند الى سبب كما في ثياب المداومين على الخمر والقصابين والصبيان وطين الشوارع والمقابر المنبوشة لم يحكم
بالتنجيس سواء ذكرها التنجيس بالشيء ام لا كما صرح به بعضهم واستظهره بعض اخر نظرا الى اطلاقه وحكى هذا القول عن طوق وعن
في موضع من التذكرة خامسها ان قبول قول العدلين في الاخبار بالنجاسة معين بما اذا ذكر السبب وعن صاحب المعالم ره انه استحسنه
بعد نقله سادسها ان قبول قول ذي اليد المخبر بنجاسة مائه مثلا لو كان ولسد المريد وافقه في الاخبار غير مشروط بما اذا وقع اخباره
قبل استعمال غيره اياه فلو كان بعده لم يقبل بالنظر الى النجاسة المستعمل وعن صاحب المعالم انه صرح بهذا الاشتراط في التذكرة
واشار ره بذلك الى ما قال في الفرع الثامن من فروع الماء القليل في التذكرة من انه لو اخبر الفاسق بطهارة مائه قبل ولو اخبر
بنجاسته فان كان بعد الطهارة لم يلتفت وان كان قبلها فالاقرب القبول انتهى حجة القول الاول وجهان الاول ان الطهارة معلومة
بالاصل وشهادة الشاهدين لا تفيد الا الظن فلا يترك لاجله المعلوم الثاني الاخبار البالغة اقصى مراتب الاستفاضة بل المنتهية الى
حد التواتر فمنها صحيحة عبد الله بن سنان قال سأل ابي الصادق ع وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم
الخنزير فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال الصادق ع صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه
نجسه فلا بأس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه وفي الصحيح عن معوية بن عمار قال سألت الصادق ع عن الثياب السابرية يعملها المجوس وهم اخباث
وهم يشربون الخمر ونساؤهم على تلك الحال البسها ولا اغسلها واصلي فيها قال نعم قال معوية فقطعت قميصا وخطته وفتلت له ازارا
ورداء من السابري ثم بعثت بها اليه في يوم الجمعة حين ارتفع النهار فكانه عرف ما اريد فخرج فيها الى الجمعة وفي الصحيح عن ضريس الكناسي
قال سألت الباقر ع عن السمن والجبن نجده في ارض المشركين بالروم اناكله فقال اما ما علمت انه خلطه الحرام فلا تاكله واما ما لم تعلم
فكله حتى تعلم انه حرام بناء على ان المراد بالحرام هنا هو النجس كما هو الظاهر من تخصيص السؤال بارض المشركين وقد صرح في الحدائق بان
الحرام كثيرا ما يطلق على النجس وصحيحة الحلبي المروية في ق قال قلت للصادق ع الخفاف عندنا في السوق نشتريها فما ترى في الصلوة فيها فقال صل
فيها حتى تعلم انها ميتة بعينها وصحيحته الاخرى المروية في يب قال سألت الصادق ع عن الخفاف التي تباع في السوق فقال اشتر وصل فيها حتى تعلم
انها ميتة بعينه وصحيحة البزنطي قال سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبة فرو لا يدري اذكية هي ام غير ذكية ايصلي فيها فقال نعم
ليس عليكم المسألة ان ابا جعفر ع كان يقول ان الخوارج ضيقوا على انفسهم وان الدين اوسع من ذلك وفي الصحيح عن زرارة قال
قلت اصاب ثوبي دم رعاف او غيره الى ان قال قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت
فيه فرأيت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت ولم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي ان تنقض اليقين
بالشك ابدا قال في الحدائق وهذا الخبر وان كان مضمرا في التهذيب الا انه مروي عن ابي جعفر ع كما صرح به في العلل وهو صريح في
الدلالة على كلية الحكم المذكور وانه لا يخرج عن يقين الطهارة بالظن بل لا بد من اليقين الشرعي انتهى ومنها قول الصادق ع في موثقة عمار
كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر ومنها قول علي ع في خبر حفص بن غياث عن جعفر ع عن ابيه ع ما ابالي ابول اصابني ام ماء اذا لم اعلم
وما ذكرنا من الاخبار اكثر مما تعرضنا لنقله واجاب صاحب المعالم ره عن الحجة الاولى بان شهادة العدلين في معنى العلم شرعا وبان
معلومية الطهارة بالاصل ان اريد به تيقن عدم عروض منجس فهو ممنوع وان اريد حكم الشارع بالطهارة فقطعيتها استناد الى
الاصل فكذا شهادة الشاهدين انتهى واما الحجة الثانية فقد اشار صاحب المدارك ره الى توجيهها بقوله والظاهر ان من عبر بالقطع
واليقين كما تقدم نقله عن ابن البراج حمل العلم على ذلك كما هو اصطلاح اهل المعقول ولهذا نقل عنه الاحتجاج على ما ذهب اليه
بان الطهارة معلومة بالاصل وشهادة الشاهدين لا تفيد الا الظن فلا يترك لاجله المعلوم انتهى وذلك لانا ومن يكون اصطلاح

اهل المعقول الى انه لا يحمل عليه الخطابات الشرعية وانما يحمل على ما قام عليه التعارف في زمان المتكلم ولذلك خبير بان هذا على تقدير
صحته انما يجري فيما اشتمل على لفظ العلم كالموثقة وما بعدها الا انه قد ذكر في ذيلها فلا يتم في الاخبار المشتملة على اليقين والا
غلبة لفظ العلم مضافا الى ان اكثر استعمال العلم في العرف واللغة انما وقع في اليقين كما في قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وفي
قوله تعالى ما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وغير ذلك بل هو الموضوع له لاصالة ولو تنزلنا عن ذلك فلا اقل من ان يكون خصوص
كل من القطع والظن فردين من المعنى الحقيقي الذي هو مطلق الاعتقاد الراجح او احد معنيي المشترك اللفظي وعند عدم القرينة على
خصوص احدهما لابد من الحمل على اقرب المجازات عرفا وهو القطع لكثرة استعماله فيه وكونه هو القدر المتيقن في هذا المقام مضافا الى
كون الاخبار المتضمنة لليقين والاستبانة كاشفة عن كون المراد بالعلم مؤداهما فالوجه هو الاخذ بهذه الاخبار والاستناد
اليها والرجوع بعد ذلك الى العمومات الاخر فان دل نص معتبر على تنزيل شيء من اخبار العدلين او العدل الواحد او ذي اليد مثلا
منزلة اليقين بالنجاسة وجب العمل به في مورده حجة القول الثاني وجوه الاول اكثر الاحكام على الظنون ومرجع هذا الوجه الى
الاستقراء الثاني امتناع ترجيح المرجوح الثالث الاحتياط في بعض الصور الرابع الاخبار كصحيحة عبد الله بن سنان قال سأل ابي الصادق ع
عن الذي يعير ثوبه لمن يعلم انه يأكل الجري ويشرب الخمر فيرده عليه ايصلي فيه قبل ان يغسله قال لا يصلي فيه حتى يغسله وما عن مستطرفات السرائر عن
كتاب البزنطي قال وسألته عن رجل اشترى ثوبا من السوق للبس لا يدري لمن كان يصلح له الصلاة فيه قال ان اشتراه من مسلم فليصل فيه وان كان من نصراني
فلا يلبسه ولا يصل فيه حتى يغسله ومثلها رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن الرجل اشترى ثوبا من السوق للبس لا يدري لمن كان
يصلح الصلاة فيه قال ان اشتراه من مسلم فليصل فيه وان اشتراه من نصراني فلا يصلي فيه حتى يغسله ورواية محمد بن الحسين الاشعري قال كتب
بعض اصحابنا الى ابي جعفر الثاني ما تقول في الفرو يشترى من السوق فقال اذا كان مضمونا فلا بأس والمراد بدليل الرواية على ما صرح به بعض المحدثين
هو ان يضمن البايع ذكوته ويخبر بها عن علم ورواية عبد الرحمن بن الحجاج قال قلت للصادق ع اني ادخل سوق المسلمين اعني هذا الخلق الذين يدعون الاسلام
فاشتري منهم الفراء للتجارة فاقول لصاحبها اليس هي ذكية فيقول بلى فهل يصلح لي ان ابيعها على انها ذكية فقال لا ولكن لا بأس ان تبيعها
فتقول قد شرط لي الذي اشتريتها منه انها ذكية قال قلت وما افسد ذلك قال استحلال اهل العراق للميتة وزعموا ان دباغ جلود الميتة ذكوته ثم
لم يرضوا ان يكذبوا في ذلك الا على رسول الله ص ورواية ابي بصير قال سألت الصادق ع عن الفراء فقال كان علي بن الحسين ع رجلا صردا لا يدفئه
فراء الحجاز لان دباغها بالقرظ وكان يبعث الى العراق فيؤتى مما قبلكم بالفرو فيلبسه فاذا حضرت الصلاة القاه والقى القميص الذي يليه وكان
يسأل عن ذلك فيقول ان اهل العراق يستحلون لباس جلود الميتة ويزعمون ان دباغه ذكوته ولا يخفى عدم نهوض وجوه المذكورة بالدلالة
على المطلوب اما الاول فللمنع من ابتناء اكثر الاحكام على الظنون نعم اعتبر الشارع شيئا من الظنون الخاصة في مورد خاص كشهادة العدل
الواحد المنضم اليها اليمين في اثبات الحقوق المالية مثلا ولا يلزم من ذلك جواز التعدي من السبب الخاص الى غيره ولا من المورد الخاص الى
مورد آخر وقد حكي عن صاحب المعالم ره انه اجاب عنه بالمنع من العمل بمطلق الظن معللا بان ثبوته في مواضع مخصوصة لدليل خاص لا يقتضي
التعدية الا بالقياس انتهى واما الثاني فلان مثله لا يظهر منه اثر في الاحكام الشرعية التعبدية مع انه لا يلزم من عدم ايجاب الشارع
الاخذ بالظن في اثبات النجاسة ترجيح المرجوح بعد الالتفات الى كون احكامه مبنية على المصالح المعتبرة الكامنة واما الثالث فلانه انما
يستفاد منه حسن الاجتناب عن النجاسة المظنونة واين هذا من اعتبار الظن بالنجاسة الذي هو عبارة عن وجوب العمل به واما الرابع اعني
الاخبار فلكونه معارضا بما هو اقوى منه اعني الاخبار المتقدمة في الاحتجاج على القول الاول وذلك لكونها اكثر عددا واصح سندا
ومؤيدة بعمل الاكثر في بعض الصور وهو ما لو حصل الظن من سبب لم يثبت اعتباره شرعا في اثبات النجاسة وح فينبغي حمل هذه الاخبار
الدالة على الاجتناب على الاستحباب كما حكي عن الشيخ ره في ط انه مع عدم ذكره سوى رواية عبد الله بن سنان والحكاية فيها جميعا عن مسألة
ابيه ابا عبد الله ع ولا يجوز ان يتناقض بان يقول تارة صل فيه وتارة لا تصل فيه الا ان يكون قوله ع لا تصل فيه على وجه الكراهة
دون الحظر انتهى وقال في الحدائق كل من ذكر خبرا من هذه الاخبار فانما حمله على الاستحباب لاجماعهم على العمل بالاخبار الاولة التي
هي مستند القاعدة المتفق عليها بينهم قديما ولا بأس ويدل عليه رواية ابي علي البزاز عن ابيه قال سألت جعفر بن محمد ع عن الثوب
يعمله اهل الكتاب اصلي فيه قبل ان يغسله قال لا بأس وان يغسل احب الي وصحيحة الحلبي قال سألت الصادق ع عن الصلاة في ثوب المجوس قال
يرش بالماء والتقريب في الاول ظاهر واما الثانية فلما علم من الاخبار المتكاثرة كما سيأتي ان شاء الله تعالى ان الامر بالرش والنضح انما هو في مقام

كتاب الطهارة

زوال الطهارة في الاشياء الطاهرة كملاقاة الكلب ايبوسة ونحوه والا فاليقين بنجاسة عينية انما يوجب رفعها بالغسل كما لا يخفى انتهى
حجة القول الثالث المفصل بحجية قول العدلين وحجية قول المالك في الاخبار بالنجاسة وان لم يكن عدلا اما على دعواه الاولى ففي
وجهان احدهما ما في ذيل من الحديث الذي رواه الشيخان الكليني والطوسي في الكافي والتهذيب بسنديهما عن الصادق ع في الجبن كل
شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان عندك ان فيه ميتة ثم ان صاحب ق قال وروياه ايضا بسنديهما عنه ع كل شيء
هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة الى ان قال والاشياء كلها
على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة ثم قال والحكم في المسألتين من باب واحد بل الخبران وان كان موردهما الحل
والحرمة الا ان الظاهر في الخبر الاول انما نشأ من جهة النجاسة والخبران صريحان في الاكتفاء بالشاهدين في ثبوت كل من النجاسة
والحرمة وكانه الى التمسك بالخبرين يشير ما في جامع المقاصد تعليلا لضعف انكار ابن البراج لاعتبار شهادتهما بان الشرع لطرق
شرعا الا ان مجرى اليقين عند الشارع انتهى والا فقد عليه المنع بان اعتبار سبب الظن وتعمد في مورد لا يقتضي اعتباره في
مورد اخر فاعتبار شهادة العدلين في غير مقام الاخبار بالنجاسة لا يقتضي اعتبارها فيه لا يقال ان اعتبار ظن في مورد يقيمه
مقام القطع واعطائه معناه فيجري في سائر الموارد كالقطع لانا نقول لا مجال لهذه الدعوى لوضوح التخلف فانا نجد ان
الشارع اعتبر شيئا من اسباب الظن في مورد دون مورد اخر الا ترى ان خبر العدل معتبر في الاحكام غير معتبر في مورد الشهادة و
ان العدل الواحد مع اليمين معتبر في الحقوق المالية وغيرها الى غير ذلك مما لا يخفى بعد التتبع والاستقراء وثانيهما ما في المعتبر بعد
استظهاره قبول قول العدلين من التعليل بثبوت الاحكام بشهادتهما عند الشارع كما لو اشتراه وادعى المشتري نجاسته قبل العقد
فلو شهد الشاهدان لساغ الرد وهو مبني على ثبوت العيب قال في ق ومما يؤيد الاكتفاء بشهادة العدلين في الحكم بالنجاسة
ان الظاهر انه لا خلاف ولا اشكال في انه لو كان الماء مبيعا فادعى المشتري فيه العيب بكونه نجسا واقام شاهدين عدلين بذلك فانه
يتسلط الفسخ وما ذاك الا لثبوت النجاسة والحكم كما تقدم ذكره في عبارتي المحقق ره والعلامة ره ثم ان صاحب ق حكى عن بعض
فضلاء متأخري المتأخرين انه يمكن المناقشة في ذلك بان اعتبار شهادتهما في نظر الشارع بحيث يشمل ما نحن فيه ممنوع وقبول
شهادتهما في الصورة المفروضة لا يدل على ازيد من ثبوت جواز الرد واخذ الارش عليه ولعل ان يكون حكمه حكم الغبن في سائر الاحكام
فلا بد له من دليل انتهى ورده بانه مما لا ينبغي ان يصغى اليه كيف واستحقاق جواز الرد واخذ الارش انما هو فرع ثبوت النجا[سة]
وحكم الشارع بها لتحقق العيب الذي هو سبب لذلك ومتى ثبت النجاسة ترتب عليها احكامها التي من جملتها العيب الموجب للرد
او الارش انتهى واما على دعواه الثانية اعني قبول قول المالك فهو امور الاول ما تمسك به بعض الاواخر من السيرة المستمرة القطعية و
يؤيدها دعوى ان ظاهر الاصحاب الاتفاق على قبول قول المالك في طهارة ثوبه وبدنه ودعوى نجاستهما كما في ق وقد تقدم في ذيل
القول الثالث ان صاحب المعالم قال ان ما فصل في المنتهى هو المشهور بين المتأخرين لكن لا يخفى ان تعبيره في المالك الفاسق بقوله
الاقرب القبول بعد قوله في المالك العادل ان الوجه القبول يشعر بنوع خلاف الا ان يقال ان مراده اقربية الاحتمالين الثاني ما
رواه في التهذيب عن اسمعيل بن عيسى قال سألت ابا الحسن ع عن جلود الفراء يشتريها الرجل من سوق الجبل يسأل عن ذكاتها اذا
كان البايع غير عارف قال عليكم ان تسألوا عنه اذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك واذا رأيتم يصلون فيه فلا تسألوا عنه وجه
الدلالة كما عن المحقق الخوانساري ره في شرح الدروس ان ظاهره ان قول المشركين يقبل في امورهم انها زكية والا فلا فائدة في السؤال
عنهم واذا قبل قول المشركين فقول المسلمين بطريق اولى لكنه عقب ذلك بقوله لكن سند الرواية غير نقي مع ان في الظهور المذكور
تأملا انتهى بل ظاهر صدر كلامه ان المستدل بها غيره لانه قال واما قبول قول المالك عدلا كان او فاسقا فلم نظفر له على حجة وقد
يؤيد بما رواه في التهذيب عن اسمعيل آه وربما انسب تفسير الحديث بالوجه المذكور الى المحدث الكاشاني نظرا الى انه قال في الوافي
بعد نقله وانما يجب السؤال اذا كان البايع مشركا لغلبة الظن ح بانه غير زكي الا ان يخبر هو بانه من ذبيحة المسلمين فيصير مشكوكا فيه
فيجوز لبسه حتى يعلم كونه ميتة انتهى وكيف كان فقد اورد في ق على تفسير المحقق المذكور ره اولا بانه على هذا التفسير لا مناسبة
في ارتباط الجواب بالسؤال اذ السائل انما سأل عن الشراء من المسلم فكيف يجاب على تعليق الاشتراء من المشرك وثانيا انه لا معنى
لقوله في آخر الخبر واذا رأيتم يصلون فيه فلا تسألوا عنه ثم قال فالظاهر في معنى الخبر المذكور هو انه لما سأل السائل عن حكم الشراء من

السوق المذكور اذا كان البايع مسلما او انه هل يسئل عن ذكوته ام لا اجاب بالتفصيل بانه ان كان في تلك السوق من يبيع من المشركين فعليهم السؤال عن ذلك المسلم اذ لعله اخذه من المشركين واذا رايتم المسلم يصلي فيه فلا تسألوا عنه لان صلوته فيه دليل على طهارته عنده ويفهم من الخبر بمفهوم الشرط انه مع عدم من يبيع من المشركين فليس عليهم السؤال اصلا وانت خبير بسقوط ما اورده على المحقق المذكور ره من الوجهين لانهما انما يتجهان اذا كان مراده ان الجواب مقصور على قوله ع عليكم ان تسئلوا اذا رايتم المشركين يبيعون ذلك ولم يظهر من كلامه فيجوز ان يكون مقصوده ره ان الجواب ناظر الى التفصيل لكن بوجه لطيف وهو انه لما سئل السائل عن بيع المسلم الغير العارف وكان هو المتعارف من اطلاق غير العارف على قسم من المسلم في الاخبار فلا يطلق على غير المسلم اجاب ع بان كونه غير عارف لا مدخل له بل المدار على مطلق الاسلام والكفر فان كان البايع كافرا فاسئلوا وان كان ممن يصلي فيه فليس عليكم السؤال فالفقرة الاخيرة في قوة بيان امارتين احديها الصلوة التي هي امارة على مطلق اسلام البايع المجامع للمعرفة ولغيرها والاخرى ايقاعها في الجلد الذي يبيعه بان تصرفه فيه على ذلك الوجه امارة كونه يحل التصرف فيه ويجوز استعماله لكونه مذكى وليس الاستدلال في نظر المحقق المذكور ره مبنيا على كون الجواب منحصرا في الفقرة الاولى وانما هو مبني على ان المسؤل هو البايع فان ثبت تم الاستدلال والا فلا وعدم تعرضه للفقرة الاولى انما هو من جهة عدم افادتها الصدور الخبار مخالف للاصل وانما افادت العبرة بفعل مقتض لحكم موافق للاصل وهو الصلوة المقتضية لطهارة ما وقعت فيه ثم انا نقول بعد ذلك ان ما ذكره صاحب الحدائق ره من التفسير متضح وهذا من هذا البيان فانه مما اتيا عليه لفظ الحديث ولا يوافقه فتوى الاصحاب ولكن مع ذلك كله لا دلالة للحديث على وجوب قبول قول المالك لان احتمال كون المسؤل انما هو غير المالك فيكون كناية عن الفحص مساو لاحتمال كونه هو المالك بل ربما امكن دعوى كون الاحتمال الاول اظهر خصوصا بملاحظة ان منطوق الكلام الذي هو قبول قول المشرك في التذكية مما لا اظن وجود مفت به فكيف يعتبر فحواه الذي هو قبول قول المسلم في الاخبار بالنجاسة ومعلوم ان الفرع لا يعتبر مع عدم اعتبار الاصل الثالث الاخبار الدالة على المنع عن السؤال من المالك بتقريب ان قوله لو لم يكن معتبرا لم يكن للمنع من السؤال وجه لكون وجوده مع كعدمه فمنها اطلاق صحيحة البزنطي قال سئلته عن الرجل ياتي السوق فيشتري جبة فراء لا يدري اذكية هي ام غير ذكية ايصلي فيها قال نعم ليس عليكم المسئلة ان ابا جعفر ع كان يقول ان الخوارج ضيقوا على انفسهم بجهالتهم وان الدين اوسع من ذلك قال في الحدائق ان الظاهر من الصحيحة المذكورة حيث تضمنت نفي المسئلة المذكورة الرد على الخوارج ونسبتهم الى التضييق الدين بالمسئلة او ما هو نحوها انه مع السؤال يقبل قول المسؤل والا لما حصل الضيق في الدين بالسؤال كما لا يخفى انا الظاهر ان المراد بالخبر ان جميع الاشياء بمقتضى سعة الدين المحمدي ص على ظاهر الحلية والطهارة والسؤال والفحص عن كل فرد فرد منها حلال او حرام او طاهر او نجس تضييق لها ودفع لسهولتها التي من الشارع بها على عباده ومعلوم ان حصول الضيق انما يتم بقبول قول المالك بالنجاسة والحرمة انتهى وانت خبير بانه لا اطلاق فيه يمكن التمسك به في شيء من موارده التي منها سؤال المالك لان قوله ع ليس عليكم المسئلة انما سيق لبيان مجرد ان الوظيفة ليست الفحص والسؤال اما الاطلاق في مضان الفحص والسؤال فليس الكلام ناظرا اليه وكان الخطاب قد يكون ناظرا الى مجرد التشريع ويعبر عنه بانه مسوق لبيان الحكم كذلك قد يكون ناظرا الى مجرد نفي التشريع فلا ينافي ما من الخبر ان كل من يمكن توجيه السؤال اليه يكون قوله حجة لعدم كون الكلام ناظرا الى بيان من يوجه اليه المسئلة فتدبر ومنها ما في نوع من بعض الاخبار الواردة في الجبن حيث انه ع اعطى الخادم درهما وامره ان يبتاع به من مسلم جبنا ونهاه عن السؤال وعلل في الجواهر انجاه الاستدلال به بتعليق الحكم به بانه لولا اخبار ذي اليد المعول لم يكن وجه للنهي عنه انتهى وفي نوع بعد ذكر هذه الاخبار التي اوردناها على الترتيب ما نصه وحينئذ ففي هذه الاخبار دلالة على قبول قول المالك عدلا كان او غيره والانصاف ان ظاهر مساق الخبر الاخير هو كون المسؤل هو ذلك البايع المسلم فلا باس بالاستدلال به من هذه الجهة الا انه يمكن الاشكال فيه من جهة اخرى وهي ان النهي عن السؤال لا ينحصر نكتته في وجوب القبول على تقدير البيان فقد تكون النكتة هو الحذر عن حصول النفرة وتطرق الوسواس الرابع ما عن الحميري في قرب الاسناد عن عبد الله بن بكير قال سئلت الصادق ع عن رجل اعار رجلا ثوبا فصلى فيه وهو لا يصلي فيه قال لا يعلمه ذلك قلت فان اعلمه قال يعيد قال في نوع وهي كالصريحة في قبول قول المالك في طهارة ثوبه ونجاسته لحكمه ع باعادة الصلوة على المستعير لو صلى بعد الاعلام انتهى وفي الجواهر انه قد يشعر بوجوب القبول النهي عن الاعلام في خبر عبد الله بن بكير وامره بالاعادة في ذيله كالصريح في ذلك لكنه مبني على وجوب

اعادة

اعادة الجاهل وقضائه ومن هنا كان الاستدلال به عليه لا يخلو من نظر انتهى ولا يخفى ان كون المالك لا يصلي فيه لا يدل على النجاسة
لانه قد يكون من جهة كونه مما لا يؤكل لحمه او كونه مما اتصل به فضلات ما لا يؤكل لحمه او كونه مغصوبا او فيه شبهة الغصب فتسليم صاحب
الحدائق والجواهر دلالته على النجاسة لا نعرف له وجها الا ان يقال انه حيث لم يستفصل عن سبب عدم الصلاة فيه عم
النجاسة ايضا الخامس طائفة من الاخبار واردة في اخبار المالك بذهاب ثلثي العصير بعد الغليان وهي موثقة معوية بن
عمار قال سألت الصادق عليه السلام عن الرجل من اهل المعرفة بالحق يأتيني بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث وانا اعلم انه يشربه على النصف
افاشربه بقوله وهو يشربه على النصف فقال لا تشربه قلت فرجل من غير اهل المعرفة ممن لا نعرفه يشربه على الثلث ولا يستحله
على النصف يخبرنا ان عنده بختجا وقد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه فاشرب منه قال نعم ورواية علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن الرجل
يصلي الى القبلة لا يوثق به اتاني بشراب زعم انه على الثلث ايحل شربه قال لا يصدق الا ان يكون مسلما عارفا وموثقة عمار بن موسى
عن الصادق عليه السلام انه سئل عن الرجل يأتي بالشراب فيقول هذا مطبوخ على الثلث فقال ان كان مسلما ورعا مأمونا فلا بأس ان تشرب
قال في الذخيرة وقد دلت هذه الاخبار على قبول قول المالك في مقام الريبة وحصول الظن بكذبه وهو امر خارج عن موضع البحث
انتهى واقول الظاهر ان المراد بالمأمون هو من لا ريبة فيه وعلى هذا فما ذكره مستقيم في الجملة لكن يبقى اشكال وهو ان مقتضى كلامه
هو ان الريبة مانعة من قبول قوله والا فكونه مالكا مقتض وهو موجود وهذا يتم في الرواية الاولى بخلاف الروايتين الاخيرتين
لحصر التصديق في اوليهما في المسلم العارف لتعليق نفي البأس عن الشرب في الثانية على كون المخبر مسلما ورعا مأمونا بدلالة الجملة
الشرطية المفيدة لانتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط ومع تعارضهما للاولى في غير العارف المأمون والترجيح لهما لكون احديهما موثقة
مساوية للاولى وكون الاخيرة مؤيدة الا ان يرجح الاولى بالسيرة وظاهر الاتفاق المنقول ونحو ذلك السادس ما تمسك به في كشف
اللثام عند قول العلامة ره ولو اخبر الفاسق بنجاسة مائه او طهارته بعد النجاسة قبل من انهما مما لا يعلم غالبا الا من قبله مع اصل
صدق المسلم السابع ما في كشف اللثام من الحكم بنجاسته نفسه وطهارته اذا اخبر فكذا فيما بيده ويتجه عليه انه من باب القياس
الا ان يدعى القطع بتنقيح المناط وقرره في الجواهر بوجه انح حيث قال في عداد تعليلات الحكم ما نصه ولفحوى قبول قوله في التطهير
بل غسله وقوله في التحيض بالنسبة الى بدنه فان الظاهر معروفية تسليم القبول فيه كما يومي اليه الاستدلال به في كشف اللثام على
ما نحن فيه واحتمال انه من افراد اخبار ذي اليد بما في يده من الاناء ونحوه فيجري فيه ما يجري فيه ضعيف انتهى ولم افهم وجه
التعبير بالفحوى فان اراد بها الاولوية القطعية فهي ممنوعة وان اراد بها كون قبول قول ذي اليد في غير بدنه من قبيل المفهوم مما دل
على قبول قوله في بدنه فهو ايضا ممنوع لان المفاهيم انما تعتبر اذا نشأت من الالفاظ فاعتبارها انما هو من باب دخولها في الدلالة
اللفظية بل لا يسمون غير المستفاد من الالفاظ مفهوما وليس فيما نحن فيه لفظ وغاية ما هنالك ان يقوم على الاصل اجماع ولم يحصل
فيه الاجماع في التابع الذي يراد الحاقه به الثامن ما تمسك به في الجواهر من استقراء موارد قبول اخبار ذي اليد بما هو اعظم
من ذلك من الحل والحرمة وغيرهما التاسع ما في كشف اللثام من التمسك بالحرج حيث قال وللزوم الحرج الظاهر ان لم يقبل
قوله في طهارة ما بيده كالثوب ونحوه وطهارته نفسه انتهى وليس هذا من باب القياس بل هو من باب التشبيه للتقريب كما هو ظاهر
حجة القول الرابع امور احدها ما حكي عن العلامة ره في نهاية الاحكام من ان الشهادة في الامور المتعلقة بالعبادة كالرواية
والواحد فيها مقبول ولا يخفى ضعفه ثانيها ما تمسك به في الذخيرة بعد توهين الوجه الاول حيث قال والاولى الاستدلال عليه بمفهوم
قوله تعالى ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا لكنه فيها بعد ذلك قال ان اثبات عموم مفهومه لا يخلو من اشكال مع معارضته بالايات
الدالة على النهي على اتباع الظن وبقول الصادق عليه السلام في موثقة عمار الساباطي كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وفي صحيحة زرارة الطويلة فان
ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرأيت فيه قال تغسله ولا تعيد [illegible] قلت ولم ذلك قال
لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك واقول الاستدلال بالاية عندنا ساقط
اذ لا مفهوم له كما قد بيناه في الاصول لكن على تقدير ثبوت المفهوم لا تعارضه الايات الناهية عن اتباع الظن لكونه مخصصا لها
ثالثها ما تمسك به في الحدائق من الاخبار فمنها ما رواه الشيخ ره عن اسحق بن عمار قال سألته عن رجل كانت له عندي دنانير وكان مريضا
فقال ان حدث بي حدث فاعط فلانا عشرين دينارا واعط اخي بقية الدنانير فمات ولم اشهد موته فاتاني رجل مسلم صادق فقال لي

فلا اعرف ان اقول لك انظر الى الدنانير التي امرتك ان تدفعها الى اخي فتصدق منها بعشرة دنانير واقسمها بين المسلمين ولم يعلم اخوه ان
عنده شيئا فقال تصدق بعشرة دنانير كما قال ثم قال في الحدائق وغيره دلالته على ثبوت الوصية بقول الثقة وما رواه في يب والصدوق
ره عن ابن ابي عمير عن هشام بن سالم عن الصادق ع في حديث قال فيه ان الوكيل اذا وكل ثم قام عن المجلس فامره ماض ابدا والوكالة
ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة يبلغه او يشافهه بالعزل عن الوكالة قال والاصحاب قد صرحوا في هذه المسئلة بانه لا ينعزل
الوكيل الا مع العلم ومنه يعلم ان نظم اخبار الثقة في سلك المشافهة الموجبة للعلم ظاهر في انه مثله في افادة العلم المشترط في المسئلة
ونحو ذلك من الاخبار الدالة على جواز وطي الامة بغير استبراء اذا كان البايع عدلا قد اخبر بالاستبراء والاخبار الدالة على الاعتماد
في دخول الوقت المشروط فيه العلم على اذان الثقة الى غير ذلك من المواضع التي يقف عليها المتتبع انتهى وفي الجواهر بعد الاشارة الى
ما ذكره في الحدائق ما لفظه بل في ثبوت الاحكام الشرعية به اكبر شاهد على ذلك بل يمكن بالتامل في الاخبار كخبر المعتق المتقدم في غسل
الجنابة وخبر النهي عن اعلام المصلي بكون الدم في ثوبه المتقدم في النجاسات وغيرها استفادة تنزيل خبر العدل منزلة اليقين والاكتفاء
به على وجه الضابط والقاعدة في كل موضوع لم يثبت كونه من الشهادة المعتبر فيها التعدد بل لعل ثبوت اصل النجاسة به دون التنجيس
مع انه ليس من الشهادة منافيان اذ مواضيع فيه قاطع لقاعدة اليقين ولاعتبار العلم وغيرهما ومنه يعلم حينئذ تنزيلهم له منزلتهما في المقامين
ودعوى تسليمه في اصل النجاسة دون التنجيس تحكم من غير حاكم فلا جهة للقول بكون التعارض بين ما دل على اعتبار العلم في النجاسة
وبين ما دل على حجية خبر العدل من وجه ولا مرجح فيبقى على اصل الطهارة اذ قد عرفت تحكيمه في اصل النجاسة القاضي بتنزيله منزلة
العلم واليقين في التنجيس ايضا لاتحاد مدركهما انتهى وانت خبير بان اللازم انما هو العمل بالاخبار المذكورة في مواردها والتعدي
عنها الى غيرها محتاج الى دليل واستفادة كونها مسوقة لاعطاء القاعدة مفتقرة الى قرينة صارفة عن الاصل معينة لما يدعى
مما خلا الفقه والانس فليح خصوصا مع قيام الشهرة على خلافه وعدم مساعدة افهام العلماء ع على ذلك حجة القول الخامس اما على
حجية قول العدلين فهي ما تقدم في طي الاستدلال على القول الثالث واما على تعقيب الحجية واشتراطها بان يذكرا السبب بخلاف
ما لو لم يذكرا فهي ان العلماء مختلفون في المقتضي للتنجيس الا ان يعلم الوفاق فيكتفى بالاطلاق قلت ما ذكره من الوجه نكتة لطيفة
لكنها مبنية عن عدم تفطن القائل لما هو المقصد في محل النزاع وذلك لان الكلام انما هو في كفاية غير العلم من اقسام الظنون
واسبابها فالبحث ناظر الى ان غير العلم من حيث كونه خارجا عن العلم يصلح الكشف عن النجاسة فالنزاع راجع الى الكاشف واين
هذا من الخلاف في المكشوف عنه فهو مقصد مغاير لما عليه الكلام هنا فلا تركن حجة القول السادس اما على قبول ذي اليد فهي ما تقدم
في طي الاستدلال على القول الثالث واما على اشتراطه بما اذا وقع منه قبل استعمال غيره اياه والا لو كان بعده لم يقبل بالنظر الى نجاسة
المستعمل فهي ان ذلك في الحقيقة اخبار بنجاسة الغير فلا يكفي الواحد ان كان عدلا وان الماء يخرج بالاستعمال عن ملكه فهو في معنى الاتلاف
او بغيره وكلام هذا القائل كالصريح في كون اخبار المخبر اخبارا عن نجاسة سابقة على استعمال المستعمل كما لا يخفى على من تدبر في التعليل
وفي الجواهر ان الاقوى القبول حال بقاء العين في يده لا اذا خرجت من يده اقتصارا فيما خالف الاصل على محل اليقين انتهى وينبغي
ان يكون مراده ره ايضا ذلك وان كان كلامه في صدره الاطلاق شاملا لما اذا اباحه من غيره ثم اخبر بنجسه بعد انتقاله الى املاك ذلك الغير
لان الظاهر ان مثل ذلك لم يقل احد بقبول قول المالك السابق فيه وكيف كان فما استند اليه صاحب الجواهر ره وجيه لا غبار عليه
تنبيهات الاول ان الظاهر بل المعلوم من كل من ارباب الاقوال عدم الفرق بين الاخبار بالنجاسة وبين الاخبار بالطهارة اعني التطهير لكن
في كشف اللثام انه قطع في التذكرة ونهاية الاحكام بالقبول في الطهارة واستقرب في النجاسة في التذكرة واستشكل فيها في النهاية
وكذا فرق في المنتهى فاستقرب في النجاسة وجعل الوجه في الطهارة فان اراد الطهارة الاصلية صح لانه لا مدخل فيها للاخبار وان
اراد الطارية بعد النجاسة المعلومة فلا يظهر الفرق بينهما انتهى وفي بعض النسخ في ذيل الكلام فلعل الفارق الحرج انتهى ولم نفهم له
محصلا لاشتراكهما في انتفاء الحرج عن عدم القبول الثاني انه زعم صاحب ق ان النجاسة ليست معنى واقعيا هو عبارة عن ملاقاة
الجسم لشيء من البول والغائط وغيرهما مما هو نجس العين بل هو عبارة عن العلم بالملاقاة او قيام شهادة العدلين بها مثلا و
يقابلها الطهارة فهي عبارة عن عدم العلم بالملاقاة وعدم قيام شهادة العدلين ونحوها ثم انه ره حمل هذا المقال على عدم
كفاية الظن بالنجاسة في ثبوتها قال ره والتحقيق عندك في هذا المقام بما لا يحوم حوله نقض ولا ابرام هو ان كلا من الطهارة والنجا

كتاب الطهارة

٨٠

والحل والحرمة ليست امورا عقلية بل هي امور شرعية مبنية على التوقيف من صاحب الشرع ولها اسباب معينة معلومة منه تدل
مدارها او العلم او الظن حصول الطهارة والحلية عبارة عن عدم علم المكلف بالتنجيس والتحريم لا عبارة عن عدم ملاقاة النجاسة او
حصول السبب المحرم واقعا وحصول النجاسة عبارة عن مجرد الملاقاة لعين احد النجاسات في الواقع ونفس الامر خاصة ولذا
كان هو المشهور حتى انه نجس بالنسبة الى غير العالم بالملاقاة ان هذا نجس في الواقع وطاهر بحسب الظاهر بل هو نجس بالنسبة الى
العالم بالملاقاة او احد الاسباب المتقدمة وطاهر بالنسبة الى غير العالم والشارع لم يجعل شيئا من الاحكام الشرعية منوطا
بالواقع ونفس الامر ح فلا يقال ان اخبار المالك وشهادة العدلين انما يفيد ان الظن بالنجاسة لاحتمال ان لا يكون
كذلك في الواقع كيف وهما من جملة الاسباب التي رتب الشارع الحكم بالنجاسة عليها وبالجملة فحيث حكم الشارع بقبول قول
العدلين واخبار المالك في ذلك فقد حكم بثبوت الاحكام بها فيصير معلوما من الشارع ولا معنى للنجس شرعا
كما عرفت الا ذلك وان فرض عدم ملاقاة النجاسات في الواقع الا ترى انه وردت الاخبار وعليه اتفاق كلمة الاصحاب
ان الاشياء كلها على يقين الطهارة ويقين الحلية حتى يعلم النجس والحرام بعينه مع ان هذا اليقين كما عرفت ليس الا عبارة
عن عدم العلم بالنجاسة وعدم العلم لا يدل على العدم فيجوز ان تكون تلك الاشياء كلا او بعضا نجسا بحسب الواقع ونفس
الامر على النجاسة والحرمة لو كان كل من النجاسة والحرمة من الامور النفس الامرية الواقعية بدون علم المالك بذلك وكذا القول
في حكم الشارع بقبول قول المالك في طهارة ثوبه وانائه وطهارة ما في اسواق المسلمين وحليته لعين ما ذكرناه وبالجملة فالعلم
واليقين المتعلق بهذه الاحكام ليس عبارة عما توهموه من الاناطة بالواقع ونفس الامر فان لم يظهر للمكلف وان تيقن
النجاسة عند المكلف ليس الا عبارة عما وجد فيه النجاسة حتى انه يصير ما عدا هذا الفرد مما اخبر به المالك او شهد العدلان
مظنون النجاسة اذ لو كان كذلك للزم مثله في جانب الطهارة اذ الجميع من باب واحد فانها احكام متلقاة من الشارع فيختص
الحكم بالطهارة يقينا ح بما باشر المكلف تطهيره ولم يغب عنه بعد ذلك والا لكان مظنون الطهارة او مرجوحها مع ان
المعلوم من الشرع كما عرفت خلافه فانه قد حكم بان الاشياء كلها على يقين الطهارة حتى يعلم المزيل عنها ويؤكد ما صرنا اليه في
هذا المقام وان غفل عنه جملة من علمائنا الاعلام ما نقله في المعالم عن المرتضى رض وارتضاه جملة ممن تأخر عنه من ان وجوب
الحكم على القاضي بعد شهادة العدلين ليس من حيث انها توجب حصول الظن بل من حيث ان الشارع جعلها سببا لوجوب الحكم على
القاضي انتهى ومثله يأتي فيما ذكرنا من الاسباب كما لا يخفى على ذوي الالباب ومما ذكرناه هذا من التحقيق الوثيق يظهر لك ان
اظهر الاقوال هو القول المشهور وان الخبر المتقدم اعني قوله ع الماء كله طاهر حتى تعلم انه قذر ظاهر الانطباق عليه والتقريب فيه ان
المراد بالعلم فيه ما هو المتبادر من اللفظ وهو اليقين والقطع لكن لا بالنظر الى الواقع ونفس الامر من حيث هو اذ لا مدخل له كما عرفت
في الاحكام الشرعية بل بالنظر الى الاسباب التي جعلها الشارع مناطا للنجاسة وعلم المكلف بها فيقين الطهارة والنجاسة انما يدور
على ذلك وجودا او عدما والطاهر شرعا ما لم يعلم المكلف بملاقاة النجاسة مط والنجس هو ما علم المكلف بنجاسته باحد الاسباب
لا ما لاقته النجاسة مط ولم اقف على من تنبه لما ذكرناه من هذا التحقيق في المقام من علمائنا الاعلام الا الفاضل السيد نعمة
الله الجزائري ره في رسالة التحفة حيث قال بعد ان نقل عن بعض معاصريه من علماء العراق وجوب عزل السور عن الناس و
نقل عنهم ان من اعظم ادلتهم قولهم انا قاطعون بان في الدنيا نجاسات وقاطعون ايضا بان في الناس من لا يجتنبها والبعض
الآخر لا يجتنب ذلك البعض فاذا باشرنا احدا من الناس فقد باشرنا مظنون النجاسة او مقطوعها الى ان قال فقلنا لهم يا معشر
الاخوان ان الذي يظهر من اخبار الائمة الهادين ع التسامح في امر الطهارات وان الطاهر والنجس هو ما حكم الشارع
بطهارته ونجاسته لا ما باشرته النجاسة والطهارة فالطاهر ليس هو الواقع في نفس الامر بل ما حكم الشارع بطهارته وكذا النجس
ليس له واقع سوى حكم الشارع بطهارة المسلمين فصاروا طاهرين هذا ما اهمنا نقله من كلام صاحب التحفة وفيه مواضع للنظر الاول
ان ما ذكره من ان الطهارة والنجاسة من الامور المبنية على التوقيف اعم مما ذكره لا نزاع فيه على القول بانهما امران واقعيان كشف
عن حقائقهما الشارع اذ ليس معنى التوقيف هنا شيئا سوى الاعلام من الشارع وكذا ما ذكره من ان للنجاسة اسبابا معينة معلومة
فانه يجامع القول بان اسبابها عبارة عن ملاقاة البول وملاقاة الغائط وملاقاة الدم وغيرها مما هو نجس العين الثاني

ان قوله والمعلوم ان حصول الطهارة والحلية عبارة عن علم المكلف بعين المدعى الثالث ان قوله والشارع لم يجعل شيئا من الاحكام الشرعية منوطا بالواقع ممنوع بل لم يجعل الشارع شيئا من احكامه الا منوطا بالواقع كما هو مقتضى وضع الالفاظ للامور الواقعية غاية ما هنالك انه جعل للجاهل في الوصول اليها امارات توسعة على رعيته وهي كما قرر في محله غالبة المطابقة جائزة التخلف عن الواقع اذا اتفق فواتها الرابع ان الاستدلال على مطلوبه بما ورد في الاخبار من الاشياء كلها على يقين الطهارة ويقين الحلية حتى يعلم النجس والحرام بعينه مما لا يفي باثبات المطلوب لان الظاهر انه من اخبار الاستصحاب وليس النظر الى ما لم يعلم طهارته او حليته بقاء ولا اقل من قيام احتمال ارادة الاستصحاب احتمالا مساويا لاحتمال ارادة ما لم يعلم طهارته او حليته حتى يكون ناظرا الى اثبات الحل والطهارة التي يتوقف استكشافه عليها ومن هنا يعلم سقوط قوله فيختص الحكم بالطهارة يقينا بما باشر المكلف تطهيره ولم يغب عنه بعد ذلك آه وذلك لانه لا مانع من الالتزام بان المحل المتيقن بالوجدان انما هو هذا القسم الا انه لو اتفق غيبته عنه فشك كان للاستصحاب فيه مجال بغير ريب ولا اشكال الخامس ان ما اكثر به مقالته من الكلام المنقول عن المرتضى رضي يتجه عليه اولا ان ذلك الكلام ناظر الى ان اعتبار البينة انما هو من باب التعبد لا من باب وصف الظن واين هذا من نفي الواقع فان المال الذي يدعيه المدعي ويقيم عليه البينة عند الحاكم يكون منسوبا ومضافا الى الشخص في الواقع فيكون سلطنته عليه امرا واقعيا والبينة امارة عليه تعبدا ولم يعتبر فيها افادة الظن بتلك السلطنة التي هي مؤدى اخبار البينة وثانيا ان الحاق الطهارة والنجاسة بمورد شهادة البينة بالحق قياس وثالثا ان لازم مقالته على ما فهمه من كلام المرتضى ره هو ان المال يصير بشهادة البينة لمن يشهد له في الواقع فيلزم ان يكون تصرف المدعي فيه سائغا شرعا حتى لو كان عالما بانه مبطل في دعواه والعجب تجريه على العلماء ونسبة الغفلة اليهم وهو احق بان تنسب اليه الغفلة السادس انه حاول تطبيق قوله الماء كله طاهر حتى تعلم انه قذر مع انه على خلاف مطلوبه ادل لان قوله حتى تعلم انه قذر معناه حتى تعلم قذارته ولا بد من كونها امرا واقعيا قد تعلق به العلم والا كان معناه على زعمه حتى تعلم العلم بملاقاة النجاسة لانه جعل النجاسة عبارة عن العلم بالملاقاة ولا معنى لاعتبار العلم بالعلم بالملاقاة وبعد ذلك لا يخفى ما في كلامه من التهافت فانه تارة جعل النجاسة عبارة عن العلم بالملاقاة او شهادة البينة بها واخرى جعل العلم وشهادة البينة من اسباب النجاسة ثم ان صاحب الجواهر ره بعد الاشارة الى الكلام صاحب التحفة ره قال انه نص وهو مع مخالفته للنصوص و الفتاوى بل المجمع عليه بين الاصحاب ان لم يكن ضروريا من عدم مدخلية العلم في تحقق معنى النجاسة لاطلاق الادلة في حصول النجاسة بملاقاة اسبابها وان الشيء قد يكون نجسا واقعا طاهرا ظاهرا او بالعكس ولذا قد يترتب عليه بعض احكام كل منهما من الاعادة و غيرها بعد انكشاف الواقع وظهوره انه لا مدخلية لذلك في شيء من احكام المسألة حتى لو قلنا بثبوت النجاسة بالظن لم يمكن انطباقه على التحقيق المذكور بدعوى كونه من الاسباب المعتبرة كالشهادة واخبار ذي اليد ونحوها انتهى الثاني انه يتفرع على القول باعتبار البينة في الاخبار بالنجاسة انه قد يتفق هناك بينتان مختلفتان في الشهادة فلا بد من بيان الحكم فنقول انهم ذكروا لذلك صورتين الاولى ان تختلف البينتان في اناء واحد فتشهد احدى البينتين بعروض النجاسة له في وقت معين وتشهد الاخرى بعدمه لمراعاتها له في تمام ذلك الوقت والمنقول عنهم في هذه المسألة اقوال الاول الحاقه بالمشتبه في وجوب الاجتناب وهو قول العلامة في التذكرة والقواعد وحكي عن جماعة منهم الشهيد الثاني ره وعلله في كشف اللثام بان بينة الطهارة وان كانت مقررة للاصل وان الناقلة انما بينة النجاسة فهي المسموعة ولكن لما تأيدت الاولى بالاصل الحقناه بالمشتبه هذا ما افاده ره ولو انهم لم يحصلا والثاني القول بالطهارة اما لترجيح بينة الطهارة لاعتضادها بالاصل كما هو المحكي عن بعض الاصحاب واما للحكم بتساقط البينتين والرجوع الى حكم الاصل كما عن الشهيد في البيان الثالث العمل ببينة النجاسة لانها ناقلة عن حكم الاصل وبينة الطهارة مقررة والناقل اولى عند التعارض ويجري هذه الاقوال في اختلاف العدلين في اناء واحد على القول باعتبار اخبار العدل بالنجاسات الصورة الثانية ان تختلف البينتان في انائين ومثلهما العدلان على القول باعتبار العدل في الاخبار بالنجاسة كما عرفت في سابقة هذه الصورة وذلك بان تشهد احديهما بان هذا هو المتنجس بعينه وتشهد الاخرى بان الاخر هو المتنجس وفيه اقوال الاول انه تسقط الشهادتان ويبقى الماء على اصل الطهارة سواء امكن الجمع بينهما ام لم يمكن الثاني انه ان امكن العمل بشهادتيهما وجب وان تنافيا اطرح الجميع وحكم بالطهارة استنادا الى الاصل والى هذين القولين اشار في ط حيث قال واذا شهد شاهدان بان

احد الاناءين وشهد آخران انه وقع في الآخر على وجه يمكن الجمع بينهما او لا يمكن لا يجب القبول منهما والماء على اصل الطهارة او النجاسة فيهما
كان معلوما عمل عليه ثم قال وان قلنا اذا امكن الجمع بينهما قبل شهادتهما وحكم بنجاسة الاناءين كان قويا لان وجوب قبول شهادة الشاهدين
معلوم في الشرع وليسا متنافيين انتهى وظاهر الخلاف اختيار القول الاول لانه قال فيه اذا شهد شاهدان انه قد ولغ الكلب في واحد من
الاناءين وشهد آخران انه قد ولغ في الآخر سقطت شهادتهما وبقي الماء على اصل الطهارة وقال الشافعي بنجاستهما لجواز ان يكونا صادقين
اللهم الا ان يشهد كل قوم منهم على وجه ينافي الآخر فيكون القول فيه كالقول في تقابل البينتين وفيه اقوال ثلاثة مذكورة في باب البينات
دليلنا ان الماء على اصل الطهارة وليس على وجوب القبول من الفريقين ولا من واحد منهما دليل فوجب طرحهما وبقي الماء على اصل
الطهارة انتهى فان حكمه على الاطلاق مع تفطنه للتفصيل في [illegible] الشافعي ظاهر في مصيره الى القول الاول
وان كان دليله ربما يأبى عنه من جهة ان عدم الدليل على القبول منهما ولا من واحد منهما يجب ان يكون ناظرا الى صورة التعارض
اذ لو كان ناظرا الى صورة عدم التعارض آل الامر الى انكار حجية البينة في الاخبار بالنجاسة واختار القول الثاني في المختلف واستدل
بقوله لنا انه مع امكان الجمع يحصل المقتضي لنجاسة الاناءين فيثبت الحكم بيان الملازمة الاولى ما سبق في المسألة السالفة من وجوب
الحكم بشهادة الشاهدين بالنجاسة ولا معارض لها اذ التقدير امكان الجمع فلا تعارض ح وبيان الثانية ظاهر اما مع امتناع الجمع
بين الشهادتين كل من الشهادتين تنافي الاخرى ويعلم كذب احديهما قطعا وليس تكذيب احدهما اولى من الاخرى فيجب طرح كل
شهادتهم للتنافي والرجوع الى الاصل وهو الطهارة انتهى وثالثها انه يجب الحكم بنجاسة الماءين وهو مذهب المصنف في المعتبر وحكي
عن العلامة ره في النهاية ووجهه على ما حكي عنه ره هو انه لا يخلو اما ان يكون الجمع بين البينتين او لا فعلى الاول لا بد من الحكم
بنجاستهما نظرا الى ان المفروض هو اعتبار البينة في الشهادة بالنجاسة ومقتضى الاعتبار موجود في كل منهما بدون التعارض فيجب
العمل بها وهذا الفرض يتصور في صورة عدم العلم بكون النجس احدهما دون الآخر مع التردد في تعيينه وعلى الثاني لا مناص من الحكم
بنجاستهما بمعنى وجوب الاجتناب لانهما يصيران بذلك كالاناءين المشتبه طاهرها بالنجس منهما وقد اشار الى هذا في المعتبر حيث قال
ولو تعارضت البينتان في الاناءين قال في ف سقطت شهادتهما وبقي الماء على الطهارة وقال في ط فان قلنا ان امكن الجمع بينهما
قبلنا وحكم بنجاسة الاناءين كان قويا وعندي هذا الوجه وان لم يمكن الجمع فالوجه نجاسة احدهما ويمنع منهما كما لو كان معلوما انه
نجس احدهما ولم يعلم بعينه انتهى كلام المعتبر وقد تبين مما ذكرنا ان النجاسة المحكوم بها في هذا القول اعم من النجاسة المحكوم بها معينا
بلا اشكال الامارة في الشق الاول والنجاسة المحكوم بها من باب الاشتباه كما عليه الحال في الشق الثاني ولعل ما ذكره في الجواهر من نفي
معرفة من جزم بالنجاسة في صورة اختلاف البينتين في الاناءين او الماءين فالمراد به ما لم يحكم به من باب الاشتباه وانما حكم
به لاجل الامارة وصار ابن ادريس ره الى هذا القول في آخر كلامه لانه قال اذا امكن الجمع بينهما حكم بنجاسة الاناءين ثم اضطرب
في النقل بما اخر فيما ادخله تحت عموم وجوب القرعة في كل مشكل وثانية اخرجه منه واستبعد استعمال القرعة في الاواني
والثياب ولا اولوية للعمل باحدى الشهادتين دون الاخرى فيطرح الجميع لانه ماء طاهر في الاصل وحصل الشك في النجاسة
فيبنى على اليقين ثم افتى بعد ذلك كله بنجاسة الاناءين وقبول الشهود الاربعة لان ظاهر الشرع تقتضي صحة شهادتهم لان كل
شاهدين قد شهدا باثبات ما نفاه الشاهدان الآخران لانهما انهما يصيران بذلك كالمشتبه بالنجس فيحكم بنجاستهما وهذا
القول قد حكاه في الذخيرة عن العلامة ره في التحرير والشهيد ره في الذكرى والمحقق الثاني ره في جامع المقاصد والشهيد
الثاني ره في بعض فوائده ثم قال ولعل حكمهم بالاشتباه مقيد بصورة عدم امكان الجمع فيرجع حاصله الى القول الاول
انتهى والقول الاول في كلامه عبارة عن القول الثالث في كلامنا ولا يحضرني عبارة التحرير ولا فوائد الشهيد الثاني ره حتى
يلاحظ انطباقهما على ما ذكرها من التقييد لكن كلام الشهيد ره في الذكرى مساعد على ذلك لانه ره قال فيها ولو تعارض البينتان في
الاناءين اشتباه والقرعة وبنجاستهما وطرح الشهادات ضعيف انتهى اذ من المعلوم ان التعارض لا يتحقق الا في صورة عدم امكان الجمع
اوضح من ذلك عبارة جامع المقاصد فانه قال فيه بعد قول العلامة ره فان عارضها مثلها فالوجه الحاقه بالمشتبه والمراد بالمعارضة
استجماع كل من الشهادتين لما يتحقق التنافي بينهما بحيث لا يمكن الجمع فلو شهد احديهما بالنجاسة والاخرى بعدمها لعدم اطلاعه على
سبب التنجيس فلا تعارض اذ لا يلزم من عدم الاطلاع العدم اما لو ضبطا الزمان كيوم كذا [illegible] بنجاسة في

هذا اليوم والاخرى بالعلم بعدم النجاسة فيه لملاحظتها الى تمام اليوم فقد ثبت التعارض ثم موضعا ماء واحد في انائين وفي
الفرض الاول اقوال الى ان قال واما الفرض الثاني فيحتمل فيه القول بالطهارة للتعارض الموجب للتساقط والرجوع الى حكم
الاصل وفيه نظر لانهما انما تعارضتا في تعيين النجس لا في حصول النجاسة لاتفاقهما على نجاسة احدهما ومثله القول بالنجاسة
تقريرا للبينتين لاتفاقهما على طهارة واحد فلم يبق الا الحاقه بالمشتبه لاتفاقهما على نجاسة واحد وانتفاء المقتضي للتعيين
لتعارضهما ولا معنى للاشتباه الا ذلك وهذا هو الاصح انتهى والذي يختاره في الصورة الاولى اعني تعارض البينتين
في ماء واحد هو الرجوع الى اصالة الطهارة وقد علم الوجه فيه في طي ما قدمناه وفي الصورة الثانية اعني تعارضهما في
انائين هو الحكم بوجوب الاجتناب لا لانه يؤول الحال الى الاشتباه الانائين الذي نقول فيه بوجوب الاجتناب عن الجميع نظرا الى انه
ورد النهي في الشرع عن مباشرة النجس الواقعي وقد علمنا بوجوده بين الانائين وفيما نحن فيه بعد البناء على كون البينة
حجة شرعية نقول انه قد اتفقوا الا بعينه على وجود النجس الواقعي بينهما فانهما متفقان على ذلك وان اختلفا في التعيين فيجب
الاخذ بالقدر المشترك ومقتضاه الاحتياط في الجميع بالاجتناب عنهما ومن هنا يعلم انه لا مجال لان يقال ان كل واحد من الانائين
اذا اخذ بحياله مما تعارض فيه البينتان فيجب الرجوع الى اصل الطهارة ولازم ذلك تساوي الصورتين في الرجوع الى
اصل الطهارة وذلك لقيام الفرق بين الصورة الاولى وبين الصورة الثانية باتفاق البينتين على وجوب النجس الواقعي
بينهما في الثانية دون الاولى ومن هنا ينظر في الوهن الى ما صار اليه صاحب الجواهر رحمه الله حيث انه بعد ان حكى عن المحقق الثاني
تضعيف القول بطهارتهما استنادا الى الرجوع الى اصالة الطهارة بعد تعارض البينتين بانه انما تعارضتا في تعيين النجس لا
في حصول النجاسة المتفق عليها عندهما اعترض بان العلم بحصول النجاسة يحصل لو لم يختلفا في المشهود به والا فبعد الاختلاف
كان كل واحد من الانائين كالاناء المتحد الذي تعارض فيه البينتان وقد عرفت ان الاقوى فيه الطهارة فالقول بها هنا ح
قوي كما في كشف اللثام كما ان الحاقهما بالمشتبه كما في القواعد والتذكرة وجامع المقاصد عن السرائر والمعتبر والتحرير لا يخلو
من وجه لارتفاع اصل الطهارة بالشهادة على النجاسة مع تعارض البينتين في مفاديهما فان كلا منهما يفيد نجاسة اناء وطهارة
الاخر وهو يعطي الاشتباه ولانهما جميعا يشهدان بنجاسة ما فيهما فيجب اجتنابهما وذلك حكم المشتبه ولا يدفع احديهما قول الاخرى
لتقديم الاثبات على النفي اذ فيه انه انما يقدم عليه اذا رجح بانها قد تشاهد ما لم يشاهده الاخرى بخلاف النفي هنا فانه لا يضعف
عن الاثبات على ان شهادة كل منهما مركبة من الاثبات والنفي فلا معنى لتصديقهما في جزء وتكذيبهما في اخر انتهى ووجه الوهن هو انه
بعد فرض الشهادتين في مقام لا يمكن الجمع بينهما وكون كل منهما نافية لما يثبته الاخرى يتحقق منهما التسالم على وجود نجس واقعي بينهما
فيفترق عن اختلافهما في الاناء الواحد مضافا الى انه اعترض بانه لا معنى لتصديقهما في جزء وتكذيبهما في اخر الرابع انه يتفرع على
القول بحجية قول المالك انه يعتبر فيه ان يكون مملوكه تحت يده وفي تصرفه او يكفي فيه مجرد كونه مالكا وان كان معزولا عنه وانه
هل يسري الحكم الى مالك المنفعة كالمستاجر او يقتصر فيه على مالك العين او يسري الى المطلق ذي اليد اي من كان تحت يده على وجه
مشروع كالمستودع والمستعير او يسري الى المطلق من استولى على العين وان كان على وجه الغصب فنقول ظاهر عبارة المنتهى المتقدمة
في طي القول الثالث هو كونه مالكا للعين لانه اضاف الاناء الى العدل والفاسق فقال لو اخبر العدل بنجاسة انائه فالوجه القبول ولو
اخبر الفاسق بنجاسة انائه فالاقرب القبول ايضا انتهى ومثلها في الاضافة عبارة التذكرة والقواعد ومعلوم ان اظهر وجوه
الاضافة عرفا واعتبارا هو المالكية للعين وقد عرفت ان صاحب الحدائق ره في عنوان المسألة ادعى ظهور الاتفاق من الاصحاب على قبول
قول المالك وهو ظاهر في مالك العين بل لا يمكن تعميمه بالنسبة الى المستعير والمستودع وغيرهما ولكن ما في كشف اللثام من انه كلامه بعبارة
القواعد لو اخبر الفاسق بنجاسة مائه اي ما في يده وفي تصرفه او طهارته بعد النجاسة قبل انتهى ومعلوم ان النسبة بين كون العين ملكا للانسان
وبين كونها تحت يده وفي تصرفه هو العموم من وجه ويخرج عنه المالك بالنسبة الى الماء الغير المتصرف فيه وقد فسره به فيكون المناط
هو كونها تحت يده وفي تصرفه سواء كان مالكا ام لا وكانه نظر الى ان الاضافة لا تفيد ازيد من ذلك فالحاصل من كلامه هو كون المدار
على التصرف وهو مطلق بالنسبة الى كونه مشروعا وغير مشروع الا ان يدعى الانصراف وليس ببعيد ويحتمل ان يريد بذلك التقييد بغير
قبول قول المالك الذي هو ذو يد متصرف في شيء اذا اخبر بنجاسته فذلك وكيف كان فقد نقل بعض الاواخر اختلاف عبارات المتعرضين

للمسألة فمنها ما علق فيه الحكم على ذي اليد ومنها ما جمع فيه بينهما لكن بعطف ذي اليد على المالك بقوله ويقبل خبر المالك او ذي
اليد وفي الجواهر انه يقوى في النظر عموم القبول لكل مستول على عين شرعا بملك او وكالة او اجارة او امانة او ولاية ونحوها بل قد
يدور في الذهن قبول قول الغاصب الذي هو كالمالك عرفا كمكان تسلطه وتصرفه على ما في يده نحو ثياب الظلمة وقماشهم و
اوانيهم ودورهم وفرشهم ونحوها وان كان استيلاؤهم عليها بنصب منهم او امامهم لها او لاثمانها ضرورة عدم مدخلية الملك
او التسلط الشرعي في قبول القول بالتنجيس خصوصا ان قلنا ان منشأه اصالة الصدق في المسلم وصحة قوله بل قد يؤيده جريان السيرة
والطريقة في قبول قولهم بالتطهير لو تنجست الامور المذكورة عندهم مع انه لا مدرك له الا كونهم اصحاب يد بل قد يقوى في النفس عموم
اليد في النجاسة لنحو امهات الاولاد وخدمهم ونحوها اذ فيقبل اخبارهن في نجاسة ثيابهم وابدانهم ونحوها انتهى ولا يخفى عليك انه مع
اختلاف كلمات الفقهاء فيه لا مناص من الرجوع الى الادلة واقتفاء اثر ما يدل عليها فنقول اما اصالة الصدق في المسلم وصحة قوله على
تقدير كونه هو المنشأ في قبول قول المالك فلا اشكال في وفائها بالتعميم لكن من المعلوم عدم كونها منشأ والا لجرى حكم وجوب القبول
في اخبار كل مسلم وان كان فاسقا ولم يختص بالمالك وهو كما ترى لانه يستلزم كون البحث عن قبول قول المالك لغوا وكذا البحث
عن قبول قول العدلين وقبول قول العدل الواحد بل يكون الحكم بعدم قبول قول العدل الواحد من جماعة ممن يقولون بقبول
قول المالك مناقضا له واما الاخبار فقد عرفت عدم دلالة شيء منها على اصل حجية قول المالك سوى الاخبار الدالة على قبول
قول المالك في الاخبار بذهاب ثلثي العصير بعد الغليان وهي بعد ترجيح بعضها على بعض بالسيرة وظاهر الاتفاق المنقول تختص
بالمالك للعين كما هو المنساق منها لكنها تشمل العادل والفاسق بل غير اهل المعرفة بالحق بعد ترجيح موثقة معاوية بن عمار على ما بعدها
من الروايتين واما كون القبول في نجاسة ما في يده او تطهيره اولى بالقبول من الاخبار بنجاسة نفسه كما هو مقتضى الدليل السابع
من ادلة اعتبار قول المالك فقد عرفت عدم نهوضه بالمطلوب واما الثامن من ادلة المسألة وهو استقراء موارد قبول اخبار
ذي اليد بما هو اعظم من ذلك من الحل والحرمة وغيرهما فهو انما يجري فيمن وجد ما تحت يده شيئا ولم نعلم انه مالك ام لا لانه اذا اخبر
بانه له او لغيره او انه مذكى او ميتة قبل قوله واما اذا علمنا انه وديعة عنده مثلا او مغصوب اخذه من غيره سرقة او قهرا فاخبر بكونه
مذكى فكون قبول قوله مسلما عند الاصحاب غير معلوم مضافا الى ان الدليل حيث جعل مبناه الاستقراء وتتميمه بالاولوية التي
لا يحصل منها سوى الظن نظرا الى ان الظاهر ان المراد بكونه اعظم هو كونه اهم في نظر الشارع المجبر عليه النظر من جهة عدم حجية
شيء من الاستقراء والاولوية الظنية الغير المستفادة من باب الدلالة اللفظية واما التاسع وهو الحرج فانه ان تم كان مقتضاه عدم الفرق في
اقسام اليد وربما امكن تأييده بان المعصوم علل اعتبار اليد في الملك بانه لولا ذلك لو لم يقم للمسلمين سوق فهو يعطي انسداد ابواب
المبايعات فقط فيكون انسداد باب نظام امور المسلمين المنوط بمراعاة الطهارة والنجاسة اولى بالتحرز عنه لكن الانصاف ان الابتلاء
بالموارد التي علم فيها بنجاسة ما في تحت يد الغير وتصرفه فاخبر هو بتطهيره او علم بطهارته واستند فيها الى الاصل فاخبر هو بنجاسته ليس
من الكثرة بحيث لو لم يعتبر فيه قول المخبر لزم الحرج فلم يبق في المقام سوى السيرة وكون النجاسة والتطهير مما لا يعلم الا من قبل ذي اليد
غالبا وهذه قاعدة معتبرة عندهم وكل يجري في جميع الموارد التي نبه عليها صاحب الجواهر ره حتى فيما لو كان استيلاء المتصرف
في الشيء على وجه الغصب فتحصل مما ذكرنا ان المناط هو كون المخبر متصرفا فيما اخبر عن تطهيره او نجاسته لا مجرد كونه مالكا فالاعراض
والاجناس التي يجلبها المكارون من البلاد البعيدة الى ملاكها وليس للملاك استيلاء عليها وتصرف فيها لا يعتبر في تطهيرها او تنجيسها
قول المالك وهي على تلك الحالة وكذا الحال في امثال ذلك فروع الاول انه قال في الجواهر ما نصه وهل يختص قبول قول ذي
اليد بالمسلم وان كان فاسقا عبدا او امرأة او صبيا او الكافر فيه وجهان انتهى فكأنه ينشأ الوجهين من تخصيص الحكم بالقبول في بعض
الاخبار بالمسلم مضافا الى ان الطهارة والنجاسة انما هما من احكام الدين القويم فلا عبرة في احكامه بقول من خرج عنه ومن
ان المناط في القبول هو كون المخبر ذا يد كما تقدم في كلامه الذي حكيناه عنه دعوى جريان السيرة على قبول قول الظلمة في تطهير
ثيابهم المغصوبة مع انه لا مدرك له الا كونهم اصحاب يد وعندي ان الاوجه عدم قبول قوله في شيء من الاخبار بالنجاسة والاخبار
بالتطهير لان الاصل عدم الحجية ولم يقم دليل معتبر على قبول قوله في مثل ما نحن فيه بل نقول ان الظاهر انه عدم العبرة بقول
الكافر في الشرعيات موضوعات كانت او احكاما من قبيل المسلمات الا ما خرج بدليل خاص كالشهادة بالوصية المدلول عليها

بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا شهادة بينكم اذا حضر احدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم او آخران من غيركم ان انتم
ضربتم في الارض فاصابتكم مصيبة الموت الآية ولهذا الذي ذكرناه اذا اخبر بتذكية ما في يده من الحيوان المأكول لحمه شرعا لم يقبل منه
وانما قبول قوله في مملوكية ما في يده لنفس قاعدة اليد وكون الملكية امرا عرفيا امضاه الشارع بين جميع اهل
الملل والاديان وبالجملة الحاصل انه لا دليل معتبر على اعتبار قول الكافر فيما نحن فيه كما ان الثاني انه هل يختص حكم قبول قول
المالك في الاخبار بالنجاسة او التطهير بما اذا كان مؤمنا بالمعنى الاخص او يعم مطلق المسلم فنقول مقتضى قول الكاظم عليه السلام في
رواية علي بن جعفر عنه عليه السلام لا تصل فيه الا ان يكون مسلما عارفا وقول الصادق عليه السلام في موثقة عمار بن موسى ان كان مسلما عارفا فاما مؤمنا
فلا باس ان تشرب انما هو اعتبار الايمان بالمعنى الاخص بناء على ان المراد بالعارف هو العارف بحق الائمة ولكن مقتضى موثقة
عمار قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل من اهل المعرفة بالحق ياتيني بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث وانا اعلم انه يشربه على النصف
فقال لا تشربه قلت فرجل من غير اهل المعرفة ممن لا نعرفه يشربه على الثلث ولا يستحله على النصف يخبرنا ان عنده بختجا وقد ذهب
ثلثاه وبقي ثلثه فاشرب منه قال نعم فان المراد بغير اهل المعرفة بالحق هو غير الامامي وقد خص في قبول قوله ويؤيده ايضا
ظاهر الاخبار بطهارة ما يوجد في اسواق المسلمين من اللحوم والجلود بل هي ظاهرة في الاكتفاء في ذلك بظاهر افعالهم
المنزلة على اصالة الصحة حتى يعلم الخلاف فضلا عما اقترن باقوالهم ومن المعلوم ان اسواق المسلمين في زمن صدور الاخبار كانت
اسواق العامة وقد استفاد من قال ان حكم القبول هنا اولى من الحكم بطهارة ما في يد المسلم وثيابه بعينه وان لم يقل شيئا ولم يفعل
ما تستلزم الاخبار بذلك وربما يؤيد بعضه بلزوم العسر والحرج ولكن لا يخلو عن تأمل لقلة موارد العلم بالنجاسة المكتفى فيها
باخبار ذي اليد بتطهيرها الا ان البلاد التي اعتزل فيها كل من الفريقين عن الآخر قليلة وهي في اغلبها مختلطون بحيث يتفق كثيرا
ان كلا منهما يتزوج من نساء الآخر خصوصا في الازمنة السابقة وعلى هذا فينبغي حمل العارف في رواية علي بن جعفر وموثقة عمار
بن موسى على العارف باحكام الطهارة والنجاسة الثالث انه هل يختص الحكم باليد المنفردة المستقلة في التصرف او يعم اليد
المشاركة حتى انه لو اخبر احد المشاركين في عين بنجاستها او تطهيرها بعد النجاسة قبل الاظهر عندي هو الثاني لقيام السيرة
من العلماء والمتقين على قبول من شاركهم في حجرة من حجرات المدارس وغيرها وجريان ما يتمسك به في المقام من كونه لا يعلم الا
من قبله غالبا وصدق اليد والاستيلاء المشترك على ما جعله بعضهم مناط الحكم كما في الجواهر ومن هنا يعلم قبول قول امهات الاولاد
ومربياتهم في الاخبار بنجاسة ثيابهم فان قيام السيرة فيه وفي الشركاء اقوى واوضح منه في غيرهما الرابع ان حكم القبول يجري في
وكيل في التطهير كمن اتخذ غسل ثياب الناس بالاجرة حرفة وكعبيد الرجل او امته التي تغسل ثياب زوجها او مولاها على ما هو
المتعارف وتوضيح ذلك ان الوكيل قد يستناب في تصرف شيء من اموال الغير كبيعه وحفظه او اجارته وكان هذا القسم هو الذي
اشار اليه صاحب الجواهر ره في محل قوله يقوى في النظر عموم القبول لكل مستول على عين بشرع المالك او وكالة او اجارة او امانة
او ولاية ونحوها كما هو الظاهر من سياق العبارة خصوصا مع كون هذا النوع من الوكالة اظهر افراد القسم الاول وقد يستناب في
خصوص تطهير ذلك الشيء وقد ظهر حكم القسم الاول مما قدمناه وكلامنا هنا في القسم الثاني وقد حكي عن جملة من اصحابنا
الاشكال فيه فقد نقل عن امين الاسترابادي والسيد نعمة الله الجزائري انهما حكيا عن جملة من عصريهما انهم اذا كانوا ارادوا
اعطائهم للقصارين لتطهيرها يهبونها اياهم او يبيعونها ثم يشترونها منهم تخلصا من شبهة استصحاب النجاسة لتوقف انقطاعه على
العلم او ما يقوم مقامه من البينة او خبر العدل على اشكال فيه او ازالة المالك بنفسه مع عدم ثبوت قيام خبر مطلق الوكيل في
لم يكن عدلا مقامه لعدم ثبوت كونه من ذي اليد المقبولة اخبارهم اذ المعلوم منها المالك ولكن رد عليهم صاحب الجواهر
ره هذا المقال اولا بانه مخالف للسيرة المستقيمة القطعية في سائر الاعصار والامصار المأخوذة يدا عن يد في تطهير الجواري والنساء
ونحوهن ثياب ساداتهن وبعولتهن بل لعل ذلك من الضروريات التي هي بمعزل عن نحو هذه التشكيكات وثانيا بان تتبع الاخبار
بعين الانصاف والاعتبار يورث القطع بالاكتفاء بنحو ذلك وبان كل ذي عمل مؤتمن على عمله كالاخبار الواردة في القصابين
والجزارين والجارية المأمورة بتطهير ثوب سيدها وان الحجام مؤتمن في تطهير موضع الحجامة ونحو ذلك في المتتبع بموارد الوكالة
وصدق الوكيل فيما وكل فيه مع انه لا حاجة في الحكم بالتطهير الى دعوى الدخول تحت ذي اليد ثم انه ره في ذيل كلامه نعم قد يتوقف

كتاب الطهارة

في قبول تطهير الغير بالنسبة الى ما هو متعارف في زماننا من غسل النساء والجواري ونحوهم الثياب والاواني من غير اذن ولعل المحكي
او كالمحكي كافية للسيرة المستمرة واصالة الصحة في القول والفعل بل قد يدخل نحوهم في ذوي الايدي بعد تفسيره بالمستولي باذن
شرعية ولو بنحوي من المالك ونحوها بل قد عرفت احتمال الدخول في نحو الغاصب المتقدم حاله انتهى قوله وان جهل غسل
كل موضع يحصل فيه الاشتباه يعني انه ان جهل موضع النجاسة يجب غسل جميع المواضع التي يحتمل قيام النجاسة بها قال في
المعتبر اذا علم موضع النجاسة من الثوب غسل ذلك الموضع ولو جهل الموضع غسل كل موضع يحتمل ان يكون فيه والا
غسل الثوب كله وهو مذهب علمائنا وبه قال الشافعي ومالك واحمد وقال ابن سيرين اذا خفيت تحرى مكان النجاسة فيغسله
وقال عطاء وحماد ينضح الثوب كله انتهى وقال في التذكرة اذا علم موضع النجاسة من الثوب والبدن وجب غسله وان اشتبه
غسل كل ما يحصل فيه الاشتباه ولا يجوز التحري ذهب اليه علماؤنا انتهى وحكى نفي الخلاف عن الحكم المذكور عن المعالم
والذخيرة بل نقل الاجماع عليه صريحا عن المنتهى والرياض وغيرها وقد وقع الاستدلال على غسل الجميع مع ذلك بامرين
الاول الاستصحاب قال في المعتبر لنا ان المانع من الصلوة موجود على اليقين ولا يحصل اليقين بزواله الا بما قلناه انتهى واستشكل
فيه صاحب ك بان يقين النجاسة يرتفع بغسل جزء مما وقع فيه الاشتباه يساوي قدر النجاسة وان لم يحصل القطع بغسل ذلك
المحل بعينه ويدفعه ان اللازم بعد حصول اليقين بالنجاسة انما هو تحصيل اليقين بالطهارة لانه لا يصح الدخول في المشروط بالطهارة
الا باليقين بها فلا يكفي مجرد زوال اليقين بالنجاسة ولهذا اشير في قول المصنف ولا يحصل اليقين بزواله الا بما قلناه وبما ذكرنا يتم
ان استصحاب بقاء النجاسة بعد غسل جزء من الثوب مثلا بحيث لا يعلم ان المغسول هو الجزء الذي وقعت عليه النجاسة ام غيره انما
هو من قبيل استصحاب الكلي في ضمن فرد بعد وجوده في ضمن فرد اخر قد انتفى وليس كك اذ لم يكن قيام وجود النجاسة بالجزء المغسول
قطعيا حتى يستصحب وجودها في الجزء الاخر بعد انتفائها عن الجزء الاول وانما كان المقطوع قيام النجاسة باحد اجزاء الثوب
لا بعينه وقد شك في زوالها عن المحل الذي كانت قائمة به فصح استصحاب بقائها الثاني الاخبار الدالة على ذلك بخصوصه كصحيحة
محمد بن مسلم عن احدهما ع انه قال في المني الذي يصيب الثوب فان عرفت مكانه فاغسله وان خفي عليك مكانه فاغسله كله
وصحيحة ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله ع قال سألته عن المني الذي يصيب الثوب قال ان عرفت مكانه فاغسله وان خفي عليك
مكانه فاغسل الثوب كله وفي صحيحة زرارة وهي طويلة قلت فاني قد علمت انه قد اصابه ولم ادر اين هو فاغسله قال تغسل ثوبك
من الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك وعن بعضهم من الجواهر وقوع المناقشة في الاستدلال بها من حيث
ظهورها في اعتبار التحري من حيث تعلق الحكم فيه بالرؤية التي هي اعم من العلم لاندفاعها بارادة العلم منها بشهادة التعليل ان لم
تكن ظاهرة في ذلك بنفسها وحسنة الحلبي او صحيحته عن الصادق ع اذا احتلم الرجل فاصاب ثوبه مني فليغسل الذي اصابه وان ظن
انه اصابه مني ولم يستيقن ولم ير مكانه فلينضحه بالماء وان استيقن انه قد اصابه ولم ير مكانه فليغسل الثوب كله فانه احسن قال في الجواهر
واشعار تعليله بعدم الوجوب بعد اعراض الاصحاب عنه والاجماع المحكي صريحا في المنتهى والتذكرة والرياض وعن غيرها وظاهر في
المعتبر ان لم يكن محصلا على الوجوب المعتضد بنفي الخلاف عنه في المعالم والذخيرة لا يصلح للحكم به على غيره انتهى وليست المسئلة محل
اشكال ولو لم نذكر الاخبار الخاصة الا للتبرك بها والا فقواعد الشرع تقضي بوجوب غسل جميع ما يحتمل ان تكون النجاسة قد اصابته
وليس لاحد ان يخالف فيه حتى من يقول بجواز مباشرة ما زاد على مقدار النجس في الانائين المشتبهين او بجواز مباشرتهما تدريجا
وذلك لان الكلام ههنا انما هو في الثوب والبدن بالنسبة الى ما هو مشروط بالطهارة ومعلوم ان الصلوة مثلا لا تصح في ثوب
يلبس جزء منه بالنجاسة لانه لا بد من طهارته بجميع اجزائه فمن صلى في ثوب ... يكون حاله مثل حال من مزج احد الانائين المشتبهين
بالاخر شربهما دفعة ولهذا وهو مما لا يقول بجوازه احد قوله ويغسل الثوب والبدن من البول مرتين محل البحث هو بول غير الرضيع
مع كونه في غير محل الاستنجاء وكون الغسل بالماء القليل وفي المسئلة اقوال احدها ما حكم به المصنف وهو المشهور بين المتأخرين
كما في الجواهر وقد وصفه في ... ولهذا انه بالشهرة من دون تقييد بكونها بين المتأخرين وجعله بعضهم ... قول الفقيه والهداية
بوجوب غسل البول على المخرج مرتين نظرا الى ان بعض من اعتبر التعدد اكتفى بغسلة واحدة هناك فايجاب المرتين هناك يقتضي
ايجابهما هنا وكذا جعله لازم قول ابن ادريس في السرائر حيث اعتبر العصر هنا مرتين نظرا الى ان من البعيد كون ... الى اخره

غسل

نصف ماء غسلة بعد الخرج نصف آخر منه بأن يفصل بينهما بترك العصر فقد بالغ المصنف في أمر هذا الحكم فقال في المعتبر وهذا
مذهب علمائنا مشيراً إلى ما ذكره بقوله ويغسل الثياب والبدن من البول مرتين وثانيهما الاكتفاء بالمرة وعليه ينطبق ما
عزاه الشهيد ره في الذكرى إلى الشيخ ره في ط من نفي مراعاة العدد في غير الولوغ وعن المعالم أنه يظهر من فحوى كلام العلامة ره
في جملة من كتبه الاكتفاء بالمرة مطلقاً حيث قال في نهاية العلامة ره إن الواجب هو الغسل المزيل للعين ومن البين أن زوال العين
معتبر على كل حال وإن سمي الغسل يصدق بالمرة ثم قال فيما حكي عن المعالم أن له في المنتهى عبارة تصرح بالاكتفاء بها مطلقاً
لكنها اتفقت بعد حكمه بوجوب المرتين واحتجاجه له بالأدلة الواضحة ولم يذكر لها حكم بل أخيراً لحجة وهو أمر مستغرب وقد لاح له
في الكلام احتمال يزول به الاستغراب فيجيء معه لحكم التنجيس بل أولاً على حاله فالقول بإجزاء المرة مطلقاً متحقق في كلام الأصحاب
فقد صرح به الشهيد في البيان وعزاه إلى الشيخ ره في ط كما ذكرنا ما شيء ثالثها الاكتفاء بالمرة إذا كان جافاً وذهب إليه العلامة
في القواعد حيث قال أما الحكمية كالبول اليابس في الثوب فيكفي غسله مرة انتهى رابعها ما يظهر من صاحب ك حيث قال نعم لو
قيل باختصاص المرتين بالثوب والاكتفاء في غيره بالمرة المزيلة للعين كان وجهاً قوياً انتهى وحكاه في ئق عن صاحب المعالم ره فهما
في غير الثوب يقولان بالمرة حتى في البدن حجة القول الأول أمران أحدهما استصحاب النجاسة في ما دون المرتين وثانيهما
الأخبار المستفيضة كصحيحة ابن أبي يعفور قال سألت أبا عبد الله ع عن الثوب يصيبه البول قال اغسله مرتين وصحيحة محمد بن مسلم قال سألت
أبا عبد الله ع عن الثوب يصيبه البول قال اغسله مرتين في المركن فإن غسلته في ماء جار فمرة واحدة ورواية الحسين بن أبي العلاء التي
جعلها جماعة من الأجلاء ره كونها صحيحة أصح قال سألت أبا عبد الله ع عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين فإنما هو ماء وسألته
عن الثوب يصيبه البول قال اغسله مرتين وحسنة أبي إسحاق النحوي أو صحيحته كما في ئق عن الصادق ع قال سألته عن البول يصيب الجسد قال صب عليه
الماء مرتين وما عن مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي لأحمد بن محمد بن أبي نصر قال سألته عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين
فإنما هو ماء وسألته عن الثوب يصيبه البول قال اغسله مرتين وعن الفقه الرضوي فإن أصابك بول في ثوبك فاغسله من ماء جار
مرة ومن ماء راكد مرتين ثم اعصره حجة القول الثاني وجهان الأول أصالة البراءة وفيه أنها منقطعة بما عرفت من الأخبار المعتبرة
الثاني إطلاق طهورية الماء وإطلاق الأمر بالغسل في بعض الأخبار كحسنة عبد الله بن سنان اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه وفيه
أن إطلاق طهورية الماء وارد لبيان حكم آخر وهو مجرد كون جنس الماء متصفاً بالوصف المذكور وأين هذا من بيان كيفية الغسل
سلمنا كونه مسوقاً لبيان الإطلاق لكنه يصير حاله حال إطلاق الأمر بالغسل في الأخبار فيجب تقييده بما تقدم من النصوص المعتبرة
المستفيضة حجة القول الثالث أمران أولهما حصول الامتثال للأوامر المطلقة ولا يخفى ضعفه لما عرفت وثانيهما أن
المرتين إحديهما لإزالة العين والأخرى لإزالة الأثر والعين عند يبس البول زائلة فلا حاجة إلى الغسلة الثانية لأن الزائل الأثر و
حكي عن بعض المتأخرين زيادة في رواية الحسين بن أبي العلاء بعد قوله اغسله مرتين صورتها الأولى للإزالة والثانية للإنقاء
لكن قال صاحب المعالم ره لم أر لهذه الزيادة أثراً في كتب الحديث الموجودة الآن بعد التصفح بقدر الوسع ولكنها موجودة في المعتبر
أحسبها من كلامه وإن منشأ الوهم من هناك ثم قال وهذه الزيادة لو ثبتت لصلحت للدلالة على الوجه المذكور فيخص بها ما دل على
المرتين بما له عين محتاج إلى الإزالة ولكن الشأن في الثبوت ومما يؤيد عدمه أن العلامة ره مع حاجته إليها كما علمت نقل الحديث في هى
مجرداً عنها حجة القول الرابع ما ذكره في ذيل قوله نعم لو قيل باختصاص المرتين بالثوب والاكتفاء في غيره بالمرة المزيلة للعين كان وجهاً
قوياً للأصل وحصول الغرض من الإزالة وإطلاق الأمر بالغسل المتناول للمرة وضعف الأخبار المتضمنة للمرتين في غير الثوب و
رده في ئق بعد أن حكى عن صاحب المعالم ره أنهما ردا رواية الحسين بن أبي العلاء وأبي إسحاق النحوي بضعف السند وأنهما اكتفيا بالمرة
في البدن لذلك بأن الأولى حسنة والثانية صحيحة أو حسنة ويعضدهما رواية ابن أبي نصر المنقولة في ئر وهي صحيحة لأنها منقولة من أصله
المشهور بلا واسطة وبذلك يظهر ضعف ما ذهبا إليه انتهى ولكن لا يخفى أن صاحب ئق ره وإن كان قد عزى هذا القول إلى صاحب
ك ره لكن الظاهر من كلامه ليس ذلك فإنه وإن أشار إلى ضعف الخبرين لكنه أشار إلى انجبارهما وأفتى بالمرة في خصوص الاستنجاء دون
غيره من غسل أجزاء البدن فإنه قد حكى عنه ما نصه وأكثر الأصحاب على اعتبار التعدد في إزالة نجاسة البدن من غير الرضيع بالماء
القليل عدا البدن وهو مخرجه في حال الاستنجاء حتى أن المحقق ره في المعتبر جمع بين الثوب والبدن وقال إن التعدد مذهب علمائنا

كتاب الطهارة

وجملة ما احتجوا به من الاخبار لاعتبار المرتين في البول خمسة ثلث روايات احدها رواية الحسين بن ابي العلاء والثانية رواية ابي اسحق
النحوي والثالثة رواية نشيط بن صالح عن ابي عبد الله ع قال سألته كم يجزي من الماء في الاستنجاء من البول فقال مثلا ما على الحشفة
من البلل والروايات الثلث مشتركة في عدم صحة السند ويختص الاخيرة بعدم الصراحة في المطلوب وما قالوه من ان المثلين فيها كناية
عن المرتين غير واضح مع انها معارضة برواية نشيط الاخرى عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال يجزي من البول ان تغسله بمثله
وقد اقتصر العلامة ره في المنتهى على الثوب في العبارة التي فيها وجوب المرتين وكذا صنع في التحرير وجزم في مبحث الاستنجاء من
المنتهى والنهاية بالاكتفاء فيه بالمرة اذا ازالت العين وكذا في لف وحكى القول به عن ابي الصلاح وابن ادريس ره وقال انه
الظاهر من كلام ابن البراج وهو قول سلار ايضا ووجهه بعد ظهور عدم نهوض الاخبار باثبات التعدد اطلاق الامر بغسل البول
في الاخبار الواردة في باب الاستنجاء واكثرها صحيح السند وكذا رواية عبد الرحمن بن الحجاج الصحيحة قال سألت ابا ابراهيم ع عن رجل
يبول بالليل فيحسب ان البول قد اصابه فلا يستيقن فهل يجزيه ان يصب على ذكره اذا بال ولا ينشف قال يغسل ما استبان
انه اصابه وينضح ما يشك فيه من جسده او ثيابه وينشف قبل ان يتوضأ ولا ريب في صدق مسمى الغسل بالمرة فيحتاج ايجاب
الزائد عنها الى الدليل وهذا القول متجه لولا ما يشعر به كلام المحقق ره من دعوى الاجماع على التعدد فانه يجبر وهن تلك
الاخبار مضافا الى ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن حريز عن زرارة قال استنجى من البول ثلث مرات الحديث لحمل المقتضي للقطع الواقع
في طريقه وما مرت الاشارة اليه عن قرب بان من المستبعد كونه حكاية عن فعل زرارة وربما استفيد عن كلام المحقق ره اختصاص
دعوى الاجماع بازالة البول عن غير محل الاستنجاء حيث حكى في بحث الاستنجاء عن ابي الصلاح انه قال اقل ما يجزي ما ازال
عين البول عن راسه فرده ثم احتج المحقق ره لاعتبار مثلي ما على الحشفة بوجهين الاول رواية نشيط السابقة موثقة بما روي
من ان البول اذا اصاب الجسد يصب عليه الماء مرتين والثاني ان غسل النجاسة بمثلها لا يحصل معه اليقين بغلبة المطهر على النجاسة
ولا كذا لو غسلت بمثليها واشار بعد هذا الى رواية نشيط المتضمنة للاكتفاء بالمثل وقال انها مقطوعة السند فالعمل بالاولى
اولى ولا يخفى عليك ان الاجماع لو كان محققا عنده هنا لكان احق بالذكر في الاحتجاج من الوجهين الذين استدل بهما وح يقوى
الاكتفاء بالمرة المزيلة في غسله عن مخرجه وان كان اعتبار المرتين مطلقا احوط انتهى والمختار هو القول بوجوب المرتين لما عرفت
من كون الاخبار الناطقة به مقيدة وكون مستند القول بالمرة هي الاخبار المطلقة او الاصل فالحكم للاخبار المقيدة وقد
عرفت عدم ثبوت الزيادة التي ادعي لحوقها بذيل حديث الحسين بن ابي العلاء وقد صرح بعدم ثبوتها في الذخيرة بعد ان قال
حكى الشهيد ره في الذكرى وبعض التابعين له زيادة في رواية الحسين بن ابي العلاء بعد قوله اغسله مرتين صورتها الاولى للازالة
والثانية للانقاء ثم قال وهذه الزيادة يستفاد منها ان الاحتياج الى المرتين انما يكون فيما كان للنجاسة عين فيخص بها
عموما في الاخبار الا انها غير موجودة في الكتب المعتبرة وكانها من كلام المحقق ره والوهم نشأ من ذلك انتهى كما عرفت رد القول
الرابع بما حكيناه عن الحدائق ويؤيده ما في الذخيرة من قوله وهذه الرواية قد عدها من الحسان لعدم التصريح
بتوثيق الحسين في كتب الرجال ولا يبعد الحاقها بالصحاح لان الحسين ممن يروي عنه صفوان وابن ابي عمير وقد نص الشيخ ره في العدة
على انهما لا يرويان الا عن الثقات ويحكى عن السيد جمال الدين بن طاوس في البشرى تزكيته وفي رجال النجاشي في شأنه كلام يستفاد
منه التوثيق الا انه ليس بصريح فيه وبالجملة هذه الرواية من الاخبار المعتبرة انتهى وح نقول ان الرواية المذكورة مع صحتها او اعتضادها
بصحيحة ابي اسحق النحوي او حسنته وبرواية احمد بن ابي نصر البزنطي تنهض بالدلالة على وجوب ازالة البول بالغسل مرتين ثم لو سلمنا ضعف
اسانيدها فانجبارها بالشهرة تمام الاشكال فيه عندنا وح ينبغي الفرق بين الثوب والبدن فيجب مراعاة المرتين في ازالة البول
عنهما تنبيهات الاول ان اطلاق كلام المصنف يشمل البول الذي على المخرج فيلزم فيه الغسل مرتين وقد عرفت في كلام صاحب المعالم ره انه قال
منه مخرجه في حال الاستنجاء ولكن الظاهر انه وان وقع الخلاف بينهم في المقامين في اعتبار المرة او المرتين الا انهم جعلوهما مسئلتين
موضوع احديهما البول على المخرج في حال الاستنجاء وموضوع الاخرى البول على ما عداه كما يكشف عنه جعل محل التعرض موضعين مع
ان منهم من حكى عن بعضهم المصير في الاستنجاء الى وجوب المرة ومصيره مع ذلك الى وجوب المرتين هيهنا وكيف كان فلا ريب ان المعول
على مختار اهل العصمة سلام الله عليهم فلا بد من ملاحظتها فنقول ما تمسكوا به هناك رواية نشيط بن صالح عن ابي عبد الله ع سألته كم يجزي

من المدارك الاستبراء من البول انتقال مثل الدماء المشتبه من البلل وحسنة ابن المغيرة عن ابي الحسن ع قال قلت للاستنجاء حدّ قال لا حتى ينقى ما ثمّة فان في آكد وكذا المقصر عن الصحيح وموثقة يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله ع الوضوء الذي افترضه الله على العباد لمن جاء من الغائط او بال قال يغسل ذكره ويذهب الغائط ثم يتوضأ مرتين وصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع قال لا صلوة الا بطهور ويجزيك من الاستنجاء ثلثة احجار بذلك جرت السنة من رسول الله ص واما البول فلا بد من غسله وصحيحة جميل بن دراج عن ابي عبد الله ع قال اذا انقطعت درّة البول فصب الماء وحسنة ابن مسلم هاهنا صحيحة في البول الذي على المخرج فينبغي منه واخبار هذه المسئلة التي نحن فيها كلها ناظرة الى اصابة البول او البدن من الخارج فينبغي الاعتبار من كل من الطائفتين بما هو مؤداها وقد عرفت ان اخبار المسئلة صريحة في اعتبار المرتين وايجابهما واما اخبار الاستنجاء فالرواية الاولى بعد تسليم سندها كما قيل لا دلالة لها فيها على اعتبار المرتين لان السؤال انما هو عن المقدار الذي يجزي من الماء وقد وقع الجواب على طبقه فهي ساكتة عن ايجاب التعدد كما انها ساكتة عن عدمه واما حمل المثلين عبارة عن المرتين بتقريب انه يجزي في كل مرة مثل ما على الحشفة فهو من قبيل التاويل البعيد الذي لا عبرة به في مقام الاخذ بمدلول الالفاظ ولا اقل من الاجمال فلا يتم الاستدلال بها على المرتين واما الرواية الثانية فقد جعل فيها حدّ الاستنجاء النقاء بعد نفي حدّ غيره ومعلوم ان البول على المخرج اذا لم يخالطه غيره يكفي بالصب عليه مرة واحدة ومقتضاها الاكتفاء بالمرة اذا لم يكن هناك معتض خارجي من خليط غيره والقائل بكفاية المرة لا يدعي ازيد من ذلك فهي تدل عليها دون التعدد واما الرواية الثالثة فقد حكم فيها بغسل ذكره مقتصرا عليه في جواب السؤال عن الوضوء الذي افترضه الله وهو طبيعة الغسل ومن البين انها تحصل بايجاد فرد منها وهو المرة الاولى وانه لا يجب ازيد منها فيثبت المرة الاولى واما الرواية الرابعة فهي مسوقة لمجرد بيان انه لا يكفي غير الماء في البول فلا نظر لها الى اثبات التعدد ولا نفيها واما الرواية الخامسة فهي ناظرة الى التحديد وقت الغسل بان لا يغسل ذكره قبل انقطاع درّة البول فتحصل مما بيناه ان جملة من الاخبار المذكورة وان كانت غير ناظرة الى اثبات التعدد ولا نفيها الا ان اثنين منها دالان على كفاية المرة وفيهما كفاية واما صحيحة حريز المتقدم ذكرها في طي كلام صاحب المعالم ره فانها لا دلالة لها فيها لانه على نقلها يكون ما حكي فيها من الاستنجاء ثلث مرات من فعل المعصوم لا من قوله نذارة لا يتم الاستدلال بها اذ لم يعلم وجه الفعل فلعل استنجائه ثلث مرات على وجه الندب مضافا الى انها على تقدير دلالتها على الوجوب يقتضي وجوب الثلث دون المرتين واما صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة في كلامه ره ايضا فلا دلالة فيها على اعطاء الاطلاق ببيان الغسل حتى يصح التمسك بها على الخصوص مطلق الغسل المرة كما وقع منه الاستدلال بها على ذلك لان مساقها قد جرى لبيان مطلب آخر كما لا يخفى على من امعن النظر فيه ثم اعلم انه لولا دلالة الخبرين المذكورين على كفاية المرة لم يكن بدّ من الرجوع الى الاصول ولم يكن مجرى لاصل البرائة في هذا المقام لثبوت نجاسة البول قطعا ولم يعلم ان مزيلها الغسل مرة واحدة او الغسل مرتين فلا مناص من الاحتياط بحكم قاعدة الاشتغال فلا يجزي المرة في ترتيب آثار الطهارة على المحل الثاني ان لفظ المرتين صريح في التعدد ولا يتحقق الا بالفصل بينهما بقطع صب الماء على المحل على وجه تراخى احدهما عن الاخرى وهل يكفي بالصب المتصل فيه خلاف والذي يتحصل منهم في المقام اقوال احدها ما ذهب اليه جماعة منهم ابن الجنيد والشهيد الثاني ره وصاحب المعالم ره فيما حكي عنهم من اعتبار القطع على وجه يتحقق الفصل واستحسنه في الذخيرة واستظهره في الحدائق ووجهه على ذلك توقف تحقق العدد وصدق المرتين المامور بهما على الفصل وثانيها ما ذهب اليه الشهيد في الذكرى من الاكتفاء في المرتين بالتقدير بمعنى اتصال الماء بقدر الغسلتين ونصّه في الذكرى هو انه يكفي في المرتين تقديرهما كالماء المتصل انتهى وعن صاحب المعالم ره انه نقل عن جماعة من الاصحاب انه يكفي في المرتين التقدير ثم قال تفريعا على هذا المقال فلو اتصل الصب على وجه لو انفصل لصدق التعدد حصل التطهير وهو معض بل لا اثر نحوي لا الاكتفاء بالحسي عليه وهو على اطلاقه مشكل لان دلالة الفحوى موقوفة على العلم بعلة الحكم في المنطوق وكونها في المفهوم اقوى وليست العلة هنا بواضحة انتهى وفي الذخيرة بعد الحكم بضعف الوجه المذكور وهذا القول الاظهر وربما كان التعويل في ذلك على الزيادة الموجودة في بعض كتب الاصحاب في خبر الحسين بن ابي العلاء السابق وهي تعليل المرتين بان الاولى للازالة والثانية للانقاء وقد عرفت ما فيها انتهى وثالثها ما ذهب اليه صاحب ... من الاكتفاء بالاتصال بقدر زمان الغسلتين والقطع فانه يفهم من كلام الشهيد ره الاكتفاء بمجرد الاتصال بقدر الغسلتين فقط فاستشكله ثم اتى بما بيناه ونصر للوجه كما هو

والكيف

واكتفى الشهيد ره في الذكرى باتصال الماء بقدر الغسلتين وهو مشكل نعم لو كان الاتصال بقدر زمان الغسلتين والقطع امكن
الاكتفاء به فيما لا يعتبر فيه تعدد العصر لان اتصال الماء في زمان القطع لا يكون اضعف حكما من عدمه انتهى وهذا القول
يفترق عما قبله من وجهين احدهما ما اشرنا اليه والاخر تقييده بكونه فيما لا يعتبر فيه تعدد العصر ابعد ما صار اليه صاحب المعالم ره
ولفظه المنقول عنه هو ان الذي يقوى في نفسي اعتبار فصل المرتين عرفا مع التراخي لان المقتضي للفرق بين التراخي وعدمه
ملاحظة تحقق المرتين المأمور بهما والتراخي يحققه بمجرده عرفا فيتحصل فيهما انتهى وهذا القول هو الاقوى لان المأمور به انما هو
الغسل مرتين ولا بد من تحقق مفهوم اللفظ عرفا حتى يتحقق الامتثال بالمأمور به فلا يكفي التعدد العقلي ولا الحسي الذي
لا يصدق عليه التعدد عرفا كما لو صب مقدارا لم يستوعب سطح النجاسة ولم يجر عليها ثم قطعه وصب مرة اخرى بقي ههنا شيء
وهو ان الشهيد ره مع تصريحه هنا بما عرفت اعتبر في مبحث الاستنجاء الفصل فقال واما البول فلا بد من غسله ويجزي
مثلاه مع الفصل انتهى والالتفات الى كلاميه ره ربما يوهم التناقض وقد تنبه المحقق الثاني ره لسر ان التوهم المذكور فقال
هذا الكلام في جامع المقاصد يشير الى دفع التناقض فقال وفي الذكرى اعتبر الفصل بين المثلين والظاهر انه اراد به
تحقق الغسلتين وما اعتبره من اشتراط تخلل الفصل بين المثلين ليتحقق تعدد الغسل حق لان التعدد لا يتحقق الا
بذلك الا ان التعدد المطلوب بالمثلين لا يوجد بدون ذلك لان ورود المثلين دفعة واحدة غسلة واحدة فلو غسل باكثر
من المثلين بحيث تراخى اجزاء الغسل بعضها عن بعض في الزمان لم يشترط الفصل انتهى ويستفاد منهما امران كفاية المثل في
كل مرة من الاستنجاء وعدم اعتبار الفصل بين غسلتي البول في غير الاستنجاء ونحن مضربون عن الجميع كما عرفت الثالث
ان اطلاق عبارة المصنف ره يقتضي اعتبار التعدد مطلقا سواء كان الغسل بالقليل ام الكثير الراكد ام الجاري ويوافقه كلامه ره في المعتبر
حيث قال في الفرع السادس من فروع مسئلة الولوغ ما لفظه لو وقع اناء الولوغ في ماء قليل نجس الماء ولم يحصل له الغسل
شيء ولو وقع في كثير لم ينجس وحصل له غسلة واحدة ان لم نشترط تقديم التراب ولو وقع في جار ومر عليه جريات قال في ط
لم يحكم له بالثلث وفي قوله اشكال وربما كان ما ذكره محقا ان لم يتقدم غسله بالتراب لكن لو غسل مرة بالتراب وتعاقب عليه
جريات كانت الطهارة اشبه انتهى ووجه الموافقة انه اعتبر التعدد في الجاري لكنه التزم بان كل جرية غسلة فتعدد الاولى
بحصول تعدد الثانية ويستفاد من اعتباره التعدد في الجاري اعتباره في الكثير الراكد بالاولوية وعليه القول بالفصل وعن
العلامة ره في المنتهى انه قال في احكام الاواني ان الجسم النجس اذا وقع في الكثير من الراكد احتسب بوضعه في الماء ومرور الماء على
اجزائه غسلة وان خضخضه وحركه بحيث يمر عليه اجزاء غير الاجزاء التي كانت ملاقية له احتسب بذلك غسلة ثانية كما لو مرت عليه جريات
من الجاري انتهى ومقتضى هذا الكلام اعتبار التعدد في الجاري وفي الراكد كما هو احد الاقوال في المسئلة والقول الثاني ما حكي عن
الشيخ نجيب الدين ره في الجامع والصدوق وهو اعتبار التعدد في الراكد بقسميه الكثير والقليل دون الجاري وهو خيرة صاحب
الرياض ره والقول الثالث ما عن العلامة ره في التذكرة والنهاية والشهيد ره في الذكرى نافيا عنه الريب والمحقق الثاني
والشهيد الثاني رحمهما الله من سقوط التعدد فيهما واختاره في ك ووصفه بالشهرة فيما حكي عن اللوامع واختاره وصار اليه
في الجواهر مدعيا انه المشهور نقلا وتحصيلا القول الرابع ما عن اللوامع انه حكاه عن بعضهم من الميل الى التفصيل بين
ما لو كان المغسول هو الثوب فيجب غسله في الراكد بقسميه مرتين وفي الجاري مرة واحدة بعين ما لو كان غير الثوب فيجب غسله
في الجاري والكر والقليل باسرها مرتين القول الخامس ما اعتمد عليه في المستند ان المغسول ان كان هو البدن لزم فيه المرتان
عند غسله بالقليل واكتفى فيه بالمرة عند غسله في الكثير والجاري وان كان هو الثوب لزم فيه المرتان عند غسله بالقليل والكثير
واكتفى بالمرة عند غسله في الجاري حجة القول الاول اطلاق صحيحة ابن ابي يعفور قال سئلت ابا عبد الله ع عن البول يصيب الثوب
قال اغسله مرتين فان اطلاق الامر بالغسل مرتين يسري الى الجاري والكثير كما يسري الى الراكد القليل واطلاق قول ابي عبد الله ع
في ذيل حسنة الحسين بن ابي العلاء اغسله مرتين جوابا عن قول الراوي وسئلته عن الثوب يصيبه البول ومثلها ما في ذيل رواية احمد
بن ابي نصر البزنطي وقد تقدم جميع ذلك وليس في الاخبار مفصل سوى صحيحة محمد بن مسلم وهي وحدها لا تكافؤ تلك الاطلاقات التي
تضمنتها الاخبار المعتبرة وفيها الصحيح كرواية ابن ابي يعفور والبزنطي والحسن كالصحيح كحسنة الحسين بن ابي العلاء وايضا صحيحة محمد بن مسلم

يتعيّن تقديمها لا انها معتضدة بالشهرة العظيمة وانها مقيدة وان الظاهر خروج مطلقات اخبار المرتين مخرج الاغلب
لندرة الكر والجاري في زمان صدورها حجة القول الثاني اما على لزوم التعدد في الراكد فاستصحاب النجاسة
دون اطلاق النصوص الآمرة بالمرتين حتى يقال انها واردة مورد الغالب بغلبة القليل وندرة الكر والجاري في زمان
صدور الاخبار واما على الاكتفاء بالمرة في الجاري فهي قول ابي عبد الله عليه السلام في صحيحة محمد بن مسلم وان غسلته في ماء جار
فمرة واحدة والرضوي فان اصابك بول في ثوبك فاغسله من ماء جار مرة ومن ماء راكد مرتين ثم اعصره وقال في الرياض بعد
ذكرهما وفيهما مفهوما في الاول بعد ذكرهما وفيهما مفهوما في الاولين ومنطوقا في الثاني بحسب العموم رد للقول بنفي التعدد
فيما عدا القليل على الاطلاق الا ان يجاب بالورود مورد الغلبة انتهى حجة القول الثالث ان اعتبار التعدد في الغسل مخالف
لاصالة البراءة واطلاقات الغسل لاستلزامه تقييدها فيقتصر فيما خالف الاصل على القدر المتيقن خروجه عن تحتها وهو
القليل لغلبة وجوده وندرة ما عداه في زمان صدور الاخبار واجيب عنه بان مقتضى الاصل هيهنا هو الاشتغال واستصحاب
النجاسة دون البراءة لثبوت النجاسة المقتضي لليقين بالخروج الى الطهارة وان الاطلاقات تقيّدت بصحيحة محمد بن مسلم لان
مفهوم قوله وان غسلته في ماء جار فمرة هو انك ان لم تغسله في الجاري فلا يكفي المرة وهو يعم الراكد الكثير كما يعم الراكد القليل
والظهور اللفظي يجب العمل به ولا وجه للاخذ بالقدر المتيقن الا فيما كان مجملا كاللبي ومن هنا قال المحقق البهبهاني ره في حاشية
ك معلقا على قوله فان غسلته في ماء جار فمرة وظاهر هذا كون مرتين في غير الجاري لمفهوم الشرط الا ان يقال بعدم العموم في المفهوم او ان
الراكد الكثير كان نادرا والاطلاق ينصرف الى المتعارف ولذا حكم بعض صاحب ك بان الظاهر من الاخبار المتضمنة للمرتين كونه في
القليل انتهى والانصاف ان كون الراكد الكثير نادرا في تلك الاعصار لا يخلو عن قرب بل هو مما تطمئن به النفس فلو اعتمدنا على
مثل هذه الغلبة بالنسبة الى القليل كان الراكد الكثير مسكوتا عنه في منطوق الحديث ومفهومه وكان اللازم في حكمه هو
الرجوع الى مرجع ويستفاد منهم هنا مسلكان احدهما ان المرجع انما هو استصحاب النجاسة بعد الغسل مرة في الكثير الراكد
لما عرفت من كون الاخبار الآمرة بالمرتين ايضا واردة مورد الغالب وهو الغسل في القليل لندرة ما عداه في زمان ورود
الاخبار مضافا الى ما ذكره صاحب ق ره بعد استظهاره هذا القول والاستدلال عليه بالصحيحة والرضوي من قوله ولا معارض
لهما الا اخبار المرتين المتقدمة والظاهر تقييدها بالقليل كما هو الظاهر منها او الغسل في بعضها انتهى وان كان الاصل لا
دلالة فيه على كون الماء قليلا ولا يخفى انه بناء على الوجهين المذكورين يكون اقامة الدليل وظيفة من يدعي الاكتفاء بالمرة
في الكثير الراكد لكن لا يخفى ان الرجوع الى الاستصحاب هنا مبني على عدم الالتفات الى الاطلاقات الناطقة بالامر بغسل
البول او على دعوى ورودها لمجرد التشريع وكان صاحب ق ره تنبه لهذا فرام تطبيق صحيحة محمد بن مسلم والرضوي على القول الثالث
الذي هو مختاره فقال يمكن ان يكون ذكر الجاري في الخبرين المذكورين انما هو من قبيل التمثيل لا من قبيل الحصر ثم قال واما قوله ع في
كتاب الفقه ومن ماء راكد مرتين فينبغي حمله على الاقل من كر انتهى وانت خبير بانه لا مجال لاثبات المطلوب في مقام الاستدلال بمثل
دعوى امكان كون ذكر الجاري لمجرد التمثيل وكذا حمل الراكد على ما هو اقل من كر فان كلا منهما خلاف الظاهر فلا بد في ارتكابه من
قرينة ولا في اثباتها الا ان يقال ان ارتكاب الثاني انما هو من جهة ان اغلب ما كان يوجد للراكد انما هو القليل ثم انه ربما يستشكل
في الاستدلال بصحيحة محمد بن مسلم بجهة اخرى وهي ان قوله ع اغسله في المركن مرتين بمنزلة الجملة الشرطية ضرورة انه ليس مراده ع تعيين
الغسل في المركن عليه بل مراده تعليق الغسل مرتين على كونه في المركن خصوصا بملاحظة المقابلة بقوله فان غسلته في ماء جار
فمرة واحدة ومفهوم قوله ان غسلته في المركن فمرتين هو انك ان لم تغسله في المركن فلا يلزم الغسل مرتين وهو عام شامل لما
اذا غسله في الكثير والجاري ومفهوم قوله وان غسلته في ماء جار فمرة هو انك ان لم تغسله في الجاري فلا يكفي المرة بل يلزم غسله
مرتين وهو يعم الراكد القليل والكثير فيتعارض المفهومان في الكثير الراكد فيبقى مجال للاستدلال بالصحيحة على حكمه وقد يجاب عن
ذلك بما تداول ذكره في الالسنة مثلا بما مراد تذييل كل بعد الجملة الشرطية جملة شرطية اخرى هي تمام مفهوم الجملة الاولى او بعضه
فلا يكون للثانية مفهوم بل تكون تأكيدا للاولى لو [illegible] مثل ما رواه ابو بصير الجعفي عن ابي جعفر ع قال في الدم يكون
في الثوب ان كان اقل من قدر الدرهم فلا يعيد الصلوة وان كان اكثر من قدر الدرهم وكان قد رآه فلم يغسله حتى صلى فليعد

صلوته وان لم يكن رآه حتى صلى فلا يعيد الصلوة ولذلك قلنا في محله ان مقدار الدرهم من الدم غير معفو عنه ففيما نحن فيه نقول
ان قوله ان غسلته في ماء جار مرة ليس له مفهوم حتى يقال ان مفهومه انك ان لم تغسله في ماء جار لم يكف مرة واحدة حتى
يعارض مفهوم الجملة الاولى فتقابل الجملتين هنا على حد تقابل الجملتين في رواية الجعفي والذي يعتقد صحته ان شيئا
من الاشكال وجوابه ليس له موقع لان الجملة الاولى لو كانت بصورة الشرطية لم يكن لها مفهوم فكيف مع كونها ليست بصورة
الشرطية وذلك لان مفهوم جملة ان غسلته في المركن فمرتين هو انك ان لم تغسله في المركن فليس يلزم المرتان وهذا لو قيل
ان لم يكن كذلك ولذا فلا يلزم اختياره وقد قررنا في محله ان كل مفهوم يكون من قبيل الضروريات لا يساق لبيانه الكلام
كالمنطوق وحذرا من لزوم اللغوية يكون الكلام خاليا عن المفهوم ومثلها جملة فان غسلته في ماء جار فمرة واحدة لان
مفهومها هو انك ان لم تغسله في ماء جار فلا يكفي المرة فالجملتان كلتاهما خاليتان عن المفهوم وانما سيقتا لبيان منطوقهما
لعدم تعارف الكثير الراكد وبهذا البيان نعلم ان هذا الحديث يفارق حديث الدم من جهة ان المذكور هناك ان الدم ان كان اقل
من درهم لان وجود الدم هناك مفروض فيكون مفهومه هو انه ان لم يكن الدم الموجود اقل من درهم فيشمل ما لو كان مساويا
للدرهم فلا يكون للجملة الثانية وهي انه ان كان اكثر من قدر الدرهم مفهوم ويحصل مما بيناه ان الكثير الراكد يجب
فيه الغسل مرتين بحكم استصحاب النجاسة بعد الغسل مرة ان قلنا بكون اخبار المرتين ناظرة الى القليل ثم ان هذا كله
انما هو بناء على العبرة بمفهوم الشرط ويمكن ان يقال ان التقييد بقوله في المركن مما يفيد المفهوم ولو بقرينة المقام وقد قلنا
في الاصول ان التقييد بالوصف وغيره مما لا نقول بافادته الانتفاء عند الانتفاء بحسب الاصل قد يفيد لخصوصية
المقام فالتقييد بالمركن في مقابل الجاري يفيد المفهوم ويصير محصله انه لا يجب غسله في غير المركن مرتين ومعلوم ان الماء
الذي يسعه المركن لا يكون الا قليلا ولا يتوهم ان ذكره في الحديث جرى في مقابلة الصب عليه في غير المركن لان مقابلته
بالجاري في الفقرة الآتية قرينة على ان ذكره في الفقرة الاولى بملاحظة وصف القلة كما هو المنساق الى الذهن وعلى
ما بيناه يصير غير المركن في المفهوم في قوة غير القليل ويكون قوله فان غسلته في ماء جار فمرة واحدة تصريحا ببعض المفهوم
وح ينطبق الحديث على القول الثالث الذي عليه كلامنا هذا هو الكلام في المسلك الاول لكنه كما عرفت الاشارة اليه
مبني على انكار اطلاقات الغسل والا انقلب الامر فيكون اثبات المرتين في الكر هو المحتاج الى الدليل ويكون ذلك على وجهين
احدهما انكار وجودها راسا والآخر انكار ورودها مورد الاطلاق بدعوى انها وردت لبيان حكم آخر وهو كون البول
محتاجا في ارتفاع اثره الى الغسل وكونه نجسا واجب الازالة لا لبيان ان مسمى الغسل كاف في ازالته وثانيهما ان المرجع بعد ذلك
انما هو اطلاقات الغسل مثل ما رواه الكليني رح بسنده والشيخ ره بسنده عنه مسندا الى عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله ع
اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه وما رواه الكليني ره ايضا عن علي بن محمد عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال اغسل
ثوبك من بول كل ما لا يؤكل لحمه فح نقول ان اخبار المرتين لما اختصت بحكم غلبته بالقليل وندرة الكثير والجاري او بحكم سياقها كالاشتمال
على الصب مثلا بالقليل فقد فيبقى الاطلاقات بهذا المقدار ويبقى تحتها الكثير والجاري ويكتفى فيهما بالمرة الواحدة و
صحيحة محمد بن مسلم وان لم تشتمل على المرة في الكر لسكوتها عنه الا انها صرحت بالاكتفاء بها في الجاري فهي موافقة للاطلاقات
من هذه الجهة ومؤكدة لها وهذا المسلك قد سلكه صاحب الجواهر ره كما يشير اليه استدلاله لهذا القول بالاطلاقات وان تمسك
بغيرها ايضا فانه صرح بان الاقوى في الكثير الراكد عدم اعتبار العدد لاطلاق الامر بالغسل وامكان دعوى القطع بمساواته
للجاري بعد ما عرفت من عدم اعتبار الجريان بل ومع اعتباره اذا فرض اختلاف سطوح الراكد عليه بتحريك ونحوه بل
لعل الكثير من الراكد اذا فرض جريانه في ساقية ونحوها داخل في اطلاق الجاري اذ تخصيصه بالنابع عرف الفقهاء او بعضهم على
الظاهر فيشمله الصحيح يعني صحيح ابن مسلم رح هذا القسم منه ويتم في الباقي بعدم القول بالفصل كما انه يمكن القطع بمساواة بعض
افراد الجاري للراكد على العرف الشرعي كالنابع غير السائل من العيون ونحوها خصوصا في المقطع فعلية بتبعها بسبب ما يخرج
منها من الماء وان كانت مستعدة له بل يمكن ارادة غير المنفعل من الجاري في الصحيح بقرينة مقابلته بالمركن ومعارضته باحتمال
ارادة مطلق الراكد من المركن وان كان ذكره بقرينة مقابلته بالجاري يدفعها وضوح رجحان الاول عليه لمعلومية مساواة

الكر للجاري في سائر احكامه او اكثرها ولذا يورد ان ماء الحمام كالجاري بخلاف المركن بل لعل التجوز بمثله عن الكثير الراكد بعيد جدا
بل قد يظهر من التامل في هذا الاخير دليل اخر على المطلوب بدعوى استفادة تنزيل الكر منزلة الجاري فيما يتعلق بالنجاسة والتطهير
وغيره من الاستقراء والتتبع بل ورد التصريح به في الحمام سيما بناء على ما اختاره بعضهم من عدم خصوصية له في ذلك هذا
مع ما عرفت من ظهور ادلة المرتين في القليل من حيث اشتمالها على الصب ونحوه بل الغسل فيها من حيث ظهوره بسبب مقابلته
بالصب في العصر ونحوه الذي قد عرفت سقوطه بالكثير مع معروفية التطهير بالقليل في ذلك الزمان والمكان لقلة الكثير
فيهما فضلا عن التطهير به ومما يمكن ان يؤيد به ايضا من الاعتبار من حيث ان الماء الكثير اذا استولى على عين النجاسة وان كان
مغلظة استيلاء شاعت اجزاؤها فيه واستهلكت سقط حكمها شرعا فالمتخلف اذا استولى الماء على اثار النجاسة اولى
بالسقوط ويصير قوة وجودها كعدمها والا لكان الاثر اقوى من العين ويشرف الفقيه على القطع بالاجزاء بالمرة المزيلة
للعين انتهى ويمكن المناقشة في التمسك بالاطلاقات من وجهين احدهما انها وردت مورد حكم اخر وهو مجرد التشريع
بمعنى ان البول نجس وانه يجب ازالته ولا يلزم من هذا كونها مسوقة للبيان بحسب الامر بطبيعة الغسل المقتضي للاكتفاء بايجاد
فرد منها يحصل بالمرة لكنه يندفع بان الاصل ان لم يدع الظهور هو كون الخطاب لاجل البيان ولا نريد بالبيان مقابل الاجمال
من جميع الجهات حتى يقال ان افادة مجرد التشريع ايضا بيان بل نقول ان الاصل هو ان يراد باللفظ ما يقتضيه طبيعته من
حيث هو والامر المتعلق بالطبيعة يقتضي بحسب وضعه مادة وهيئة مطلوبية تلك الطبيعة وايجاب ايجادها في ضمن ما يشترى
اليه وهذا لا يعدل عنه الا لداع خارجي واذا شك فيه كان مقتضى الاصل عدمه وعلى هذا استقر طريقة اهل المحاورة
من مخاطبة اهل الالسنة واللغات فالطبيب الذي يامر المريض بشرب الدواء في اول اخذه في بيان العلاج لولا دلالة المقام على
ارادة مجرد تكون وظيفة المريض شرب الدواء اعتمادا على ما سيبينه كان اللازم حمل كلامه على الاطلاق وكذا ما ورد في اوائل
الاسلام من مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وامثال ذلك وكذا ما ورد في مقام التاكيد من جهة العلم بتكرره وكذا الحال
في نظائر ذلك من التورية والتقية وافادة علم المتكلم بمضمون الكلام المعبر عنه عند علماء البيان بلازم فائدة الخبر والحاصل ان
الاصل الذي استقر عليه طريقة اهل المحاورات انما هو الاخذ بمقتضى طبيعة اللفظ من حيث هو كلما وقع الشك بين ارادته و
ارادة ما يتبع شيئا من الدواعي الخارجية فلا يعدل عن ذلك الا لصارف يعتد به فاذا شك في ورود الخطاب لمجرد التشريع او
لبيان اعطاء الاطلاق تعين الثاني والحال فيما نحن فيه على هذا المنوال وثانيهما انه ربما يقال بكون الغالب في ذلك الزمان هو القليل
واعتراف لندرة الكثير والجاري وعلى هذا يلزم خروج الاكثر عن تحت هذه الاطلاقات وبقاء النادر تحتها وهذا يورث الوهن لها
ويمكن دفعه بان تقييد المطلق الحاصل واحد مما الاشكال فيه كما صرحوا به في الاصول فالحال في المطلق على خلاف ما عليه
العام المصطلح عليه في تلك الصناعة واما ما ذكره من دعوى القطع بمساواة الكر للجاري فلا يخفى ما فيه لانه في مرتبة الدعوى فلا يجدي
في الزام الخصم واما ما ذكره من دخول الكثير من الراكد اذا فرض جريانه في ساقية ونحوها في الجاري فهو ممنوع لان ما ذكره الفقهاء
ليس اصطلاحا منهم في الجاري وانما يريدون به ما هو المتداول في العرف العام من ارادة ما يخرج عن مادة وبعبارة اخرى الجاري
بالطبع من مبدا والاصل في الجاري عندهما دون الكر اذا جرى على الارض مثلا فالمعيار هو الخروج من المادة وبذلك يدخل
النابع غير السائل من العيون في الجاري دون الراكد واما ما ذكره من امكان ارادة غير المنفعل من الجاري ففيه انه مما لا يساعد
عليه الاستعمال ومجرد ذكره في مقابل المركن لا يصلح لتعيين هذا القيام احتمال ان الاقتصار على القسمين انما هو لندرة
الكر كما اعترف بها في كلامه المذكور بل نقول ان هذه الدعوى لا يثبت الا بعد اثبات ان المخاطب كان عالما بمشاركة الكر للجاري
في اكثر الاحكام حتى يصح التجوز من جهة احراز العلاقة وهو غير معلوم بل مقتضى الاصل عدمه ولهذا لم يفهم احد الى زمان صاحب
صاحب الذخيرة كون ذكر الجاري لمجرد المثال لغير المنفعل وفي الزمان صاحب الجواهر كون المراد بلفظ الجاري ما يعم الكر و
الجاري اعني غير المنفعل ولا ينبغي حمل لفظ المعصوم على هذه الاستعمالات التي تشمئز منها القلوب ومن هنا يظهر وهن التمسك
بالاستقراء في تنزيل الكر منزلة الجاري واما ما ذكره من ورود التصريح بمساواة الكر في الحمام للجاري ففيه ان التقييد بالحمام
يكشف عن كون ماء الحمام ليس بمنزلة الجاري فهو على خلاف المطلوب ادل وحذف قيد الحمام خروج عن قصد السبيل

لعلّه قيام الدليل عليه وامّا ما ذكره من ظهور اذكر المرّتين في القليل من حيث نسبتها الى الصبّ ونحوه بل الغسل فيها من حيث ظهوره
بسبقها بلفظ الصبّ والعصر ونحوه الذي قد ينبئ عن سقوطه بالكثير ففيه انّه قد ورد في بعض اخبار المرّتين لفظ الصبّ وحده وهي
حسنة ابي اسحق النحوي وورد في بعضها لفظ الغسل فقط وهي صحيحة ابن ابي يعفور وورد في جملة منها الجمع بين الصبّ بالنسبة الى
الجسد والغسل بالنسبة الى الثوب وهي حسنة الحسين بن ابي العلاء ورواية البزنطي واللازم هو الاخذ بكل منها بمقدار مدلوله فما
اطلق فيها على القليل يعمل به فيه وما استفيد منه معنى يعمّ القليل والكثير يؤخذ بعمومه وذكر الغسل بالنسبة الى الثوب في مقابل
الصبّ بالنسبة الى الجسد لا يخصّ الغسل بالقليل وامّا العصر فلم يوجد الّا في الفقه الرضوي وقد صرّح هو ره بعدم حجيته و
امّا ما ذكره من معروفية التطهير بالقليل في تلك الازمان فهو حقّ الّا ان الكلام في صيرورته مثل ذلك قرينة على المراد وفي صحة اعتماد
المتكلم عليه وان شئت تقريب المطلوب ذكرت لك مثالا وهو ان مياه المشهد المقدس العلوي من قبيل الجاري فلا يجري عليها احكام
البئر الراكد فلو فرضنا ان رجلا من العوام سئل فيه المفتي عن حكم حمار وقع في بئر داره فمات فيها فهل تجد من نفسك الرخصة للمفتي
في ان يطلق القول فيقول لا يجب ولا يستحب بموت الحمار نزح مقدار من ماء البئر نعم لا مناص عن العبرة بالغلبة اذا استعمل لفظ
المطلق في شيء من اصنافه او افراده بحيث يسبق ذلك الصنف او الفرد الى الذهن عند اطلاق ذلك اللفظ واين ذلك ممّا
نحن فيه ولهذا امّا ما ذكره من التأييد بالاعتبار ففيه مع ان الاعتبار لا عبرة به في الاحكام الشرعية ان قياس ما نحن فيه على ما
اذا استولى الكرّ على عين النجاسة فشاعت فيه اجزاؤها واستهلكت قياس مع الفارق لانّ مقتضى هذا الفرض انّه لا يبقى منها عين
ولا اثر فليس هنا موضوع حتى يصح اجراء حكم النجاسة او الشك في اثره وهذا بخلاف ما نحن فيه فانّ الشك في تطهير الكرّ
للاثر الموجود في الثوب مثلا وعدم تطهيره ايّاه وهذا بعينه مثل ما لو قيل ان الكلب في المملحة صار طاهرا بالاستحالة وهو عين
المحسوس فيجب ان تكون المملحة مطهّرة للثوب بملاقاته ايّاها لانّ الموجود فيها انّما هو اثر النجاسة والاثر ان يكون الاثر اقوى
من العين فتدبّر حجّة القول الرابع ما ذكره في المستند من ان نظر القائل به في الثوب الى صحيحة محمد بن مسلم المفصّلة في الثوب
بين القليل والجاري بايجاب المرّتين اذا غسل بالاوّل والاكتفاء بغسله مرّة واحدة في الثاني وامّا في البدن فاعتمد على
الروايات الناطقة بالصبّ على الجسد مرّتين كرواية الحسين بن ابي العلاء وحسنة ابي اسحق النحوي ورواية البزنطي المتقدّمات
حجّة القول الخامس امّا على دعواه الاولى اعني التفصيل في البدن بالاكتفاء بمرّة واحدة في الكرّ والجاري بمرّة واحدة وايجاب
مرّتين في القليل فهي مطلقات الامر بغسل البدن من البول المقتضية لاجزاء الماهيّة فيه كحسنة الحلبي قال سألت الصادق عليه السلام
عن بول الصبي قال تصبّ عليه الماء فان كان قد اكل فاغسله غسلا وصحيحة الحلبي عن رجل يبول بالليل فيحسب ان البول اصابه
فلا يستيقن فهل يجزيه ان يصبّ على ذكره اذا بال ولا يتنشّف قال يغسل ما استبان انّه اصابه وينضح ما يشكّ فيه من جسده او ثيابه
الى غير ذلك من الاخبار الواردة فيمن نسي غسل ذكره وصلّى وغيرها قال ره وامّا اخبار المرّتين المتقدّمة في الجسد فمحكم لمكان الامر بالصبّ
صريحة في القليل اذ لا صبّ في غيره الّا بعد اعتبار القليل منه وامّا على دعواه الثانية اعني التفصيل في الثوب بايجاب مرّتين في
القليل والكرّ والاكتفاء بالمرّة عند غسله في الجاري فهو الامر بغسل الثوب من البول مرّتين في الاخبار المستفيضة المتقدّمة
الشاملة باطلاقها للغسل في كلّ من الثلثة خرج الجاري بصحيحة ابن مسلم والرضوي المتقدّمين وبقي الباقي قال ره ودعوى ظهور المستفيضة
في القليل ممنوعة هذا والقولان الاخيران يدفعهما ما في المعتبر حيث قال يغسل الثياب والبدن من البول مرّتين ثم جعله مذهب
علمائنا وهو يفيد عدم الفصل بين الثوب والبدن وفي الجواهر انّه لا قائل بالفصل الّا ما يظهر ممّا حضرني من نسخة جامع ابن
سعيد الفرق بين الثوب والبدن ثم قال وظنّي انّها غلط لانّ المنقول عنه التفصيل بين الجاري والراكد باعتبار المرّة والمرّتين من غير
فرق بين الثوب والبدن وعلى كلّ حال فهو في غاية الضعف ولا يقدح في دعوى تحصيل الاجماع على عدم الفصل انتهى ولا يدفعهما
ما في الاخير من انّ خبر الحسين بن ابي العلاء متضمّن لحكم الجسد وهو من الاخبار المعتبرة وكذا حسنة ابي اسحق النحوي عن الصادق عليه السلام
ولا يبعد ان يكون اجتماع هذين الخبرين مع نقل الاتفاق كافيا في اثبات المرام انتهى وذلك لانّ الخبرين المذكورين يتضمّنان لفظ الصبّ
فيختصّان بالقليل فلا ينافيان القولين المذكورين والتحقيق في هذا المقام ان اطلاقات الغسل موجودة وهي تشمل الثوب والبدن
ومقتضاها الاكتفاء بالمرّة مطلقا سواء كان الغسل بالقليل ام بالكثير ام بالجاري وقد قيّدت باخبار المرّتين لما عرفت من انّ فيها ما يشمل

الثالثة وهي ايضا قد قيدت بصحيحة محمد بن مسلم التي استفدنا كونها تامة في الاكتفاء بالمرة في الكثير والجاري بمفاد عدله المفهوم المستفاد
من القيد لاقتضاء المقام لكن يجيء هنا اشكال وهو انه قد حكى في الرضوي فاخر ما هو المقدم من الجملتين وقدم ما هو المؤخر فقال
فان اصابك بول في ثوبك فاغسله من ماء جار مرة ومن ماء راكد مرتين وهو نص في الاكتفاء بالمرة في الكثير لكن هذا الاشكال انما
يتجه على من يقول بحجيته ونحن في فسحة من ذلك وعلى ما ذكرناه من البيان تكون صحيحة محمد بن مسلم موافقة للاطلاقات في الكثير و
الجاري لانها قيدت اخبار المرتين بالقليل الرابع انه هل يلحق بالثوب والبدن غيرهما مما عدا الاواني كالبساط والفراش
ونحوهما ام لا الاظهر منه قولان احدهما اللحوق قال في الذخيرة المنقول عن ظاهر جماعة من الاصحاب طرد الحكم بالمرتين من
نجاسة البول في غير الثوب والبدن مما يشبههما فيعتبر الغسلتان فيما يمكن اخراج الغسالة منه بالعصر لا في المشبهة
بالثوب والصب مرتين فيما لا مسام لها بحيث ينفذ فيه الماء كالخشب والحجر واستثنى البعض من ذلك الاناء فاكتفى بالمرة و
سيجيء حكمه ولعل الحكم نظر والى هذه التعدية الى المشابهة الصرفة او مع ادعاء الاولوية في الفرع والاول قياس غير معتبر و
اثبات الثاني مشكل هذا كلامه ره وزاد في المستند التمسك لهذا القول بالاستصحاب ورده بما سيأتي في الاستدلال
للقول بكفاية المرة من الاطلاقات التي اكتفى فيها بالامر بالغسل وفي الحدائق ذكر وجها اخر لهذا القول بعد استبعاده ما
وجهه به صاحب الذخيرة فقال بل الظاهر ان الوجه في ذلك انما هو احتمال خروج الثوب والبدن في الاخبار مخرج التمثيل بناء
على انه الفرد الغالب في ملاقاة النجاسة فلا يقتضي قصر الحكم عليهما وان خصوص السؤال عنهما لا يخصص شيئا ثم ان صاحب
ق بعد نقل عبارة الذخيرة تصدى لتحقيق تعيين القائل بالقول المذكور فقال قد ذهب الشهيد ره في اللمعة والرسالة
والمحقق الشيخ علي ره الى وجوب المرتين مطلقا من نجاسة البول وغيرها في الثوب والبدن وغيرهما عدا الاواني وذهب شيخنا في
الروضة الى وجوب المرتين من نجاسة البول خاصة في الثوب والبدن والمرة الواحدة في غيره والنقل المذكور عن جمع من الاصحاب
انما ينطبق على مذهب الشهيد الثاني القائل بوجوب التثنية في نجاسة البول كائنة ما كانت الا ما ذكره من التقييد بما يشبههما
لم اقف عليه في كلامه بل ظاهره التثنية من وجوب البول مطلقا انتهى ثانيهما عدم اللحوق فيكتفي في غسل البول مما عدا الثوب والبدن
بمرة واحدة قال في الذخيرة عقيب كلامه الذي نقلناه ذكره بلا فاصلة ما نصه فان الاقتصار في الحكم على مورد النص غير بعيد كما
نقله المصنف عن بعض الاصحاب وربما يفهم من كلام المحقق وقد ورد في بعض الاخبار الصحيحة اطلاق الامر بالغسل في الفراش
ونحوه اذا اصابه البول ويستفاد من قريب انتهى واشار بذلك الى صحيحة ابراهيم بن ابي محمود في الطنفسة والفراش يصيبهما البول
كيف يصنع بهما وهو ثخين كثير الحشو قال يغسل منه ما ظهر منه في وجهه وزاد في المستند التمسك بموثقة عمار في موضع من
البيت يصيبه القذر وبرواية نشيط يجزي من البول ان يغسل بمثله وحسنة الحلبي وصحيحته في بول الصبي لاكل المتقدمة ثم قال
واختصاص الاولى بالطنفسة والفراش والثانية بموضع من البيت والثالثة بما يتحقق فيه الغسل من مثل البول بعد الاطلاق
الرابعة غير ضائر مع تمامية المطلوب بعدم القول بالفصل ثم حكم بان القول بكفاية المرة في غسل البول من غير الثوب والبدن
هو الاصح ثم انه ره اورد على نفسه سؤالا وهو انه لا يثبت من الاطلاق عدم لزوم الزائد الا بضميمة الاصل وهو لا يدفع الاستصحاب
بل الاستصحاب يدفعه كما بين في موضعه واجاب بقوله قلنا نعم في الواجبات والمستحبات ونحوهما مما لا يوجب تعلق الحكم بالماهية الا
ثبوته لها في الجملة واما في السببية والمانعية والحرمة ونحوها فمقتضى ثبوت الحكم للمطلق ثبوته ايضا وجد بجميع افراده فلزوم الزائد
ينافي مقتضى نفس الاطلاق الا ترى ان قوله يجب الغسل لا ينافي لا يجب الغسل مرتين بخلاف الغسل سبب للطهارة فانه ينافي
الغسل مرة او مرتين ليس سببا لها وقوله في رواية نشيط بن صالح يجزي من البول ان يغسل من مثل الثاني بل جميع افراد الغسل
وانما لم نقل غسله سبب لتطهيره اجماعا ولان الامر به ليس الا للتطهير قطعا وليس تعبدا محضا فالغسل من الاسباب ولذا ترى
العلماء كافة يحكمون بالتطهير بما ورد الامر به في باب الطهارات والنجاسات انتهى وانت خبير بانه لا وقع للسؤال المذكور لانه ان
اراد بالاصل الذي لا يثبت عدم لزوم الزائد من الاطلاق الا بضميمته اصالة الاطلاق التي هي شعبة من شعب اصالة الحقيقة فهو
حق الا ان قوله بان ذلك الاصل لا يدفع الاستصحاب بل الاستصحاب يدفعه غير سديد لان اصل الحقيقة من قبيل الاصول اللفظية التي
تقدم على كل اصل عملي استصحابا كان او غيره وان اراد به اصالة البراءة فهو باطل لانه مع وجود الدليل الاجتهادي الذي هو المطلق

يبقى للاصل البرائة ولا لغيرها من الاصول العملية مسرح ولا مشرع ومن هنا يعلم انه لا وقع لما ذكره من الجواب بعضهم من حيث ابتنائه
على التفصيل في الاصل بالنسبة الى المورد بين مضافا الى ان ما ذكره من ان ثبوت الحكم للمطلق بثبوته ايما وجد بجميع افراده هو ان
الثانية والثالثة وغيرها من الافراد سبب للتطهير فهو بناء في ما هو بصدده واما ما ذكره من الاستشهاد بعدم المنافات
في الحكم الوجوبي وثبوتها في الحكم بالسببية بالنسبة الى نفيها مقيدة بالمرة او المرتين فلا يخفى سقوطه لانه ان اراد بالتنافي
التناقض على وجه التساوي بين القضيتين بالعموم والخصوص فهو منتف في كليهما وان اراد به ما يعم التخالف بالاطلاق
والتقييد او العموم والخصوص فهو موجود في المقامين والتحقيق في اصل المسئلة ان الاطلاقات التي تمسكوا بها من
صحيح ابن ابراهيم بن ابي محمود وما بعدها من الاخبار كلها واردة مورد حكم اخر غير بيان الاطلاق ولا يرتفع استصحاب النجاسة
الا بالغسل مرتين فالقول بوجوبهما في غير الثوب والبدن للتطهير من البول هو الاقوى الخامس ان اصحابنا اختلفوا
في حكم غير البول من سائر النجاسات اذا اصابت غير الاواني على اقوال اولها ما ذهب اليه جماعة من الاكتفاء بالمرة الواحدة
وحكى المصير اليه عن الشيخ ره في ط قال الشهيد ره في الذكرى ما صورته وفي ط لا يراعى العدد الا في الولوغ انتهى ويستفاد منه
امور منها عدم لزوم العدد في جميع ما عدا البول والولوغ من جهة الاندراج في المستثنى منه ومنها عدم لزومه في البول ايضا
حيث ان كلامنا هنا في تحقيق ما عدا البول يكون هذا القول من اقوال المسئلة وشمول كلامه للبول ايضا غير مضاد
لما نحن بصدده ومنها ان الغسلة الواحدة تكفي وان كانت هي التي تحصل بها ازالة عين النجاسة وقد صرح بكون ذلك
مقتضى كلام صاحب ك واختاره وربما امكن ان يقال ان في تقييد المصنف البول بالمرتين والسكوت عما عداه اشارة الى هذا
القول وقد حكم بهذا القول في الذكرى في صدر كلامه حيث قال يكفي الغسل مرة في غير الاناء لقول النبي ص في دم الحيض حتيه
ثم اغسليه وكذا اوامر الغسل والامر المطلق لا يقتضي التكرار ثم قال اما البول فيجب تثنيته لقول الصادق ع في الثوب يصيبه البول
اغسله مرتين الاولى للازالة والثانية للانقاء انتهى ثانيها ما ذهب اليه المصنف ره في المعتبر حيث قال وهل يراعى العدد في غير البول
فيه تردد اشبهه انه يكفي المرة بعد ازالة العين لقوله ع في دم الحيض حتيه ثم اغسليه والامر المطلق يتناول المرة انتهى ثالثها ما
صار اليه جماعة اخرى من اعتبار المرتين وهم بين مطلق للقول على وجه يظهر منه العموم ومقتصر على الثوب والبدن بل على
الثوب فقط ومن الفريق الاول من هذين الفريقين الشهيد ره في الذكرى بالنظر الى اخر كلامه لانه قال بعد ما حكيناه عنه ولو
قيل في الباقي كذلك كان اولى لمفهوم الموافقة فان نجاسة غير البول اشد وظاهر التعليل يعني قوله في حسنة الحسين بن ابي العلا
فانما هو ماء ثم قال ويستحب الثالثة انتهى رابعها ما عن العلامة ره في التحرير من انه يغسل الثوب من البول مرتين والنجاسات العينية
اولى بتعدد الغسل اما ما لا يشاهد من النجاسات فانها تطهر بالمرة وعن المنتهى ان النجاسات التي لها قوام وثخن كالمني اولى بالتعدد
في الغسلات قال فيما حكي عنه ويؤيده قول ابي عبد الله ع في رواية الحسين بن ابي العلا وقد سئل عن البول يصيب الجسد صب
عليه الماء مرتين فانما هو ماء فانه يدل بمفهومه على ان غير الماء اكثر عددا او ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع
انه ذكر المني فشدده وجعله اشد من البول وتمسك بعضهم بالخبر المتضمن لتعليل ايجاب المرتين بان واحدة تزيل والاخرى تطهر و
قال في ض بعد ذكر الوجوه المذكورة ما لفظه لا يقال ان مقتضى ما ذكرتموه هو كون البول اضعف نجاسة من الدم لان البول كما ذكرتم
ماء والدم له قوام وثخن مع ان الامر بالعكس حيث انه قد عفي عن الدم في مواضع كما تقدم والبول لم يعف عن قليله وكثيره
بل يجاب انه لا تنافي لان الاحكام الشرعية لا مسرح للعقل فيها بالكلية بل هي تابعة للنصوص الشرعية ولا ريب ان مقتضى
الخبرين المذكورين ان البول اضعف حكما بالنسبة الى الازالة مما له قوام وثخن وان كان بالنسبة الى العفو اقوى اذ لا منافاة
مع اختلاف الحيثية انتهى وقد علم وجه قول من اقتصر على الثوب او عليه وعلى البدن او التعدية الى غيرهما مما قدمناه في البول واجاب
في الذخيرة عن الوجوه المذكورة اما عن الاول فبمنع اولوية التعدد واقتضاء ما تسلم توقف ازالة هذه النجاسات على امر زايد
على ما يعتبر في البول كالحت والفرك المزيل للنجاسة ولا يلزم منه اعتبار التعدد خصوصا ان اعتبر بعد زوال العين واما عن الرواية
الاولى فبما يقرب من ذلك واما عن الرواية الثانية فبانها لا دلالة لها على المطلوب فان الظاهر ان التشديد في المني باعتبار التاكيد
في وجوب ازالته وشدة الاهتمام من اجل عبرة ما ذهب اليه العامة من القول بطهارته ولا دلالة في الرواية على ان التشديد انما هو باعتبار

كيفية الغسل واما التمسك بالتعليل المذكور اخيرا فقد عرفت اندفاعه بعدم وجود مثل التعليل في كتب الاخبار فيبقى هنا امران الحكم
ان وجه افتراق هذا القول عما قبله هو ما اشار اليه في ذيل عبارة التحرير المتقدمة من قوله اما ما لا يشابه من النجاسات فانما تطهر بالمرة فقد
جعل حكم المرتين مخصوصا بالثخينة والمراد بها ما ليس هو كالبول في الغلظة مبلغ المني كما يوهمه التمثيل بالمني في عبارة المنتهى في جميع ما لم يكن
من قبيل المياه وذلك في الثخين كما صرح في الحدائق بكون الدم ثخينا وقال في كشف اللثام اما غير البول فالمطلق في التحرير والمنتهى على
ان ما له ثخن وقوام كالمني اولى بالتعدد من البول واية مقبول الحسين بن ابي العلاء آه ويمكن حمل ما ليس له ثخن وقوام كالمياه
المتنجسة على البول بهذا الخبر وبصحيح محمد بن مسلم انه ذكر المني انتهى فمثل لغير الثخين بالمياه المتنجسة وهو يعطي ان ما فوقها الغلظة
من الثخين وثانيهما انه قال في ك بعد ذكر القولين وادلة الطرفين ما صورته والمعتمد الاجتزاء بالمرة المزيلة للعين مطلقا لنا
فيما سبق من انتفاء ما يدل على نجاسة شيء من الاعيان بهذا العنوان وانما استفيد نجاستها من الامر بغسلها انما امر الشارع بغسلها
اصابته والامتثال يتحقق بالمرة او اجماع الاصحاب على النجاسة وهو منتف بعد الغسلة الواحدة فيزول المقتضي للتنجيس ولا يعارض
باستصحاب النجاسة لضعف التمسك به كما بيناه مرارا ولانه تمسك بمثل انما يتمشى في الحكم المطلق لا المقيد كما لا يخفى انتهى وقال في المعالم
على ما حكي عنه بعد ذكر الاقوال ووجوهها اذا عرفت هذا فاعلم ان ما يلحق بالبول في ايجاب التعدد يجري عليه حكمه فيراعى في الثوب صدق
اسم الغسل ويكتفي في البدن بالصب ويبتني اعتبار العصر في ذلك على التحقيق السابق وكذا الكلام فيما يشبه الثوب والبدن عند من
عمم التعدية وفي الالحاق فيه بالالحاق بنظر الى دليل التنجيس فان كان نصا فهو لا محالة يكون متضمنا للامر بالغسل فيراعى
فيه صدق اسم الغسل وان كان اجماعا فيحتمل اعتبار المرتين استصحابا بالحكم بالنجاسة الى ان يعلم المزيل ولا دليل على الاكتفاء بما
دونهما من جهة النص كما هو المفروض والنظر الى عموم كون الماء مطهرا ليس بسليم من قذى الاشكال وقد اشرنا الى وجهه في مباحث الما
ويحتمل الاكتفاء بالمرة اقتصارا في الحكم بالتنجيس على موضع الوفاق وهو ما قبل المرة وتمسكا فيما بعدها باصالة البراءة
من التكليف بالزائد لو الاجتناب ونحوه من لوازم النجاسة واستضعافا للتعلق في مثله بالاصل السابق لانه من قبيل الاستصحاب
المردود كما حقق في محله وهذا هو الحق ويبتني عليه فوائد جليلة في بقايا احكام النجاسات فاجعله على ذكر فانه مدرك
قوي ولم يتفطن له احد من الاصحاب فيما اعلم انتهى وقال في الذخيرة بعد استقصاء الاقوال المذكورة والتحقيق ان ما علم
نجاسته على وجهين الاول ما استفيد نجاسته من امر الشارع بغسله وح فالظاهر الاكتفاء بالمرة لصدق الامتثال وكان
الظاهر في مقام البيان انه لو وجب شيء زائد على الغسل لبينه الثاني ما استفيد نجاسته من الاجماع والامر فيه مشكل فيحتمل
اعتبار المرتين استصحابا للحكم بالنجاسة الى ان يعلم المزيل والنظر الى عموم كون الماء مطهرا لكنهما لا يسلمان عن الايراد لما
عرفت من ضعف دلالة الاستصحاب المذكور مع ما قد عرفت من ضعف الوجه الثاني عن قريب ويحتمل الثاني اقتصارا في الحكم
بالتنجيس على موضع الوفاق وهو ما قبل المرة استنادا الى اصل البراءة من الزيادة فيما بعد ويرد عليه ما ذكرنا في المسئلة
السابقة من انه اذا لم يثبت الطهارة يلزم الاجتناب عنه في الصلوة تحصيلا لليقين بالبراءة من التكليف الثابت نعم ان ثبت
الاجماع على عدم الفرق بين القسمين كما هو الظاهر اتجه القول بالاكتفاء بالمرة مطلقا فتدبر انتهى واشار بضعف دلالة
الاستصحاب الى ان المقام من قبيل ما شك في مزيلية الشيء الموجود وهو الغسل مرة واحدة وقد تقرر في محله ان مذهبه هو لعدم
يعتبر الاستصحاب الا عند الشك في وجود المزيل الثابت مزيليته وكان ما ذكره صاحب ك في ذيل كلامه من انه تمسك بمثله انما
يتمشى في الحكم المطلق لا المقيد اشارة الى هذا القسم من المقيد الذي يشك في مزيلية شيء موجود بالنسبة اليه او الى المطلق الحكم
المقيد بالغاية على ان وجه وقع الشك في الغاية واما قوله يعني صاحب المعالم والنظر الى عموم كون الماء مطهرا فكانه عطف
على الاعتبار المرفوع بقوله فيحتمل وقد تقدم في كلامه في اصل البحث عن ايجاب المرتين في البول استدلال العلامة مرة للاكتفاء
بالمرة بان الماء غير مطهر عقلا لانه اذا استعمل في المحل جاورته النجاسة فينفعل وهكذا دائما وانما عرفت طهارته بالشرع بتسميته
طهورا بالنص فاذا وجد استعمال الطهور مرة عمل عمله من الطهارة واجاب عنه صاحب الذخيرة هناك بانا لا نسلم دلالة الاية
على ان كل ماء مطهر لكل ما لاقاه باي وجه كان وقوله هنا مع ما عرفت من ضعف الوجه الثاني عن قريب اشارة الى ذلك
الجواب فيما ذكره في الاية حق ولا اشكال فيه واما ما ذكره في الاستصحاب فنحن مضربون عنه كما فصلنا القول فيه في محله وان شئت

كتاب الطهارة

أوضح من ذلك قلنا إنّ التمسك بالاستصحاب وغيره من الأصول يتوقف على انتفاء الدليل المسوق للإطلاق ولذا فرض انتفاؤه
أو وجد دليل دالّ على الأمر بالتطهير فعلى الأول مقتضى الأصل الأوّلي هو البراءة من الغسلة الثانية نظرًا إلى أنّ الغسلة الأولى
واجبة قطعًا والشك إنما هو في وجوب الغسلة الثانية وعلى الثاني لا بدّ من الابتناء على قاعدة الاشتغال لتحقق الأمر بما هو
مبيّن المفهوم مجمل المصداق وبعبارة أخرى الشك إنما هو في محصّل المأمور به في الخارج وقد قرّرنا في محلّه أنّ مثل ذلك مجرى
قاعدة الاشتغال وحيث لم نعثر في المقام على الإطلاق المذكور ولا على دليل يدلّ على الأمر بالتطهير وقد قام الإجماع على نجاسة
الأمور المعدودة المعلومة وعدم ارتفاعها إلا بما هو مزيل لها شرعًا كان اللازم عند الشك في مزيلية الغسلة الأولى
هو استصحاب النجاسة على ما زاد من حجية الاستصحاب في جميع أقسام الشك في الرافع نعم يبقى هنا شيء وهو أنا نجد في الأخبار
ما هو دليل ويعلم مما ذكرناه في طيّ الكلام سقوط ما ذكره في الجواهر تبعًا لبعض من تقدّم كلامه من أنه يتسلّح بأصالة
براءة الذمة عن استعمال الماء بعد الغسلة الواحدة ومن وجوب غسلة ثانية بعدها الشك في أصل الشغل بها كمن تنجست يده
مثلًا بنجاسة لا يعلم أنها بول فيجب مرتان أو غيره فمرة فإنه لا يجب عليه أزيد من مرة وكالشك في كون الصادر منه موجبًا للقضاء
والكفارة أو للقضاء وحده واحتمال الفرق بين مشتبه الحكم والموضوع ممنوع كاحتمال الفرق بين أسباب النجاسة وغيرها من
أفراد قاعدة الشك بين الأقل والأكثر وقد أطلق غير الأمر بالغسل فمنها ما في العذرة مثل ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن محمد بن
القاسم عن علي بن محمد قال سألته عن الفارة والدجاجة والحمامة وأشباهها تطأ العذرة ثم تطأ الثوب أيغسل قال إن كان استبان من أثره
شيء فاغسله وإلا فلا بأس ومنها ما في المني كصحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما ع في المني يصيب الثوب قال إن عرفت مكانه فاغسله و
إن خفي عليك مكانه فاغسله كله وصحيحة الحلبي أو حسنته على المشهور عن الصادق ع قال إذا احتلم الرجل فأصاب ثوبه مني فليغسل الذي
أصابه وإن ظنّ أنه أصابه مني ولم يستيقن ولم ير مكانه فلينضحه بالماء وإن استيقن أنه أصابه ولم ير مكانه فليغسل ثوبه كله فإنه
أحسن ومنها ما في الدم كصحيحة زرارة قال قلت أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من مني فعلمت أثره إلى أن أصيب الماء فأصبت
وحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئًا وصليت ثم ذكرت بعد ذلك قال تعيد الصلاة وتغسله الحديث ومنها ما في الميتة
من رواية السكوني عن الصادق ع أن أمير المؤمنين ع سئل عن قدر طبخت وإذا في القدر فارة قال يهراق مرقها ويغسل اللحم ويؤكل
ومنها ما في الخمر والمسكر كموثقة عمار عن الصادق ع قال لا تصلّ في ثوب أصابه خمر أو مسكر واغسله إن عرفت موضعه وإن لم تعرف
موضعه فاغسل الثوب كله فإن صليت فيه فأعد صلاتك ومنها ما في الكافر مثل ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن محمد بن مسلم عن
أحدهما ع قال سألته عن رجل صافح مجوسيًا قال يغسل يده ولا يتوضأ وعن أبي بصير عن أبي جعفر ع أنه قال في مصافحة المسلم
اليهودي والنصراني قال من وراء الثياب فإن صافحك بيده فاغسل يدك ومنها ما في الكلب كصحيحة محمد بن مسلم قال سألت الصادق ع
عن الكلب يصيب شيئًا من جسد الرجل قال يغسل المكان الذي أصابه ومنها ما في الخنزير كصحيحة علي بن جعفر عن أخيه ع قال سألته
عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله فذكر وهو في صلاته كيف يصنع به قال إن كان دخل في صلاته فليمض وإن لم يكن دخل
في صلاته فلينضح ما أصاب من ثوبه إلا أن يكون فيه أثر فيغسله وقوله ع فلينضح يراد به ما إذا كانت الإصابة بغير رطوبة بقرينة قوله إلا أن يكون
فيه أثر فيغسله ولو استشكل في بعضها من جهة الشك في ورودها مورد بيان الإطلاق لتجرده عن الأصل في الكلام وروده
في معرض البيان ولو تنزلنا عن ذلك قلنا إن بعضها وارد مورد البيان قطعًا ومقتضى الإطلاق هو الاكتفاء بالمرة وإذا
ثبت هذا في واحد من النجاسات التي هي ما عدا البول ثبت في الباقي بضميمة عدم القول بالفصل والإنصاف أن جميع ما
ذكر من الأخبار وارد مورد حكم آخر ولا شك في شيء منها في تمسك بأصالة الإطلاق فلا يتم الحكم بالمرة في مورد حتى يلحق الباقي
به القول بالفصل فلا سبيل إلا استصحاب بقاء النجاسة فلا بدّ من المرتين في غير البول من سائر النجاسات ومحل البحث غير الولوغ و
غير الأواني وسيعرف الكلام فيهما إن شاء الله تعالى السادس أنه قال في الجواهر إنه لا يعتبر في المرتين كونهما معًا للتطهير بل الاجتزاء
بهما لو حصلت الأولى المزيلة لها كما عن المعتبر والذكرى وجامع المقاصد وشرح الموجز الصريح بل لإطلاق الأدلة بل هو قاضٍ بذلك
أيضًا لو حصلت الأولى بالتراب أيضًا وقد نازع فيه ابن أبي العلاء وقد عرفت عدم ثبوته ولا ينافي ذلك اعتبار المرتين في المتنجس بالبول
حكمًا لكون مدار المقام على إطلاق الأدلة ولا ذكر ولا تحقق لمشابطها فإن عشائها الحق بل قد يوهم كثير من العبارات في غير البول من أنه لا

فحينئذ لا حاجة الى الغسلة الاولى التي حصلت بها الازالة من الاثنين الواجبين ولو بقي الاثر لو تضاعف الغسل في غيره ذلك حينئذ
لا شاهد عليه ثم لا بد من اجتماع شرائط التطهير في الغسلتين معا من الورود والانفصال ونحوهما وان كان لا اشتراط في المراد
بزوال الاثر نفس العين بذلك فلو فرض زوالها بهما او ورد مثلا لتعقب في الغسلتين التطهير لم يكن به بأس فلا يتوهم من الاجزاء
بالازالة في الغسلة الاولى التي احتسبناها من الغسلتين سقوط شرائط التطهير فيها اذ قد عرفت عدم كون المراد منها الا الازالة
بل ظاهر الادلة توقف التطهير على مسمى الغسلتين الا انه لما تحقق امتثال المكلف بفعلهما لا انه لا اجزاء في اطلاق الادلة
قلنا بالاجزاء بذلك وان قارنهما او واحد منهما حصول الازالة كما هو واضح انتهى واقول ان ما ذكره بالنسبة الى البول حق
واما بالنسبة الى غير البول من سائر النجاسات فلا نسلم ما ذكره من كفاية المرتين مطلقا وان حصل بهما او بواحد منهما الازالة
لانه انما يتم بناء على مستنده الذي هو استصحاب النجاسة واكتفينا في البول بالمرتين مطلقا لاطلاق الامر بالغسل مرتين وليس
هنا اطلاق ولو كان من قبيل الامر بالغسل المقيد بالمرتين حتى يؤخذ باطلاقه من جهة كون الغسل مرتين او عدمه لما عرفت من
ورود الاطلاقات هنا مورد حكم اخر فتدبر السابع انه قال المصنف في المعتبر انه يكفي في طهارة محل النجاسة زوال عينها
وان بقي لونها او ريحها لانهما عرضان لا يحلان النجاسة وعليه اجماع العلماء انتهى وقد اشتمل هذا الكلام على قضيتين
احديهما انه لا بد من زوال عين النجاسة وهو كذلك قال في آء النجاسة ان كانت عينية اعتبر في طهارة المحل منها زوال عين النجاسة
قطعا انتهى وفي ق ان المستفاد من النصوص وعليه ظاهر اتفاق كلمة الاصحاب ان زوال حكم النجاسة متوقف على زوال عينها
او اجزائها كما يأتي تفصيل ذلك وهذا الحكم لا يحتاج في شرح الى الاستدلال وان كان يمكن الاستدلال عليه بان ذلك هو المتبادر
عن الاوامر الناطقة بغسل النجاسات وفي حسنة ابن المغيرة الاتية دلالة عليه وزاد في عد زوال الاثر في كشف اللثام وهو
الصفرة السهلة الزوال التي يدل بقاؤها على بقاء اجزاء من العين ثم قال وفي المنتهى وهو اللون واما الرائحة فلا يعفى اللون السهل
الزوال كما صرح به ما بعده انتهى الثانية لا عبرة بزوال اللون والرائحة وقد عرفت من المعتبر دعوى الاجماع عليه واستظهر في الذخيرة
انتفاء الخلاف فيه لكن حكى عن العلامة ره في المنتهى الجزم بوجوب ازالة اللون وعن نهاية الاحكام انه بعد القطع فيها بان بقاء اللون
غير ضائر قال ولو بقيت الرائحة كرائحة الخمر وهي عسرة الازالة فالاقرب الطهارة كاللون الجامع مشقة الازالة ولو بقي اللون
والرائحة وعسر ازالتهما ففي الطهارة اشكال ولو بقي طعم لم يطهر سواء بقي مع غيره من الصفات او منفردا لسهولة ازالة الطعم
انتهى ويجيء على ذلك اما بالنسبة الى الرائحة ففي حسنة ابن المغيرة عن ابي الحسن ع قال قلت له للاستنجاء حد قال لا حتى ينقى ما ثمه قال
قلت فانه ينقى ما ثمه ويبقى الريح قال الريح لا ينظر اليها قال في ق والخبر وان كان في الاستنجاء الا انه لا خلاف ولا اشكال في تعديه الحكم
الى جملة النجاسات بطريق تنقيح المناط القطعي واما بالنسبة الى اللون فيدل عليه ما رواه علي بن حمزة عن العبد الصالح ع قال سألته ام
ولد لابيه فقالت جعلت فداك اني اريد ان اسألك عن شيء وانا استحيي منه قال سلي ولا تستحيي قالت اصاب ثوبي دم الحيض فغسلته
فلم يذهب اثره فقال اصبغيه بمشق حتى يختلط وعن ابي بصير قال سألته امرأة ان بثوبي دم الحيض وغسلته فلم يذهب اثره فقال اصبغيه
بمشق ولو كان زوال اللون شرطا في زوال النجاسة لم يكن للامر بالصبغ فائدة اذ الظاهر ان فائدته اخفاء لون النجاسة حتى يرتفع
وقاحته ولهذا حمل الصبغ على الاستحباب ويدل على الامرين ما عن الرضا ع انه سئل عن الرجل يطأ في الحمام وفي رجليه شقاق فيطأ
البول والنورة فيدخل الشقاق اثر اسود مما وطئ من القذر وقد غسله كيف يصنع به وبرجله التي وطأها به ايجزيه الغسل ام يخلل
اظفاره باظفاره ويستنجي فيجد الريح من اظفاره ولا يرى شيئا فقال لا شيء عليه من الريح والشقاق بعد غسله قال في الذخيرة و
اختصاصها ببعض الموارد وضعفها غير قادح لانجبار ضعفها بالشهرة وعمل الاصحاب والاجماع المنقول وعدم القائل بالفصل
ويدل عليه ايضا اطلاق الامر بالغسل الحاصل مع بقاء اللون والرائحة انتهى وبما ذكر يعلم انه لا مجال للمناقشة بان الالوان من قبيل
الاعراض التي لا تقوم ولا تحقق لها بانفسها فلا بد من بقاء شيء من الاجزاء الجوهرية حتى تقوم بها وح فلا تزول العين فلا يرتفع
حكم النجاسة وذلك لانا نمنع من اقتضاء العرض محلا من مؤثره يقوم به بل يكفي في عدم تحقق قوامه بنفسه قيامه بالثوب ونحوه مما
باشره المؤثر ولو سلمنا قلنا انما قاله المحقق البهبهاني ره في هذا المقام من حواشيه من ان النجس انما هو الدم مثلا لا لونه او دون الحمرة
لعدم صدق الدم عليها عرفا بل يصدق عليها لون الدم وذو الحمرة وهذا انما غير نفس الدم الذي هو النجس ولئن قلنا بعد ما

العرض في غسل ما تنجس به وبقاء الاجزاء الجوهرية بعد تسليم الدليل عليهما اما لغة الشرع هو الصدق العرفي والعموم العرفي
للكيفيات مع عدم ثبوتها فتأمل انتهى وعلى ما عرفت من البيان لا يبقى مجال لاستصحاب النجاسة عند بقاء شيء من اللون و
الرائحة فيجب الحكم بالطهارة لتحقق الازالة المأمور بها شرعا التي هي عبارة عن الازالة العرفية بحكم الاطلاقات الواردة على طبق محاوراتهم
بقي الكلام في امور احدها ما وقع في كلام العلامة ره من تقييد الطهارة مع بقاء الرائحة بكونها عسرة الزوال فظاهر عبارة القواعد
تقييد اللون بكونه عسر الزوال لانه قال فيها ويكفي ازالة العين والاثر وان بقيت الرائحة واللون العسر الازالة و لهذا
قال المحقق الثاني ره وكذا لا عبرة باللون العسر الازالة بمعنى عند الرواية والمشقة ثم قال والمراد بالعسر عادة فلو كان بحيث
يزول بمبالغة كثيرة لم يجب فهل يتعين له نحو الاشنان والصابون ام يتحقق العسر بمجرد الغسل بالماء اذا لم يزل به كل
محتمل والاصل يقتضي الثاني والاحتياط الاول انتهى وليس في النصوص ايماء الى ذلك وفي المستند انه يمكن ان يكون من جهة
ان ما يسهل ازالته لا ينفك عن العين ثم قال نعم الظاهر بقاء العين مع كون اللون بحيث ينتشر من المحل ويتعدى الى غيره
بالمجاورة واما الريح فليس كذلك ولذا يتعدى الى الغير من غير تعدي العين كما يتعدى من الورد الى المجاورة ولذا يشعر به ما نفى البأس
عن بقاء الريح في محل الاستنجاء فان الظاهر ان بقائه انما يعلم بتعديه الى اليد ونحوها انتهى ثانيها انك قد عرفت من كلام
العلامة ره انه لو بقي طعم النجاسة لم يطهر محلها وقال في المستند واما الطعم واللزوجة والملاسة والدسومة فالظاهر وجوب
ازالتها كما صرح به الشيخ ره في الاول في النهاية والخلاف للزوم تحصيل اليقين بزوال العين والظاهر عدم حصوله مع بقاء واحد
منها فيستصحب بقاء العين المستلزم للنجاسة مع ان الادلة غير شاملة لها وعموم الاثر في العامي غير مفيد لعدم انجباره في
غير الوصفين يعني اللون والريح هذا اذا كان احد هذه الاعراض من اوصاف ما تنجس به المحل اما لو لم يكن منه فلا يجب ازالته لو صف
مثلا اذا تنجس محل بالشيء الدسم يجب ازالة الدسومة لا ما اذا تنجس المحل الدسم بغيره او دسم محل النجس فانه لم يصرح بقاء الدسومة
الا مع ميعان الشيء الدسم بحيث يتنجس جميع اجزاء الدهن الواقعة فيه انتهى و اشار بالعامي الى ما حكاه عن المعتبر والمنتهى عن خولة
بنت يسار عن رسول الله ص ارايت لو بقي اثره فقال الماء يكفيك ولا يضرك اثره واقول ما ذكره من انه لو دسم محل النجس فانه لا يضر
ح بقاء دسومة محل اشكال لان دسومة الطارية على المحل النجس قد يمنع من زوال النجاسة وتأثير الماء في حكمها لعدم وصوله الى
المحل المتنجس الا اذا فرض كون الدسومة ضعيفة جدا بحيث لو اريد اخذه من المحل بسكين ونحوه مثلا لم يحصل منها جرم على ذلك
السكين فان الظاهر ح حصول طهر المحل بغسله بالماء ثالثها انه قال المحقق الثاني ره في شرح عبارة القواعد التي حكيناها في
الامر الاول عن هذه الامور هذه يعني الاكتفاء بزوال العين وعدم لزوم زوال الرائحة واللون اذا لم يكن الرائحة في الماء فان
علم تغيره بها نجس والا فلا عبرة بها انتهى وهو جيد متين لان من المعلوم في الشرع ان الماء اذا اكتسب رائحة النجاسة تنجس حتى
لو كان كثيرا كما ستعرف فيستثنى من وجوب غسل المحل الذي اصابته النجاسة ما لو كان ذلك المحل من البواطن قال الظاهر انه
لا خلاف بين الاصحاب في الاكتفاء في طهر البواطن بزوال العين وعن البحار لا نعلم في ذلك خلافا وعن شرح المفاتيح للمحقق
البهبهاني لا نعرف خلافا من احد منهم وقال في الجواهر في مقام الحاق حال الحيوان بما نحن فيه بعد احتمال عدم تنجس الحيوان
بملاقاة عين النجاسة حتى تكون الازالة مطهرة له فالمقطوع به في الحقيقة كالبواطن المتفق بين الاصحاب على طهارتها بمجرد
زوال عين النجاسة بل قيل انه من ضروريات الدين انتهى واستدلوا على ذلك بجملة من الاخبار منها ما رواه الشيخ ره في الموثق
عن عمار الساباطي قال سئل الصادق ع عن رجل يسيل من انفه الدم هل عليه ان يغسل باطنه فقال انما عليه ان يغسل ما ظهر
منه ومنها ما رواه في الكافي في الصحيح عن ابراهيم بن ابي محمود قال سمعت الرضا ع يقول في الاستنجاء يغسل ما ظهر منه على الشرج ولا يدخل
الانملة وعن محمد بن مسلم عن احدهما ع في الرجل يبول انفه في الصلوة فيرى دما كيف يصنع اينصرف قال ان كان يابسا فليرم به ولا
باس به وبالاسناد المتقدم في الحديث الاول عن عمار عن الصادق ع في حديث قال انما عليه ان يغسل ما ظهر منها يعني المقعدة وليس
عليه ان يغسل باطنها ومنها ما رواه الشيخ ره عن عبد الحميد بن ابي الديلم قال قلت للصادق ع رجل شرب الخمر فبصق فاصاب
ثوبي من بصاقه فقال ليس بشيء ومنها ما ذكره في نوع في مقام التأييد وهو ما عن زرارة عن الباقر ع في حديث قال انما عليك
ان تغسل ما ظهر وفيما حكي عن شرح المفاتيح للمحقق البهبهاني ره تأييد المطلوب بوجوب غسل ظاهر ما يخرج من مخرج البول والغائط

والمني والدم لا تصير نجسة ... الخروج انتهى وظاهر ما حكي من كلام صاحب المعالم ره في هذا المقام المناقشة في الاستدلال دون اصل الحكم حيث انه بعد ذكر الحكم المذكور وانما استدل برواية عمار الاولى ثم تعقبها بضعف السند قال انها لا تصلح بمجردها دليلا على الحكم ثم قال وضم اليه بعض الاصحاب التعليل برفع الحرج وفي الاشكال نظر والحق انه يكفي في الاستدلال التمسك باصالة البراءة فانها مثل الطهارة ولا يصير لعدم الاعتضاد بها فتوه هذا الموضع الا توهم كون النجاسات اسبابا مؤثرة فيما تلاقيه برطوبة مطلقا وقد اسلفنا في مسألة تطهير الشمس ان ذلك بعيد عن التحقيق واعترضه صاحب الحدائق بقوله ولا يخفى ما فيه من النظر الظاهر فان الاعتماد على اصالة البراءة بعد استفاضة الروايات التي تقدمت في فصل النجاسات بتعديها الى ما لاقته بالرطوبة امر عن الشمس لظهور ومن البيان نور كما تقدم تحقيقه هذا بناء على ما ذكره من الاستناد الى تلك الروايات خاصة والا فالنظر في جميع ما اوردناه من الاخبار التي منها الصحيح المتقدم اظهر لا مجال للتوقف في حكم انتهى وتوضيح المقام يتم بالتعرض لامور الاول ان ظاهر كلمات جملة من اصحابنا ان البواطن كالفم والانف ونحوهما تتنجس بملاقاة النجاسة وتطهر بزوال العين وهذا انما اتباع على ايه الادلة ولهذا اخذنا في العنوان استثناء البواطن من وجوب غسل المحل الذي اصابته النجاسة بل في كلام المحقق البهبهاني ره دعوى الاجماع على عدم التنجس قال في تذييل ما حكي من كلامه ما لفظه مع عدم تحقق اجماع على تنجس البواطن لو لم نقل بالاجماع على العدم مضافا الى الاصول والعمومات انتهى وقال في الجواهر ومراده على الظاهر عدم النجاسة لا الطهارة بالزوال وان كان ربما يوهمه بعض العبارات بل الموثق يعني موثق عمار المتقدم ظاهر فيما قلناه من عدم نجاستها بملاقاة عين النجاسة كما هو قضية الاصل والعمومات السالمين في ادلة النجاسة عموما مثلا فيشمل نجاسة البواطن انتهى وقال في المستند بعد حكاية الاستدلال بموثقة عمار على طهر البواطن بزوال عين النجاسة خاصة وفي دلالتها على الطهر بزوال العين نظر بل تدل على عدم وجوب الغسل ولو بمعنى الاعتراض فان دل على عدم وجوب الغسل على الطهارة لدلت الموثقة على عدم تنجس البواطن مط وهو الاقوى فلا نحكم بنجاسة البواطن المحل بملاقاتها النجاسة الداخلية او الخارجية للاصل وعدم الدليل فان ثبوت نجاسة للمتنجسات انما هو بالامر بالغسل في الاكثر وهو ليس في المورد لعدم وجوب غسله اجماعا بل نحن لا نعلم من النجس الا ما يترتب عليه الاحكام المعهودة الشرعية ولا دليل على ترتب شيء منها على البواطن فلا يحتاج الطهر بزوال العين فيها الى دليل ولا يمكن استصحاب نجاستها اذ كل ما يدل على ثبوت اللوازم للنجاسات مجراه في البواطن غير معلوم بل الظاهر عدم تنجس ما يدخل البواطن من الخارج كالخبز يوضع في الفم بملاقاة النجس لما ذكر وتظهر الفائدة فيما لو خرج بعد زوال العين فيكون طاهرا نعم لو خرج ملوثا بالعين يتنجس بعد الخروج اجماعا فيدل عليه الاطلاقات ايضا فلا يتنجس الحشفة بالانزال في الفرج ولا الذكر بالتلوث بالمني الا اذا خرج ملوثا بعينه انتهى وما ذكره قد تم في محله الا ان ما ذكره صاحب المستند من انا لا نعلم من النجس الا ما يترتب عليه الاحكام المعهودة الشرعية ان اراد ان النجاسة ليست الا عبارة عن وجوب الاجتناب في الصلوة والاكل والشرب وانها ليست امرا واقعيا فهو مردود بما دل على وجوب الاجتناب عن النجس كقوله تعالى والرجز فاهجر على حد التفسير ولو اراد انا لا نصل اليها منا الى الاستفادتها من الادلة الشرعية الا بالامر بترتيب الاحكام عليها وان كانت هي في نفسها امرا واقعيا فهو جيد ثم ان ما ذكره من ان الخبز اذا لاقى النجاسة كالدم مثلا في الفم لم يتنجس ولهذا لو خرج بعد زوال العين عن الباطن كان طاهرا محل نظر وذلك لانا وان التزمنا بان ملاقاة النجاسة في الاخبار انما وقع ذكرها في ضمن ملاقاة الاشياء الخارجية للنجاسة فيلحق بها لكونها من جنسها فلا فرق بينها وبينها اما بعدم القول بالفصل او بتنقيح المناط ولا يلزم من كون ظرف الاجتماع هو الباطن مفارقة المفروض للملاقاة التي ظرفها الخارج فالاولى ان يقال انا ان قلنا بتنجس الباطن وطهرها بعد زوال العين كان اللازم ان يقال بنجاسة الخبز الذي ادخله في فيه ولكنه لم يلاق عين النجاسة وانما لاقى داخل العضو والرطوبة الموجودة فيه المتنجسين بالدم مثلا ولو اخرجه قبل زوال العين فذلك لملاقاته المتنجس بل الحال كذلك لو اخرجه بعد زوال العين لانه لاقى المتنجس الذي هو الباطن وزوال العين انما تطهر نفس الباطن ولا دليل على تطهير العين الخارجية كالخبز في المفروض وان قلنا بعدم تنجس الباطن من اصله كان اللازم عدم الحكم بتنجيس الخبز في المفروض الثاني ان الرواية الاولى موثقة معتبرة لكن لا يستفاد منها الا حكم النجاسة الحاصلة من نفس الباطن كالدم المفروض فيها انه قد سيل من انفه فلا يستفاد منها حكم النجاسة الطارئة على الباطن من الخارج وان الرواية الثانية صحيحة لكن مؤداها من قبيل الضروريات ولا يحصل منها ما هو من قبيل النظريات ضرورة ان عدم ادخال الانملة

عه

ويعلم عمل الباطن المنعقد في معاني الاستحباب الا انه [illegible] الرواية الثانية فلا يخلو عن غمز وهي في مرتبة الرواية الاولى من حيث الدلالة والرواية الرابعة فان استدلالها مبني على ما دون مرتبة الصحيح عن غير تعليق المحقق البهبهاني ره من انه مرسلة سليمان بن خالد عنه وانه يدل على تشعري في هذا من ابي عمير بواسطة حماد فاستعاره [illegible] وضعيف لابن الفضال وقال الشيخ في ما حكي عن شرح المفاتيح بعد ذكرها وذكر موثقة عمار الملقاة ما نصه وهما تان سنداهما في غاية الاعتبار بل حجة وعلى القول الضعيف بانهما ضعيفان منجبران بالفتاوى والاصول انتهى وتوهم ان في سنده هشام وقد قيل فيه من جمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ثم انه يستفاد من الكلام الاخير ان اصحابنا قد افتوا بعين الباطن بملاقاة النجاسة الخارجية لها كما انها مورد الروايتين لكن قد اختلف النسخ في متنها ففي كتاب الطهارة من الوسائل رجل يشرب الخمر فيبصق وكذا النسخة الحاضرة التي هي عندي في الاستبصار وفي نسختي من الجواهر رجل شرب الخمر فاصاب ثوبي من بصاقه قال ليس بشيء وفي كتاب الاطعمة من الوسائل رجل يشرب الخمر فيبزق فاصاب ثوبي من بزاقه قال ليس بشيء وما عدا الاخير وان كان مما لا اشكال في دلالته الا ان دلالة الاخيرة لا تخلو عن اشكال لان ظاهر التعبير عن الشرب بصيغة المضارع وعن ما بعده بصيغة الماضي هو ان الرجل من شانه شرب الخمر لكن بزق في غير الحالة التي هو فيها على شرب الخمر وهذا لا اشكال في طهارة بصاقه ولا دخل له بما نحن فيه من جهة انه حصل الغيبة بل قد يكون لم يزل في حال شرب الخمر وامكان ان يدفع الاشكال باقتران بزق بالفاء التي هي للتعقيب بلا مهلة فان مقتضاها وقوع مدخولها بعد وقوع ما قبلها بان يكونا فعلين مرتبين متعاقبين والاستمرار على شرب الخمر ليس بالتعبير المؤدي عنه بقوله يشرب على هذا المنوال فيدل ذلك على ان المراد بقوله يشرب هو وقوع الشرب عبر بذلك استحضارا للصورة كما هو متعارف في الخطابات ولولا ذلك كان اللازم ان يقول رجل يشرب الخمر بزق بحذف الفاء ويؤيد كون المراد الحادث المذكور بهذا المعنى ما رواه الشيخ ره باسناده عن موسى الحناط قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يشرب الخمر ثم يمجه من فيه فيصيب ثوبي فقال لا باس قال في الوسائل هذا محمول على ما يوافق الحديث الاول يعني حديث عبد الحميد بن ابي الديلم واما الرواية الخامسة فهي في الوضوء فقد نقلها في الوسائل عن محمد بن يعقوب باسناده عن زرارة عن ابي جعفر ع قال ليس المضمضة والاستنشاق فريضة ولا سنة انما عليك ان تغسل ما ظهر الثالث انه ليس في الروايات التي هي مستند الحكم في هذه المسئلة سوى نفي الغسل عن البواطن والملازمة بينه وبين حصول النجاسة وتحقق طهرها بزوال العين

قوله واذا لاقى الكلب او الخنزير او الكافر ثوب الانسان رطبا وجب غسل كل موضع الملاقاة وان كان يابسا رشه بالماء استحبابا وفي البدن يغسل رطبا وقيل يمسح يابسا ولم يثبت قال في المعتبر اذا لاقى الكلب او الخنزير او الكافر المحكوم بنجاسة عينه ثوبا او جسدا وهو رطب غسل موضع الملاقاة وجوبا وان كان يابسا رش الثوب بالماء استحبابا وهو مذهب علمائنا اجمع انتهى وتوضيح المقام يتم بامور الاول ان التفصيل بين ملاقاة الكلب والخنزير مع الرطوبة وبين ملاقاتهما مع اليبوسة مما نطق به الاخبار المعتبرة كصحيحة ابي العباس عن ابي عبد الله ع قال اذا اصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله وان مسه جافا فاصبب عليه الماء وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع سئلته عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله فذكر وهو في صلوته كيف يصنع به قال ان كان دخل في صلوته فليمض وان لم يكن دخل في صلوته فلينضح ما اصاب من ثوبه الا ان يكون فيه اثر فيغسله وصحيحته الاخرى سئل اخاه ع عن خنزير اصاب ثوبا وهو جاف هل يصلح الصلوة فيه قبل ان يغسله قال نعم ينضحه بالماء ثم يصلي وعن الخصال مسندا الى علي ع في حديث الاربعمائة قال تنزهوا عن قرب الكلاب فمن اصاب الكلب وهو رطب فليغسله وان كان جافا فلينضح ثوبه بالماء وفي مرسلة حريز عمن اخبره عن ابي عبد الله ع اذا مس ثوبك كلب فان كان يابسا فانضحه وان كان رطبا فاغسله لكن ليس من التفصيل المذكور في الكافر عين ولا اثر وقد اعترف بذلك في المدارك فقال ولم اقف في استحباب الرش من ملاقاة الكافر مع اليبوسة على نص انتهى وفي كشف اللثام انه فصل الحكم في التذكرة والمنتهى والتحرير ونهاية الاحكام على الكلب والخنزير لوضوح سندهما بخلاف الباقي انتهى وضعف هذا الكلام منه مع ايراده في عداد ادلة المسئلة صحيح الحلبي قال سئلت ابا عبد الله ع عن الصلوة في ثوب المجوسي قال يرش بالماء مبني على مصيره الى عدم دلالته على المطلوب فيما نحن فيه وقد صرح بذلك في الذخيرة فقال بعد ذكره وهذا الخبر لا يصلح للدلالة على ملاقاة الكافر باليبوسة على جهة العموم ثم انه خص بما لا يخلو عن خفاء في مورد الصحيح المذكور وهو انه قال والرش فيه محمول على الاستحباب لصحيحة معوية بن عمار في الثياب السابرية

نعم انما المحكي عن ابني حمزة والبراج التطهير فقال نعم ان علم انه صافه بشيء من رش وغيره يدل على عدم الوجوب انتهى الثالث انه لا فرق
بين اصناف الكلب في المشهور وفرق الصدوق ره في كتاب من لا يحضره الفقيه فقال من اصاب ثوبه كلب جاف ولم يكن كلب صيد
فعليه ان يرشه بالماء وان كان رطبا فعليه ان يغسله وان كان كلب صيد وكان جافا فليس عليه شيء وان كان رطبا فعليه ان
يرشه بالماء انتهى وعن الجامع انه روي ان كان كلب صيد لم يرش قال في الحدائق ولم نقف له في هذا التفصيل على مستند ويدفعه اطلاق
الامر بغسل الثوب من ملاقاة الكلب مع الرطوبة والرش مع اليبوسة من غير تفصيل الثالث انه لا كلام في ان كلا من الثلاثة
المذكورة او غيرها من النجاسات اذا لاقى جسما برطوبة وجب غسله وانما الكلام في استحباب الرش للثوب الملاقي للكلب والخنزير بل الكافر
على يبسه لمكان ابهامه حكمه الى مستند فنقول المشهور كما صرح به جماعة منهم صاحب المعالم ره هو الاستحباب خلافا لابن حمزة فانه في
الوسيلة اوجب رش الثوب اذا اصابه كلب او خنزير او كافر باليبس ومسح موضع الاصابة في البدن بالتراب اذا كان يابسا لما رواه
حريز عمن اخبره عن ابي عبد الله ع قال اذا مس ثوبك كلب فان كان يابسا فانضحه وان كان رطبا فاغسله والامر للوجوب والامر ب
الاستحباب اذ مع اليبوسة لا ينعكس النجاسة اجماعا والا لوجب غسل المحل انتهى وينبغي الكلام اولا على مثل الكلب ثم نعيده على من
الخنزير كما فعله صاحب المعالم ره فنضع الكلام في مقامين الاول في توضيح القول فيه انه يظهر المصير الى الوجوب من جماعة منهم الصدوق
في عبارته المتقدمة عن كتاب من لا يحضره الفقيه قال في موضعين منها فعليه ان يرشه بالماء ومنهم المفيد ره في المقنعة والشيخ ره
النهاية وصاحب الوسيلة ره ومقتضى كون الامر الوارد في الاخبار المذكورة للوجوب هو مطالبة الدليل على الاستحباب ولهذا قال صاحب
المعالم ره بعد ذكر ما حكيناه عن الجماعة ما صورته والنظر في الكلام يقتضي المصير الى ما اختاره ابن حمزة فان الامر بالرش ورد في مواضع كثيرة ولم ينقل
عنه ما يقتضي صرفه عن الوجوب فيها كلها بل ظاهر الاصحاب الاطباق على الاستحباب في جملة منها وذلك قرينة على ارادة المعنى في الاوامر في الجميع مع ان الاخبار
الواردة فيما لم ينقل عنه القول بالوجوب فيه ما هو اقوى اسنادا مما ورد هنا فالتفرقة غير واضحة والاعتماد في القرينة على ذلك
على ما ذكرنا ليس بذلك البعيد لشيوع استعمال الاوامر في الاستحباب في كلام الائمة ع كما نبهنا عليه في مقدمة الكتاب واما كلام العلامة
ره فلان ثبوت الاجماع الذي ادعاه انما يقتضي نفي اعتبار الرش لازالة النجاسة والحكم بالوجوب لا ينحصر فيه لجواز كونه على سبيل التعبد
لا للنجاسة وقوله انه على تقدير تعدي النجاسة يجب غسل المحل ليس بشيء كيف والدليل قائم على الاكتفاء في زوالها بالرش والنظر
باعتباره موجود على ما عرفت في بول الرضيع فلا مجال للاستبعاد هذا كلامه ره ومن المواضع التي اشار اليها كما صرح به في كلام
اخر له الامر بالرش من اثر الفارة الرطبة لصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن الفارة الرطبة وقد وقعت في الماء تمشي على
الثياب ايصلى فيها قال اغسل ما رايت من اثرها وما لم تره فانضحه بالماء ومنها المذي لصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سألته عن
المذي يصيب الثوب فقال ينضحه بالماء ان شاء قال ره وفي هذا الخبر نص على الاستحباب كما لا يخفى ومحصل كلامه مع ابن حمزة يؤول
الى انه ان قامت قرينة على صرف الامر الى الاستحباب في المقام دون ما عداه فلا بد من بيانها فان كانت هي الاجماع فقد قام في غيره
كما في الفارة والمذي والا كان اللازم هو القول بالوجوب مع انا لنا ان ندعي قيام القرينة العامة في الجميع وهي اشتهار استعمال
الامر في الندب في كلامهم واما كلام العلامة فهو يؤول الى منع ما جعله العلامة قرينة وهو نفي كون اعتبار الرش لازالة
النجاسة لان ذلك اعم من مدعاه لاحتمال الوجوب تعبدا وقد حصل من كلامه ره ان حاصل ما جعله العلامة ره قرينة على كون
المراد بالامر هو الندب الصرف عن الوجوب وثمة ما يدعى في المقام قرينة اخرى وهي الاجماعات المدعاة في المعتبر والمختلف و
كشف اللثام والذخيرة على استحباب الرش ولا يخفى انه ليس فيما عدا الاول من الكتب المذكورة من دعوى الاجماع على الاستحباب
عين ولا اثر نعم في بعضها وصف القول بالاستحباب بكونه مشهورا لكن في دعوى المعتبر لذلك كفاية ولا ينافيه ظهور كلام جماعة
من القدماء في الوجوب لان المصنف ره اعرف بلسان القدماء ومذاهبهم واقرب الى فهم مقاصدهم من امثالنا ممن هو بعيد العهد
عنهم واما المقام الثاني ففصيل الكلام فيه ما ذكره صاحب المعالم ره بقوله ويرش الثوب من ملاقاة الخنزير جافا استحبابا
في المشهور ويعزى الى ابن حمزة ايجابه كما في الكلب وكلام الشيخ ره يصرح بايجابه وعبارة المفيد ره في المقنعة ظاهرة في ذلك
ويدل على الحكم في الجملة ما رواه علي بن جعفر في الصحيح عن موسى ع قال سألته عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله فذكر في
صلوته كيف يصنع قال ان كان دخل في صلوته فليمض فان لم يكن دخل في صلوته فلينضح ما اصاب من ثوبه الا ان يكون فيه

الرطوبة يغسله الى ان قال لا يقال ان الامر بالغسل مع وجود الاثر ليس الا للتنجيس والحكم بالنضح في الصلوة بعد الدخول فيها ان لم يكن الخبر من ذكر الحكمين على تقدير عدم الدخول فلا يصلح الاستناد في نفس التخيير الا الامر بالنضح وان لم يمنعه في غير هذا الموضع تفاوت الحال في وجوب ازالة النجاسة مع الامكان بالدخول في الصلوة وعدمه فلعل ذلك من خصوصيات هذا النوع منها لانا نقول الظن في كلام السائل لا اثر على علمه بحصول الاثر من الملاقاة بعني وجد ان الرطوبة المؤثرة وقبل دخوله في الصلوة ومقتضى الاصل انتفاؤها فلذلك امر بالنضح وهو دليل على عدم وجوب الفحص وانه يكفي البناء على اصالة طهارة الثوب عند الشك وهذا الحكم مستفاد من بعض الاخبار في غير هذه النجاسة ايضا واما مع عدم الدخول فحيث انه مأمور بالنضح وجوبا او استحبابا يحتاج الى ملاحظة موضع الملاقاة فاذا تبين فيه الاثر وجب غسله وهذا التوجيه لو لم يكن ظاهر الكلام احتمال الخ في المصير اليه لما في اثبات الخصوصية من التعسف وروى الشيخ ره في الصحيح عن موسى بن القاسم عن علي بن محمد قال سألته عن خنزير اصاب ثوبا وهو جاف هل تصلح الصلوة فيه قبل ان يغسله قال نعم ينضحه بالماء ثم يصلي فيه وهذه الرواية وان ظهر منها اعتبار تقديم النضح على الصلوة لكنه غير دال على كونه بسبب النجاسة بل احتمال التعبد معه باق فلا تعارض ظاهر الخبر الاول انتهى واقول قوله وهذا التوجيه لو لم يكن ظاهرا آه لا يخلو من الاعتراف بان التوجيه الذي ذكره مشتمل على نوع من البعد لان السائل علي بن جعفر وقد سأل عن الرجل يصيب ثوبه فلم يغسله ولا يكون هذا السؤال الا بعد احراز كون الاصابة مما يوجب الغسل ومن البعيد ان علي بن جعفر لا يميز مورد الغسل من غيره فالسؤال انما وقع لاستعلام الحكم فيما لو نسي غسله ودخل في الصلوة وذكر في اثنائها ومعلوم ان بعض ما يستفاد من هذا الحديث معارض بما هو اقوى منه وكيف كان فلفظ الحديث لا يخلو عن قلق واضطراب ولا يبعد ان الرجل مما لا يعتريه الاشتباه ثم انه لا حاجة بنا الى هذا الحديث في الاستدلال على المطلوب لحصوله بصحيحة الاخرى فصار الاستحباب متبعا لصحتهما الاجماع على ان النجاسة لا تسري مع اليبوسة في المتلاقيين والاجماع الذي ادعاه المصنف على الاستحباب بل الاجماع الثاني مغن عن الاول لاستلزامه مقتضا في المقام بل نقول ان اجماع المصنف كاف في الحكم باستحباب الرش في ملاقاة الكافر ايضا اذا كانت مع اليبوسة بل منه ينفتح الباب الى الاستدلال بما عرفته من النص في الثوب المجوسي لان الاجماع المذكور يكشف عن ان المجوسي لا خصوصية له في الحكم المذكور وانما المناط في استحباب الرش هو احتمال الملاقاة بنجاسة الكفر اياه الرابع ان الاصحاب هنا عبروا بلفظ الرش والاخبار خالية منه الا صحيحة الحلبي الواردة في ثوب المجوسي وما عداها بين مشتمل على لفظ النضح كالاخبار الواردة في الخنزير وبين مشتمل على لفظ الصب كصحيحة ابي العباس في الكلب وكانهم بعد ما ادى انظارهم الى عدم الفرق بين نجاسة الكافر وبين نجاسة اخويه اخذوا الرش من باب الاكتفاء باقل المراتب والا فالصب ايضا كاف كما ان الظاهر ان الاخبار ايضا ناظرة الى ذلك مع ان المعروف بينهم ان النضح مرادف للرش ولا بيان في ذلك فما قدمناه سابقا من وجود معنى اخر للنضح لان هذا احد المعنيين واشهرهما وهو المناسب للبقاء بلة بينه وبين الغسل لان ذلك المعنى وهو ان يبلله بما زاد عن الرش وقريب الى الغسل كما لا يخفى عن العلامة ره انه قال في المنتهى وروي استحباب النضح في مواضع منها الفأرة الذي روى الشيخ في الحسن عن الحسين بن ابي العلاء عن ابي عبد الله ع وفي الصحيح عن محمد عن احدهما ع ومنها الفأرة اذا اصابت الثوب وهي رطبة ولم ير الموضع رواه الشيخ ره في الصحيح عن علي بن جعفر عن اخيه موسى ع ومنها في بول الدواب والبغال والحمير اذا شك في اصابتها الثوب رواه الشيخ ره في الحسن عن محمد بن مسلم عن احدهما ع ومنها في الثوب يصيبه عرق الجنب رواه الشيخ عن علي بن حمزة عن ابي عبد الله ع ومنها بول البعير والشاة رواه الشيخ ره عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله ع انتهى ونقل فيما حكى عن الذكرى والكافر ايضا والكلب ميتا كالسعد والجرح في المقعد عند الصفرة بعد الاستنجاء عن الرضاء ع وعن المعالم انما نص ذكره ره في المنتهى والنهاية استحباب النضح في خمسة مواضع اخرى وحكى ذلك عن الشهيد ره في الذكرى وزاد عليها موضعين اخرين وفي كلام لبعض المتاخرين ذكر الخمسة بلفظ الرش وهو بناء على الترادف كما هو المعروف اذ اكثر الاخبار وردت بالنضح كما في المسائل السابقة ونحن نذكر الروايات الواردة في المواضع السبعة فروى علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن الفأرة الرطبة قد وقعت في الماء تمشي على الثياب ايصلي فيها قال اغسل ما رأيت من اثرها وما لم تره فانضحه بالماء وورود النضح في هذا الخبر كما ترى انما هو لما لا يرى من اثر الفأرة الرطبة في الثوب واما ما يرى منه فالحكم فيه الغسل وجوبا او استحبابا على الخلاف السابق وقد وقع

ذكر العلامة ان القول الاول المنقول عن الشيخ من طهارة الارض بعد العبارة العلامة ره في النهاية وليس بجيد فما صرح في المنتهى قلنا فيتوهم على جوهري المطلع عن ابيه ع قال سئلته عن رجل وقع ثوبه على كلب ميت قال ينضحه ويصلي فيه ولا بأس وروى الشيخ ره عن محمد بن مسلم في الصحيح عن احدهما ع قال سئلته عن الذي يصيب الثوب فقال ينضحه بالماء ان شاء وفي هذا الخبر نص على الاستحباب كما لا يخفى وروى محمد بن مسلم في الحسن قال سئلت ابا عبد الله ع عن ابوال الدواب والبغال والحمير فقال اغسله فان لم تعلم مكانه فاغسل الثوب كله فان شككت فانضحه وروى عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل يصيبه ابوال البهائم ايغسله ام لا قال يغسل بول الفرس والبغل والحمار وينضح بول البعير والشاة الحديث وعن ابي بصير قال سئلت ابا عبد الله ع عن القميص يعرق فيه الرجل وهو جنب حتى يبتل القميص قال لا بأس وان احب ان يرشه بالماء فليفعل وهذه الرواية اقرب للدلالة على الاستحباب في الموضع السادس الذي هو موردها اعني عرق الجنب لم يتعرض لها في المنتهى وانما حمل المستند فيه رواية على بن ابي حمزة التي يلوح منها نفي الاستحباب وان الثابت هو الاباحة لما شاة للسائل حيث فهم منه الميل الى التنزه من العرق المذكور ومتن الرواية هكذا سئل رجل ابا عبد الله ع وانا حاضر عن رجل الجنب في ثوبه فيعرق فيه قال لا ارى به بأسا قال انه يعرق حتى لو شاء ان يعصره عصره قال فقطب ابو عبد الله ع في وجه الرجل وقال ان ابيتم فشيء من ماء فانضحه به وروى الشيخ ابو جعفر الكليني في الكافي عن ابن ابي نصر في الصحيح قال سئل الرضا ع رجل وانا حاضر فقال ان بي جرحا في مقعدتي فاتوضأ واستنجي ثم اجد بعد ذلك الندى والصفرة من المقعدة افاعيد الوضوء فقال وقد انقيت فقال نعم قال لا ولكن رشه بالماء ولا تعيد الوضوء ورواه بطريق اخر عن صفوان عن الرضا ع ورواه الشيخ ره في التهذيب ايضا بطريقين عن صفوان عنه انتهى بل زاد الشيخ ره على ذلك كله فحكم بما ذكره في كل نجاسة قال في ط كل نجاسة اصابت الثوب او البدن وكانت يابسة لا يجب غسلها وانما يستحب مسح اليد بالتراب او نضح الثوب انتهى وكانه استفاد المناط القطعي من الاخبار الواردة في الموارد المذكورة الخامس ان ما حكاه المصنف في البدن من القول بالمسح يابسا للمفيد ره لكن بزيادة مواضع اخر لانه ره قال وان مس جسد الانسان كلب او خنزير او فارة او وزغة وكان يابسا بالتراب ثم قال واذا صافح الكافر ولم يكن في يده رطوبة مسحها ببعض الحيطان او التراب وقد عرفت الاشارة اليه في عبارة ط وحكم بذلك في النهاية بالنسبة الى الكلب والخنزير وجملة من فرق الكفار بزيادة غيرها فقال وان مس الانسان بيده كلبا او خنزيرا او ثعلبا او ارنبا او فارة او وزغة او صافح ذميا او ناصبيا معلنا بعداوة آل محمد ع وجب غسل يده ان كان رطبا وان كان يابسا مسح بالتراب انتهى ووافقهما جماعة ولكن المصنف ره انكر ثبوت دليل يدل على استحبابه او وجوبه وتبعه على ذلك جماعة ويكفي في عدم الحكم عدم وجدان الدليل فيما هو مظنة لوجوده قوله واذا اخل المصلي بازالة النجاسة عن بدنه او ثوبه اعاد في الوقت وخارجه فان لم يعلم ثم علم بعد الصلوة لم يجب عليه الاعادة وقيل يعيد في الوقت والاول اظهر مقابلة المصنف الكلام بقوله فان لم يعلم يكشف عن ان مراده بما هو صورة العلم بالنجاسة قبل الصلوة وهي على قسمين لانه اما ان يبقى ذاكرا لها الى ان يشتغل بالصلوة او ينسى فهنا مسائل الاولى ان يسبق علمه بالنجاسة ويصلي ذاكرا لها ويجب الاعادة في الوقت والقضاء في خارجه قال في المعتبر وهو اجماع من جعل طهارة البدن والثوب شرطا انتهى وممن نقل الاجماع في المسئلة العلامة ره في المنتهى والشهيد ره في الذكرى وقال المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد الذي يقتضيه النظر في الادلة انه من صلى في الثوب النجس الغير المعفو عنه او البدن كذلك غير محل الوضوء والغسل بحيث ينجس الماء ولا يحصل الوضوء والغسل فان ذلك موجب للاعادة بلا شبهة مط فان كان عالما عامدا متمكنا من الصلوة طاهرا فالاعادة مط وعليه الاجماع المفهوم من المنتهى والاخبار الكثيرة والصحيحة انتهى وكما ان نقل الاجماع مستفيض كذلك نقل الاخبار المعتبرة مستفيض منها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال ان رايت المني قبل او بعد ما تدخل الصلوة فعليك اعادة الصلوة وان نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رايته بعد فلا اعادة عليك وكذا البول ثم انه ان كان عالما بالحكم كعلمه بوضع النجاسة فلا اشكال عندهم فيه قطعا واما ان كان جاهلا بالحكم فقد وقع فيه الاشكال حيث ان العلامة ره والشهيد الثاني ره فيما حكي عن بعض الحواشي وغيرهما صرحوا بان جاهل الحكم عامد ونحن خالفهم فيه المحقق الاردبيلي ره حيث قال بعد ذكره وفيه تامل اذ الاجماع غير ظاهر في الاخبار ليس بصريح في ذلك فالنهي الوارد بعدم الصلوة مع النجاسة او الامر الوارد بالصلوة مع الطهارة المستلزم له غير واصل اليه فلا يكون الاستدلال بالنهي المفسد للعبادة لعدم علمه به فكيف يكون منهيا ولما هو المشهور من الخبر الناس في سعة ما لم يعلموا وما لم

يعلموا وما علم شرطية طهارة الثوب والبدن للصلوة مسقط بعموم ما دل على ان الاعادة محتاج الى الدليل جديد الا ان يقال انه
وصل اليه وجوب الصلوة واشتراطها بامور هو بسببها مكلف بالفحص والتحقيق والصلوة مع الطهارة فلو اشترط التكليف فهو
امكان العلم فهو مقصر وسقط عن نفسه بانه لم يعلم فلو كان مثله معذورا للزم فساد عظيم في الدين فتأمل فان ما ذكره لا يخلو من اشكال
ولا يبعد الاعادة في الوقت من غير كلام فلا تقل انتهى ويتفرع على ذلك تحقيق انه قال غيره واطلاق كلام الاصحاب يقتضي انه لا فرق في
العالم بالنجاسة بين ان يكون عالما بالحكم الشرعي او جاهلا بل صرح العلامة في المنتهى وغيره بان جاهل الحكم عامد لان العلم ليس شرطا في
التكليف وهو مشكل لقبح تكليف الغافل والحق انهم ان ارادوا بكون الجاهل كالعامد انه مثله في وجوب الاعادة في الوقت مع الاخلال
بالعبادة فهو حق لعدم حصول الامتثال المقتضي لبقاء المكلف تحت العهدة وان ارادوا انه كالعامد في وجوب القضاء فهو على اطلاقه
مشكل لان القضاء فرض مستانف فيتوقف على الدليل فان ثبت مطلقا او في بعض الصور ثبت الوجوب والا فلا وان ارادوا انه كالعامد
في استحقاق العقاب فمشكل لان تكليف الجاهل بما هو جاهل به تكليف بما لا يطاق نعم هو مكلف بالبحث والنظر اذا علم وجوبهما
بالعقل او الشرع فيأثم بتركهما لا بترك ذلك المجهول كما هو واضح انتهى ولا يخفى عليك ان المقصود بالبحث هيهنا انما هو ثبوت الاعادة
والقضاء دون العقاب لانه ليس من مقاصد الفقهاء رض الا ان يرى ان اثبات استحقاق العقاب يستلزم ثبوت القضاء المستتبع
للاحكام المتعلقة به لكن هذا المقام ليس مقتضيا لذلك ونحن نقول قد عرفت ان نقل الاجماع على وجوب القضاء مستفيض وان
معقده مطلق شامل للجاهل بالحكم كما اعترف به ثم وكذلك الاخبار المعتبرة المستفيضة ايضا مطلقة شاملة له وذلك مما فيه الكفاية
فقول المحقق المتقدم ذكره ان الاجماع غير ظاهر والاخبار ليست صريحة غير سديد بل عرفنا فوائده والنهي الوارد في بعض الصلوة
مع النجاسة الخ ففيه ان المطلوب ليس مبنيا على توجه النهي حتى يمنع منه وانما هو مبني على دلالة الدليل على كون طهارة الثوب و
البدن من جملة شرائط الصلوة وليست شرطيتها مقيدة بالعلم بنفس الشرطية ومن البديهي انه اذا انتفى الشرط انتفى المشروط فلا يحصل
الامتثال بالصلوة ولهذا اعترف في ذيل كلامه بنفي البعد عن الاعادة في الوقت من غير كلام واعترف تلميذه صاحب ... بانهم ان
ارادوا بكون الجاهل كالعامد انه مثله في وجوب الاعادة في الوقت مع الاخلال بالعبادة فهو حق لعدم حصول الامتثال المقتضي
لبقاء المكلف تحت العهدة وعلى هذا فينحصر الاشكال في خصوص القضاء بمعنى الاتيان به في خارج الوقت ويختص وجهه فيما
اشار اليه من ان الاعادة يحتاج الى دليل جديد اذ لو كان المانع منه عدم صحة توجه النهي المفسد للعبادة الى الغافل لم يكن فرق
بين بقاء وقت الصلوة وانقضائه وح يتجه عليه ان القضاء يدور مدار صدق الفوات وعدم الاتيان كما نطق به قوله من فاته
فريضة فليقضها كما فاتته كما ان الاعادة في الوقت ايضا منوط بذلك ومن البين ان جهل المكلف بما اخل به من الشرط لا يوجب
انتفاء صدق الفوات كما ان جهله لا يقتضي تغير مطلوب المولى عما هو عليه الى غيره واما تقييد صاحب ... قوله وان ارادوا انه كا
لعامد في وجوب القضاء بقوله فهو على اطلاقه فلم يظهر لنا وجهه لان من يقول بايجاب القضاء ان قال به بالامر الاول فهو وان قال
به بفرض جديد فهو قوله من فاته فريضة فليقضها كما فاتته كاف في المطلوب خرج ما خرج وبقي الباقي فلا يحتاج الى قيام الدليل
على ايجاب القضاء في كل مورد بخصوصه واما قول صاحب ... في ذيل كلامه نعم هو مكلف بالبحث والنظر اذا علم وجوبهما بالعقل او الشرع
فيأثم بتركهما لا بترك ذلك المجهول ففيه انه مبني على ان وجوب البحث والنظر نفسي ولهذا نفى العقاب عن ترك ذلك الواجب المجهول وهو واضح
السقوط كما لا يخفى على من علم تعريفهم للواجب النفسي والغيري فاذا كانا واجبين للغير يكون العقاب في الحقيقة لاجلها وفي الاخبار ما
ما دل على انه يسئل العبد الخاطي يوم القيمة فان قال علمت قيل له هلا عملت فان قال كنت جاهلا قيل له هلا تعلمت حتى تعمل وهو يعطي
كون التعلم واجبا غيريا مضافا الى دلالة الوجدان العقلي على ذلك وفي كون الكفار مخاطبين بالاحكام ومعاقبين عليها شهادة لما
على ما قلناه فتدبر والحاصل انه لا منافاة بين كونه غير منتبه للتكليف في وقته وبين توجه الامر بالقضاء اليه الا ترى ان النائم في حال
نومه غير مخاطب ولا قابل للتكليف ومع هذا فالامر بالقضاء متوجه اليه فالقضاء يدور مدار فوات المامور به ممن من شانه ان يخاطب
بالاتيان بالمامور به في حال التفاته اما ما اشار اليه المحقق المذكور من قوله الناس في سعة ما لم يعلموا فانه ناظر الى مسئلة البراءة من
مؤدى الخطاب التكليفي ولا مساس له بالحكم الوضعي الذي هو سقوط القضاء ولصاحب ... مسلك آخر يظهر انه فاعدة مما بيناه
قال ره والتحقيق عندي هو التفصيل بالنسبة الى افراد المكلفين وان كلامه كل من القائلين بعدم المعذورية والقائلين بالمعذورية في بعض

على الاطلاق وذلك لما حققناه في المقدمة الخامسة من مقدمات الكتاب من ان الجهل على قسمين احدهما ان يراد به الغفلة عن الحكم الشرعي بالكلية وهو الجهل الساذج وهو الذي يجب القول بمعذوريته في الاحكام لان تكليف الغافل الذاهل مما امتنعت منه الادلة العقلية والنقلية وعليه يجب ان يحمل الاخبار المستفيضة بمعذورية الجاهل وثانيهما ان يراد به غير العالم وان كان شاكا او ظانا وهذا هو الذي يجب ان يقع البحث في معذوريته وعليه يحمل الاخبار الدالة على عدم معذورية الجاهل الى ان قال وبذلك يظهر ان الجاهل بالمعنى الاول لا اعادة عليه لا وقتا ولا خارجا لعدم توجه الخطاب اليه بالكلية نعم لو علم في الوقت لزمه الاعادة حيث ان وقت الخطاب باق واما القضاء فلا لتوقفه على امر جديد وهذا هو الذي يتم فيه كلام صاحب ك وتفصيله واما الجاهل بالمعنى الثاني فيجب عليه الاعادة وقتا وخارجا وذلك لتوجه التكليف اليه وعدم ثبوت المعذورية بالجهل على هذا الوجه لانه عالم في الجملة ولتمكنه من الفحص والتحقيق في الاحكام كما يشير اليه قولهم في حجة المشهور لانه بعد ان وصل اليه وجوب الصلوة واشتراطها بامور لزمه الفحص والتحقيق عما يصح معه ويفسد فانه جيد وجيه في الجاهل بهذا المعنى ثم استدل بجملة من الاخبار التي لا مساس لها بما نحن فيه عند من له ادنى تدبر الثانية ان يكون ناسيا للنجاسة وصلى ثم يذكر وقد اختلف الاصحاب في حكمه على اقوال احدها ما عن العلامة في التذكرة انه حكى عن الشيخ ره في بعض اقواله عدم وجوب الاعادة مطلقا سواء كان في الوقت ام في خارجه ثانيها ما عن المفيد ره في المقنعة والمرتضى رض في المصباح والشيخ ره في النهاية والمبسوط وابن ادريس ره من انه كالذاكر فيجب عليه الاعادة في الوقت والقضاء في خارجه وثالثها ما عن الشيخ ره في الاستبصار من التفصيل بين الوقت وخارجه فيعيد في الاول دون الثاني رابعها استحباب الاعادة مطلقا في الوقت وخارجه واليه ذهب جملة من متاخري المتاخرين كصاحب ك وغيره قال في الحدائق في هذا المقام ينبغي ان يعلم اولا ان ظاهر كلام الاصحاب في هذا المقام الفرق بين نجاسة الاستنجاء وغيرها من افراد النجاسات وذلك لانهم صرحوا بانه لو صلى ناسيا للاستنجاء فالمشهور وجوب الاعادة وقتا وخارجا وقال ابن الجنيد ره اذا ترك غسل البول ناسيا يجب الاعادة في الوقت وتستحب بعد الوقت وقال ابو جعفر بن بابويه من صلى وذكر بعد ما صلى انه لم يغسل ذكره يعيد الوضوء والصلوة ومن نسي ان يستنجي من الغائط حتى صلى لم يعد الصلوة كذا نقله في لف واما الصلوة في النجاسة بغير ذلك فالمشهور بين المتقدمين هو وجوب الاعادة وقتا وخارجا وحكى عن ابن ادريس عدم الخلاف فيه الا من الشيخ ره في الاستبصار الى ان قال وحكى العلامة ره في التذكرة عن الشيخ ره في بعض اقواله عدم الاعادة مطلقا وفصل الشيخ ره فيما بين الوقت وخارجه وتبعه المتاخرون وصار المشهور بينهم هذا القول وبذلك يظهر ان ما ذكره في ك في باب الاستنجاء وحكم الصلوة مع نسيانه من انها من جزئيات هذه المسئلة التي نحن فيها على اطلاقه لا يخلو من نظر لانه ان اراد عند الاصحاب فهو ليس كذلك لما عرفت وان اراد باعتبار الدليل فيمكن انتهى حجة القول الاول وجهان الاول انه صلى صلوة مامورا بها فيسقط الفرض بها وهذا الوجه اشار اليه المصنف في المعتبر وكان مراده بكونها مامورا بها انه في حال النسيان غير مخاطب بتحصيل الطهارة وهو ذاكر للصلوة ويدل على ارادته هذا المعنى انه قال بعد ذكر الوجه المذكور ويؤكد ذلك قوله ع عفي لامتي الخطاء والنسيان الثاني ما رواه الشيخ ره عن محمد بن علي بن محبوب عن سعيد بن عبد الله عن احمد بن محمد عن الحسين بن محبوب عن العلاء عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الرجل يصيب ثوبه الشيء فينجسه فينسى ان يغسله فيصلي فيه ثم يذكر انه لم يكن غسله ايعيد الصلوة قال لا يعيد قد مضت الصلوة وكتبت له قال في ك وهذه الرواية مع صحة سندها كالصريحة في عدم الاعادة في الوقت وخارجه كما يدل عليه التعليل المستفاد من قوله ع قد مضت الصلوة وكتبت له ثم حكى عن المصنف الميل الى هذا القول وانه قال وعندي ان هذه الرواية حسنة ثم قال والظاهر ان مراده بالحسن هنا خلاف المعنى المصطلح عليه بين المحدثين فان سند هذه الرواية في اعلى مراتب الصحة فما ذكره بعض الاصحاب من ان هذه الرواية حسنة وانها لا تقاوم الاخبار الصحيحة وهم نشا من عبارة المعتبر حجة القول الثاني امور الاول اصالة انتفاء المشروط بانتفاء شرطه الثاني الاجماع الذي حكى دعواه عن ابن زهرة وشرح الجمل للقاضي ويستفاد من ابن ادريس ايضا حيث نفى الخلاف الا من الشيخ في الاستبصار الثالث اطلاق ما دل من الاخبار الكثيرة على الاعادة مع العلم بالنجاسة الشامل لصورة النسيان لظهور منها في صورة العمد لانها على تقدير كونها منساقة لبيان الحكم في الثانية تصير منساقة لبيان البدلية بخلاف الاولى الرابع خصوص الاخبار المعتبرة المستفيضة كصحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر ع اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من مني فعلمت اثره الى ان اصيب له الماء فاصبت وقد

حضرت الصلاة ونسيت ان بثوبي شيئاً وصليت ثم اني ذكرت بعد ذلك قال تعيد الصلاة وتغسله وصحيحة عبد الله بن ابي يعفور عن
ابي عبد الله عليه السلام قال قلت الرجل يكون في ثوبه نقط الدم لا يعلم به ثم يعلم فينسى ان يغسله فيصلي ثم يذكر بعد ما صلى ايعيد صلاته قال
يغسله ولا يعيد صلاته الا ان يكون مقدار الدرهم مجتمعاً فيغسله ويعيد الصلاة ومثله روى محمد بن مسلم في الحسن عنه عليه السلام وفيهما
وابو بصير عن الصادق عليه السلام حجة القول الثالث ما حكي عن الشيخ ره في الاستبصار من الجمع بين الاخبار بحمل الروايات المتضمنة للاعادة
على ان المراد بها الاعادة في الوقت وحمل الرواية الاولى على كون الذكر خارج الوقت وان المراد بنفي الاعادة نفي القضاء واستدل
على هذا الجمع والتأويل بما رواه عن علي بن مهزيار قال كتب اليه سليمان بن رشيد يخبره انه بال في ظلمة الليل وانه اصاب كفه برد نقطة
من البول لم يشك انه اصابه ولم يره وانه مسحه بخرقة ثم نسي ان يغسله وتمسح بدهن فمسح به كفيه ووجهه وراسه ثم توضأ وضوء
الصلاة فصلى فاجابه بجواب قرأته بخطه اما ما توهمت مما اصاب يدك فليس بشيء الا ما تحقق فان تحققت ذلك كنت حقيقاً
ان تعيد الصلوات التي كنت صليتهن بذلك الوضوء بعينه ما كان منهن في وقتها وما فات وقتها فلا اعادة عليك لها من قبل ان
الرجل اذا كان ثوبه نجساً لم يعد الصلاة الا ما كان في وقت واذا كان جنباً او صلى على غير وضوء فعليه اعادة الصلوات المكتوبات
اللواتي فاتته لان الثوب خلاف الجسد اعترض عليه بانها مع تطرق الضعف اليها من حيث السند بجهالة الكاتب مجملة المتن ايضاً
بل ربما افادت بظاهرها عدم اعتبار طهارة محال الوضوء وهو مشكل الا ان يحمل قوله ع فان تحققت وصول البول الى يدك على
وجه لا يكون في اعضاء الوضوء وقوله ع لان الثوب خلاف الجسد يمكن ان يكون المراد به ان نجاسة الثوب العينية خلاف نجاسة البدن
الحكمية واجاب صاحب المنتقى بان الراوي هو علي بن مهزيار والاعتماد انما هو على قوله فاجاب بجواب قرأته بخطه فلا مدخل لجهالة الكاتب
في صحة سند الرواية وضعفها اذ لم يكن هو الراوي ثم قال اما القطع ويحتمل ان يكون مراده الضعف بجهالة المكتوب اليه كما طعن به
جده في الروض على هذه الرواية المذكورة فانحرف قلمه وانصرف الى الكاتب وفيه ايضاً ان مثل علي بن مهزيار في جلالة شأنه لا ينسب مثل
هذه العبارة الى غير الامام عليه السلام بل ولا يعتمد على غيره في شيء من الاحكام كما صرح به في امثال هذا المقام انتهى واورد صاحب [illegible] على
اصل الجمع الذي ذكره الشيخ ره من وجهين احدهما ان من جملة الاخبار وجوب الاعادة حسنة محمد بن مسلم المتقدمة وقوله ع فيها وان كنت قد
رأيته وهو اكثر من مقدار الدرهم فضيعت غسله وصليت فيه صلوات كثيرة فاعد ما صليت فيه وظاهرها كما ترى انه صلى في النجاسة
صلوات كثيرة ومن المعلوم ان هذه الصلوات التي بلفظ الجمع ووصف الكثرة اكثرها انما يقع خارج الوقت فالاعادة
تقع خارج الوقت البتة فلا يتم ما ذكره ونحوها صحيحة علي بن جعفر المروية في قرب الاسناد وكتاب المسائل عن اخيه موسى ع قال
سألته عن رجل احتجم فاصاب ثوبه دم فلم يعلم به حتى اذا كان من الغد كيف يصنع قال ان كان رآه ولم يغسله فليقض جميع ما فاته على
قدر ما كان يصلي ولا ينقص منه شيء وان كان رآه وقد صلى فليعتد بتلك الصلاة فان ظاهر عموم الحكم للعامد والناسي في الوقت
وخارجه لان فرضه رؤيته وعدم غسله اعم من ان يكون سابقاً او حال الصلاة ووقوع الامر بلفظ القضاء والتعبير عن المقضي
بقوله جميع ما فاته يعطي ان ذلك في خارج الوقت وان الفائتة صلوات متعددة ويؤكده ان فرض الرؤية للنجاسة انما وقع من
الغد بعد مضي تلك الصلوات في اليوم السابق وما عدا هذين الخبرين وان كان مطلقاً يقبل التقييد بما ذكره ره الا ان هذين
الخبرين لا يقبلان ذلك ومعه فلا تنطبق اخبار المسألة على ما ذكره وبه يظهر بطلانه وابقاء الاخبار المطلقة على اطلاقها كما هو
المشهور المأثور وثانيهما ان ما استند اليه في حمل تلك الاخبار على وجوب الاعادة في الوقت من صحيحة علي بن مهزيار المذكورة على غاية
من الاشكال المانع من الاستناد اليها في الاستدلال فانه لا يخفى على من تأمل الرواية المذكورة بعين التحقيق مع ما فيها من الاشكالات
العديدة الاول انها تقتضي عدم اشتراط طهارة اعضاء الوضوء قبل ورود الماء عليها وهو موجب لتنجسه فكيف يصح رفع الحدث
به الثاني ان ذلك الوضوء الذي قد توضأه اما ان يكون صحيحاً ام لا وعلى كلا التقديرين فالمنافاة حاصلة في البين اما على الاول
فلان ظاهر امره باعادة الصلاة التي صلاها بذلك الوضوء بعينه مشعر بان منشأ الاعادة فساد الوضوء واما على الثاني فلان
آخر الخبر دال على ان الوضوء يقتضي قضاء الفوائت مع انه حكم فيه بان ما فات وقتها فلا اعادة له عليه وقد حمل بعضهم الوضوء في
قوله ع بذلك الوضوء بعينه على التمسح والتدهن قال فانه معنى لغوي ولا يخفى ما فيه من البعد التام الثالث ان اليد الملاقية لا
ريب في تنجسه بملامسة الراس للنجاسة فتنجس الرطوبة التي عليها الرابع ان قوله ع كنت حقيقاً ان تعيد الصلوات التي صليتهن

فان تحققت ذلك [illegible]

بذلك الوضوء يصلي انه لو احدث عقيب ذلك الوضوء وتوضأ وضوءاً آخر وصلى صلوات فانه لا يعيدها مع ان العلة مشتركة ثم انه ره
حكى عن بعضهم انه اجاب عن الاشكال الاول بالتزام ذلك نظراً الى انه لم يقم دليل تام على بطلان الوضوء قلنا ان التزم عدم الاجتزاء
والاكتفاء بازالة الخبث ورفع الحدث بورودهما واحداً فيرده بانه مع تسليم صحة ما ادعاه يرد ان المفهوم من الروايات الواردة في
تطهير الثوب والبدن من نجاسة البول وجوب المرتين وهذا القائل من جملة القائلين بذلك فكيف يتم ما ذكره ثم انه ره قال ولقائل ان يجيب
في كل مما قدمنا نقله عنه من قوله الا ان يحمل الخ ان تحقق فيه ان السؤال قد تضمن انه اصاب كفه ولم ينشف فانه اصابه الا ان
الامام ع في الجواب لاجل بيان شقوق المسئلة واستيفاء احكامها ردد بين التوهم والتحقيق في اصابة البول اليد فقال ان كان على
جهة التوهم فليس بشيء وان تحققت ذلك يعني اصابة البول اليد فالتحقيق يرجع الى اصابة البول اليد فكيف يتم الحمل على اصابة
اليد على وجه لا يصيب اعضاء الوضوء ثم حكى عن بعضهم ايضاً انه اجاب عن الاشكال الثالث بانه ليس في كلام السائل الخ في استيعاب
الرأس بمسح الدهن فلعل مقدار ما يقع عليه مسح الوضوء لم يتنجس بذلك الدهن ونحوه قد اطلع على ذلك ثم قال ولا يخفى ما فيه من
التكلف والخروج عن الظاهر الى اقصى غايات البعد ثم انه ره نقل عن شيخنا البهائي في الحبل المتين انه اجاب عن الاشكال الرابع
فقال وللمتكلف ان يقول لعله اراد بذلك الوضوء بعينه النوع الخاص اعني الواقع بعد الدهن وقبل تطهير البدن وهذا التفصي
وان كان كما ترى الا انه محمل صحيح في حد ذاته انتهى وبالجملة فمعنى الخبر المذكور على غاية من الخفاء وعدم الظهور وارتكاب هذه التمحلات
في دفع هذه الاشكالات لا يجدي نفعاً في مقام الاستدلال ولهذا اجاد في الوافي حيث قال بعد نقل الرواية المذكورة معنى
هذه الرواية غير واضح وتوجيهها بوجه بتكلفات لا فائدة في ايرادها ويشبه ان يكون قد وقع فيه غلط من النساخ انتهى هذا ما افاده
صاحب ئق في هذا المقام وبقي الكلام على الجمع بين صحيحة العلاء الناطقة بسقوط الاعادة والقضاء وبين الاخبار الدالة
على وجوبها بحمل هذه على الاستحباب فنقول انه يتجه عليه ان الجمع من حيث هو ليس امراً لازماً ولا متبعاً ومن المعلوم ان ظواهر الاوامر
تقتضي الوجوب بحكم الوضع واصالة الحقيقة وصرفها الى الاستحباب الذي هو معنى مجازي موقوف على قرينة قاهرة تصرف اللفظ
عن مقتضاه وتعين شيئاً مما يحتمله من المعاني ومجرد اختلاف الاخبار ليس صالحاً لصيرورته قرينة على المجاز ومقتضى ظاهر صحيحة
العلاء هو نفي طبيعة الاعادة شرعاً لا نفي وجوبها نظراً الى قوله ع لا يعيد خصوصاً مع تأكيده بقوله ع قد مضت الصلاة وكتبت
له المستلزم لانتفاء مشروعية الصلوة بعد ذلك فحملها على نفي الوجوب موجب لارتكاب خلاف الظاهر ولو تنزلنا عن ذلك قلنا ان
قوله ع لا يعيد مسوق لنفي الوجوب لكون المقام مقام توهم الوجوب قلنا ان قوله ع لا يعيد ظاهر في نفي الوجوب والامر بالاعادة ظاهر
في اثبات الوجوب فيتعارض الدليلان المتباينان المتناقضان بظاهرهما وحمل الامر بالاعادة على الاستحباب ارتكاب للتجوز
ولا دليل لسوغ ذلك وعلى هذا فلا بد من ملاحظة الترجيح بين الصحيحة المذكورة والاخبار الناطقة بالامر بالاعادة ولا ريب
ان الثانية اقوى من جهة كثرة العدد واستفاضة الصحاح منها وشهرتها بحسب الرواية والفتوى واعتضادها بالاجماع المنقول
وبقاعدة عدم الاتيان بالمأمور به على وجهه اذ غاية ما هناك تطرق النسيان اليه وهو انما يوجب رفع المواخذة الذي حمل عليه
حديث رفع القلم ولا يجب موافقة المأتي به للمأمور به لمخالفته له قطعاً وعلى هذا يتعين ترجيح اوامر الاعادة على صحيحة العلاء فيكون القول
بوجوب الاعادة مطلقاً وقتاً وخارجاً هو الاقوى الثالثة ان يصلي جاهلاً بالنجاسة ولا يعلم بها الا بعد الفراغ من الصلوة
واختلفوا فيه على اقوال احدها صحة صلوته وعدم الاعادة عليه مط سواء علم بها في الوقت ام في خارجه وهو الاشهر كما في لك
الرياض والمشهور كما في الذخيرة وثانيها وثالثها ما حكاه في ف بقوله ع اذا صلى ثم رأى على ثوبه او بدنه نجاسة تحقق انها كانت
عليه حين الصلوة ولم يكن علم بها قبل ذلك اختلف اصحابنا في ذلك واختلف رواياتهم فمنهم من قال تجب عليه الاعادة على كل
حال الى ان قال ومنهم من قال ان علم في الوقت اعاد وان لم يعلم الا بعد خروج الوقت لم يعد انتهى ولم يتعرض لذكر القول الاول
وعن الشيخ ره في ط وباب المياه من النهاية المصير الى القول الثالث وربما يستظهر الاتفاق من اصحابنا على عدم وجوب القضاء
لو لم يعلم حتى خرج الوقت وحكى عن ابن ادريس ره في السرائر وابن فهد ره في المهذب الاجماع عليه لكن عن المنتهى نسبته الى اكثر علمائنا
مؤذناً بالخلاف فيه وقد عرفت من ف نقل القول بوجوب الاعادة عليه على كل حال رابعها التفصيل بين الجهل السابق والطارئ
بعد العلم بالنجاسة مع الاجتهاد وبين الظن مع عدم الاجتهاد فيحكم بوجوب الاعادة مط في الوقت وخارجه في الاولين وبوجوبها في الاخير

هذا القول حكاه في نوع عن ظاهر الصدوق قدس سره والشيخين ره واستشهد لمصير المفيد ره اليه بانه بعد ما ذكر في المقنعة وجوب
الاعادة على من ظن انه صلى على طهارة ثم انكشف فساد ظنه قال ما لفظه وكذلك من صلى في ثوب يظن انه طاهر ثم عرف بعد ذلك
انه كان نجسا ففرط في صلوته من غير تامل له اعاد الصلوة انتهى وظاهر الشهيد ره في الذكرى الميل الى هذا القول وسيعرف
كلامه وكلام غيره ممن نسب اليه هذا القول في طي الكلام على الاحتجاج عليه حجة القول الاول وجوه الاول اقتضاء الامر
بالصلوة اعتمادا على استصحاب الطهارة للاجزاء هنا لعدم ظهور تناول الادلة اشتراط ازالة النجاسة بمثل المقام بان ظاهر
انها شرط علمي بل فيها ما هو كالصريح في ذلك كصحيح زرارة عن الباقر ع المعلل عدم اعادة الصلوة على من نظر في ثوبه
قبل الصلوة فلم ير فيه شيئا ثم رآه بعدها بانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين
بالشك ابدا الثاني دعوى الاجماع من صاحب المفاتيح ره على صحة الصلوة مضافا الى انها تستفاد من صحيح زرارة الذي
مر ذكره في الوجه الاول كما في الجواهر حيث قال انه يستفاد منه كغيره ان عدم وجوب القضاء لصحة الصلوة السابقة لا ان
القضاء ساقط عنه وان لم يحكم بصحة الصلوة الثالث الاخبار المعتبرة كصحيح محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال ان رايت المني
قبل او بعد ما تدخل في الصلوة فعليك الاعادة اعادة الصلوة وان نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رايته بعد
فلا اعادة عليك وكذا البول وصحيحة اسمعيل الجعفي عن ابي جعفر ع قال في الدم يكون في الثوب الى ان قال وان كان اكثر
من قدر الدرهم وكان رآه ولم يغسله حتى صلى فليعد صلوته وان لم يكن رآه حتى صلى فلا يعيد الصلوة وصحيحة ابن مسكان
عن ابي بصير عن الصادق ع قال سألته عن رجل صلى وفي ثوبه جنابة او دم حتى فرغ من صلوته ثم علم قال قد مضت صلوته
ولا شيء وصحيحة علي بن جعفر في رجل احتجم المتقدم ذكرها في المسئلة السابقة وصحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سألت ابا عبد
الله ع عن الرجل يصلي وفي ثوبه عذرة انسان او سنور او كلب ايعيد صلوته قال ان كان لم يعلم فلا يعيد وهذه الاخبار مع صحتها
معتضدة بعمل الاكثر وجملة من الاخبار الاخر موافقة لها في المعنى غير بالغة الى درجة الصحة حجة القول الثاني ما رواه الشيخ
في الصحيح عن وهب بن عبد ربه عن الصادق ع في الجنابة تصيب الثوب ولا يعلم بها صاحبه فيصلي فيه ثم يعلم بعد قال يعيد اذا لم يكن علمه و
ما رواه عن ابي بصير عن الصادق ع قال سألته عن رجل وفي ثوبه بول او جنابة فقال علم به او لم يعلم فعليه اعادة الصلوة اذا علم
حجة القول الثالث وجوه اولها اصالة الاشتغال ثانيها قاعدة انتفاء المشروط بانتفاء شرطه وثالثها ما عن المنتهى من
استدلاله للشيخ ره ومن تبعه في المصير الى هذا القول بانه لو علم في اثناء الصلوة وجب عليه الاعادة فكذا اذا علم في الوقت بعد
الفراغ رابعها الجمع بين الطائفتين المذكورتين من الاخبار بحمل ما دل على ايجاب الاعادة على ما اذا كان علمه بنجاسة ثوبه او
بدنه عقيب الصلوة قبل خروج وقتها وحمل ما دل على عدم ايجابها على ما اذا كان علمه بها بعد خروج الوقت وقد اشار الى
هذا الوجه في باب المياه من جامع المقاصد حيث قال وان لم يسبق العلم اعاد في الوقت دون خارجه لان ثبت ان النجاسة كانت
في الماء وقت الاستعمال ومستند ذلك خبران مطلقان بالاعادة وبعدمها فجمع بينهما بحمل خبر الاعادة على الوقت والاخر
على خارجه وهو جمع ظاهر انتهى وحكى مثله عن روض الجنان ولك لا يقال انه يبعد الالتزام بهذا القول بناء على ان عدم القضاء انما
هو من جهة الصلوة من باب مجرد السقوط والوجه في ذلك ان الحكم بالاعادة في الوقت يصير مبنيا على عدم صحة الصلوة والحكم بعدم
القضاء بعد انقضاء الوقت يصير مبنيا على صحة الصلوة ومعلوم انه يلزم منه ان يكون صحة الصلوة مراعاة بانقضاء الوقت فيصير شبيه
الفضولي في المعاملات المستبعد وقوع مثله في العبادات لانا نقول لا وجه للاستبعاد لانه ان قام عليه دليل معتبر لم يكن عبرة
بمجرد الاستبعاد والا فعدم دليل معتبر عليه كاف في سقوطه مضافا الى ما اجاب به في الجواهر من عدم توقف نفس الصحة واقعا هنا
على ذلك وان توقف الحكم بها عليه ضرورة علم خالق السموات بعلم المكلف في الوقت وعدمه فهي في اول الصلوة اما معلومة او مردودة
في الواقع من غير توقف على شيء اذ علمه في الوقت بناء على التنبيه للاعادة لا يورث بطلانها من حينه بل بسببه انكشف له عدم صحتها
هذا حجة القول الرابع ما عن الشيخ ره من الاستدلال لقول المفيد ره بما رواه عن ميسر الصيقل عن الصادق ع قال سألته عن رجل
اصابته بالليل جنابة فاغتسل وصلى فلما اصبح نظر فاذا في ثوبه جنابة فقال الحمد لله الذي لم يدع شيئا الا وقد جعل له حدا
انه كان حين قام نظر فلم ير شيئا فلا اعادة عليه وان كان حين قام لم ينظر فعليه الاعادة ومن استدلال الشيخ ره للمفيد بهذه الرواية

استظهر صاحب الذخيرة ره مصيراً الى هذا القول وما رواه الصدوق ره مرسلاً في الفقيه فوق وروي في المني انه ان كان الرجل جنباً فقام
ونظر وطلب فلم يجد شيئاً فلا شيء عليه وان كان لم ينظر ولم يطلب فعليه ان يغسله ويعيد صلوته وقال في الذكرى بعد ايراد رواية
محمد بن مسلم عن الصادق ع في البول والمني وان نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيته بعد فلا اعادة عليك وكذلك البول لا
اعادة على من اجتهد قبل الصلوة ويعيد غيره امكن لهذا الخبر ولقول الصادق ع في المني تغسله الجارية ثم يوجد اعد صلوتك
اما انك لو كنت غسلت انت لم يكن عليك شيء ان لم يكن احداث قول ثالث انتهى ووجه الاول الرواية الاولى ما بينه في ثوب
من انها دالة بمفهومها على انك اذا لم تنظر فعليك الاعادة وكان ذيل الكلام هو الذي حكى صاحب الذخيرة ره على نسبة عدم
الخلوص على كلام الصدوق ره والشيخين الى الشهيد ره وان كان استفادة الاختيار من مجرد الاستدلال كما وقع من الشيخ ره
ومن ايراد الرواية مرسلاً كما وقع من الصدوق ره لا يخلو من خفاء الا ان يتم ذلك في الثاني بالتزامه ره بان لا يورد في
الفقيه الا ما هو حجة بينه وبين ربه وزاد في ثوب انه الى ما فهم من رواية محمد بن مسلم قوله ع في صحيحة زرارة وان كان في كلام
الراوي قلت فان ظننت انه اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئاً ثم صليت فرأيته فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة
فان الجواب بعدم اعادة الصلوة قد ترتب هنا على ظن الاصابة مع النظر وعدم الرؤية فيفهم منه ترتب الاعادة مع
الظن المذكور وعدم النظر انتهى ولا يخلو عن الخفاء جداً والعجب منه ره حيث انه مع تفطنه لكون التقييد في كلام الراوي ادعى
ثبوت المفهوم وما كان ينبغي صدور مثله منه لان اللازم انما هو انطباق الجواب على السؤال اما بكون ما فيه من افراد ما في الجواب
او كونه عينه ومجرد كون حكم ما في السؤال هو ما ذكر في الجواب كاف في الانطباق المذكور ولا يلزم استفادة من غيره وكون الجواب
مقصوراً على محل السؤال والمختار هو القول الاول والعمدة هي الاخبار المعتبرة المتقدمة وتقريبها اوضح لان
الاعادة المنفية تعم الاتيان بالصلوة ثانياً في الوقت وفي خارجه ولا يعارضها الروايتان المذكورتان في حجة القول
الثاني لان الاولى منهما وان كانت صحيحة الا انها لا تقاوم تلك الاخبار من جهة كثرة العدد وكونها باسرها صحيحة
السند ومن جهة عمل اكثر الاصحاب بها بخلاف تينك الروايتين فانهما مجهولتا القائل اذ لم ينقل القول به الا الشيخ ره في
غير صريح ما نسب القائل مضافاً الى ان فيها احتمالاً غير بعيد في الاولى موهناً لها وهو ان يكون قوله ع يعيد مبنياً على الاستفهام
الانكاري كما يقرّبه التقييد بقوله اذا لم يكن علم والوجدان اثبات الاعادة لا يفتقر الى الاحتراز عن صورة العلم فذكره قرينة ان العلم
يفيد للانكار واما ما ذكره حجة للقول الثالث فما كان من قبيل الاصول يندفع بالاخبار الصحيحة المشهورة المذكورة ويبقى ان
فيه جمعاً بين طائفتي الاخبار ولا يخفى وهنه ايضاً اما اولاً فلان مجرد الجمع من حيث هو اذا لم يقم عليه قرينة ولم يشهد به شاهد
لا عبرة به واما ثانياً فلان صحة الجمع فرع التكافؤ بين الطرفين وقد عرفت ان الروايتين المثبتين للاعادة لا تقاوم روايات
القول الاول واما ما ذكره حجة للقول الرابع فقد استشكل فيه صاحب الذخيرة ره اولاً باعتبار بناء المصلي على يقين الطهارة فانه
لا يجب عليه الفحص في الثوب ولا طلب النجاسة حتى يظنها او يشك فيها لما يفهم من جملة من الاخبار وقد تقدم النهي عن السؤال عما
يشترى من اسواق المسلمين وان ذلك تضييق للدين ومما يستفاد من صحيحة زرارة الطويلة وفيها بعد قوله قلت فان ظننت انه
اصابه قلت لم ذاك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك الى ان قال قلت فهل
عليّ ان شككت في انه اصابه ان انظر فيه قال لا ولكنك انما تريد ان تذهب بالشك الذي في نفسك وهي صريحة كما ترى في البناء
على يقين الطهارة كما هي القاعدة المطّردة وان النظر في مقام الظن او الشك انما هو مستحب لاذهاب وسوسة الشيطان والمراد
بالشك هنا ما يقابل اليقين فيشمل الظن بالمعنى المصطلح كما حققناه في محل اليق به فيمكن حمل الاعادة في تلك الاخبار
على الاستحباب ثم انه دفع الاشكال بانه لا منافاة بين عدم وجوب النظر عليه من اول الامر ووجوب الاعادة لو ظهرت النجاسة
في الصورة المذكورة لعدم فحصه عنها وطلبه لها ونظير الفائدة في صحة صلوته مع استمرار الاشتباه ونظيره في الاحكام غير
عزيز فان من صلى مع اشتباه الوقت بانياً على ظن دخوله ثم ظهر خلاف ظنه فان كانت صلوته قبل الوقت فانه يعيد وان كانت صلوته
صحيحة مع استمرار الاشتباه وظاهر رواية منصور ان هذا التفصيل حد شرعي للنجاسة في هذه الصورة والتعدي عنه داخل تحت
قوله تعالى ومن يتعد حدود الله وتحت قولهم ان الله عز وجل جعل لكل شيء حداً ولمن تعدى ذلك الحد حداً وهذه الروايات لا



معارضها بحسب الظاهر واطلاق الروايات الدالة على عدم وجوب الاعادة على الجاهل فقضية الجمع توجب تقييد اطلاقها بهذه الروايات
لكونها اخص وعلى هذا فتكون الاخبار مخصوصة بالجهل السابق الخالي من حصول الظن بالكلية وبذلك يظهر قوة القول المذكور
ويعضده انه اوفق بالاحتياط ثم قال ويبقى هنا شيء وهو ان مورد الاخبار المذكورة انما هو نجاسة المني الا ان ظاهر عبارة
المفيد مطلق النجاسة وكذا كلام الشهيد ره وهو كذلك اذ لا خصوصية للمني بذلك وظاهر الاخبار المذكورة ما يقتضي الاعادة وقتا
وخارجا وهو ظاهر القائلين بذلك انتهى ولكنا نقول ان الاخبار المذكورة اعني مستند القول الرابع مما لم يعمل بها الاصحاب
اذ لم يعلم قائل بمضمونها سوى المفيد ره لان مجرد استدلال الشيخ ره في شرح كلامه لا يدل على التزامه به والصدوق ره لم
يات الا بروايته مرسلة وذلك ايضا لا يدل على الالتزام واما والده فلم ينقل عنه ما يدل على ذلك فليس من علم افتائه بذلك الا المفيد
ولهذا قال الشهيد ره بعد نقله اقوال ان القول الرابع ان لم يكن احداثا لقول ثالث فالاخبار المذكورة متروكة لديهم ومع ذلك من الاخبار
لا يصلح مقيدا ولا معارضا للاخبار المعتبرة المؤيدة بالشهرة مضافا الى ان الصحيح منها واحد وهي رواية محمد بن مسلم وما عداها
ضعيف وضعف السند في الثاني كاف في عدم الحجية وعدم الاعتبار واما الاول فلا دلالة فيه لان دلالته على القول الرابع من
باب دليل الخطاب وهو ليس بحجة اذ كان الشرط قد خرج مخرج الاغلب كما في الصحيحة المذكورة بل نقول ان الرواية الثانية من
الروايتين اللتين ذكرهما الشهيد ره اعني رواية غسل الجارية ليست ظاهرة الدلالة الا ان الحكم بالاعادة فيها انما كان مبنيا
على عدم وقوع الغسل على الوجه المعتبر شرعا تنبيهات الاول انه قال في الجواهر انه قد يقوى بناء على المختار من عدم اعادة
الجاهل مطلقا ان المراد هو العفو عن الاعادة من حيث الجهل بمانعية النجاسة دون غيرها من الموانع المتصفة بها ككونها
فضلة ما لا يؤكل لحمه ونحوه مما كان غير المأكول او ميتة وبوله وخرئه فتعاد الصلوة ح من هذه الحيثية لا للنجاسة ان قلنا ببناء
الجاهل هنا على العامد ثم سطر فيه بل ربما يقوى المنع والاشكال وجه الى ما قدمه في نظائره والوجه فيه واضح لانه لو قيل في جواب السؤال
عن الجهل بالنجاسة التي منها ما هو من اجزاء غير مأكول اللحم وفضلاته فهيها ام من اجزاء غير مأكول اللحم وفضلاته انه لا يعيد الجاهل
واطلاق القول في الجواب ثم قيل ان المراد هو عدم الاعادة من حيث النجاسة لا من حيث كون النجس جملة فضلات ما لا يؤكل لحمه
كان بعيدا من القول لان تلك الصفة لا تزول عن موضوع وقد ترك الاستفصال ثم انه ره حكى عن ظاهر كشف الغطاء ما ذكره من
اختلاف الحيثية ورده بان صحيحة عبد الرحمن المتقدمة سابقا كالصريح في خلافه اذ احتمال تنزيلها على ارادة نفي الاعادة من حيث
النجاسة وان وجبت من حيث كونه فضلة كلب كما ترى وهو جيد متين ولا مجال للقياس بما نحن فيه بالحيثيات الناشئة من الجهات
المتباينة كسراية البطلان الى الصلوة من جهة تعمد الجهر في موضع الاخفات وعدم سرايته اليه من جهة الطهارة من الحدث ضرورة
ان ما نحن فيه موضوع واحد فلا مجال لان يقال ان من تلطخ ثوبه بجزء الكلب يعيد صلوته من حيث كونه فضلة غير مأكول اللحم
ولكنه لا يعيد من حيث النجاسة واشنع من ذلك اطلاق القول بعدم الاعادة مع كون المراد عدمها من جهة دون جهة والحيثيتان
لازمتان لوجود صاحبهما لا تنفكان عنه ولا ينفك احديهما عن الاخرى الثاني انه حكى في الجواهر عن كشف الغطاء الاشكال
في الحاق الجاهل بموضوع العفو كعدم القلة فيما يعفى عن قليله او زعم انه مما يعفى عن قليله او عن اصله او عن محله او عن اهله او انه من بول
الطفل مع الاتيان بالصب عليه او انه من غير المحصور فظهر منه او انه من المشتبه الخارج بعد الاستبراءين او ان النجاسة ليست
بولا فغسلها مرة واحدة فظهرت بولا فالجهل باصل موضوع النجاسة وحكى عنه التصريح بعد ذلك بقوة الفساد في جميع ذلك
ثم اتبعه بقوله لا يخلو بعضه من نظر وتامل قوله ولو راى النجاسة وهو في الصلوة فان امكنه القاء الثوب وستر العورة بغيره
وجب واتم وان تعذر الا بما يبطلها استأنف اذا وجد المصلي على ثوبه او بدنه نجاسة وهو في الصلوة فاما ان يعلم في خلالها
بمعونة الامارات سبق وقوعها عليه على الاخذ في الصلوة او لا فهنا صورتان واطلاق كلام المصنف يشملهما فيجري فيهما
التفصيل الذي ذكره من انه ان امكنه القاء الثوب وستر العورة بغيره وجب عليه ذلك فيتم صلوته على ذلك الوجه وان تعذر
ذلك الا بما يبطل الصلوة من فعل كثير او استدبار او كلام مثلا استأنفها ومثله في الاطلاق الشامل للصورتين كلام
الشيخ ره في ط لانه قال فيه فان راى النجاسة في الصلوة على ثوبه رمى بذلك الثوب ثم [illegible] وان لم يكن عليه غيره
طرحه فان كان بالقرب منه ما يستر عورته به اخذه وستر به العورة وصلى وان لم يكن بالقرب منه شيء ولا عنده من يناوله قطع الصلوة

ولبسه ثوبا ثانيا من غير المنافي وبنى على الصلوة وان لم يمكنه الا بالمنافي ظاهرا صلى الا بم صلوته مع صدورها بما انتهى ولكن وقع الخلاف
في الصورة الاولى فينبغي تحرير الكلام في مقامين المقام الاول فيما لو علم بعد تحققها بسبقها على الشروع وقد اختلفوا فيه على
اقوال احدها وجوب اعادة الصلوة واستينافها وحكى المصير اليه عن المبسوط وقال في الذخيرة في ذيل الكلام على هذه
الصورة ان مستند التفصيل المذكور في كلام المصنف وكثير من الاصحاب غير ظاهر ويمكن ان اعادة الصلوة في سعة الوقت
مطلقا احوط انتهى واشار بالاطلاق الى تعميمه لامكان استبدال الثوب وتحصيله وجزم به في الرياض مسندا اياه الى الجماعة
كانه قال ولو راى النجاسة في اثناء الصلوة مع عدم العلم بها قبلها اعادها مع العلم بسبقها مطلقا على الاظهر وفاقا
لجماعة من اصحابنا وثانيها التفصيل المذكور في عبارة الكتاب وثالثها ما ذهب اليه صاحب الحدائق من استحباب الاستيناف مطلقا وجواز
المضي في الصلوة مع طرح الثوب النجس اذا كان عليه غيره والا مضى مطلقا ثم ان احتمال الاستيناف مطلقا اولى وكان نظره في اولويته
الى كونه احوط في الاتيان بالمامور به اعني الصلوة فيكون احتياطا مستحبا حجة القول الاول الاخبار الصحيحة كقول الصادق ع
في صحيحة زرارة ان رايته اي المني في ثوبك وانت في الصلوة قال تنقض الصلوة وصحيحة محمد بن مسلم عن الصادق ع ايضا ان رايت المني قبل او
بعد ما تدخل في الصلوة فعليك اعادة الصلوة وصحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله ع في رجل صلى في ثوب فيه جنابة ركعتين ثم علم به قال
عليه ان يبتدئ الصلوة وهذه الاخبار قد تمسك بها في الرياض ثم قال ولا يعارضها الحسن ان رايت الدم وعليك ثوب غيره
فاطرحه وصل وان لم يكن عليك غيره فامض في صلوتك ولا اعادة عليك لقصور سنده عن المقاومة لما مر اولا وعدم وضوح
دلالته ثانيا اما اولا فلعدم التصريح فيه بالعلم بالسبق فيحتمل اختصاص الحكم بغيره ووجوب الاستيناف فيه كما يعرب عنه الامر في
الصحيح الاول حيث قال فيه بعد ما مر وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته رطبا قطعت الصلوة و
غسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك واما ثانيا فلتضمنه ما
لا يقول به احد من حيث الحكم بعدم الاعادة مع عدم امكان تبديل الساتر على الاطلاق الشامل لما اذا كان له ساتر اخر ام لا لكن
هذا على النسخة المروية في التهذيب واما على الاخرى المروية في الفقيه المتضمنة زيادة على ما مر لقوله ما لم يزد على مقدار الدرهم
فان كان اقل من درهم فليس بشيء رايته او لم تره فهو بمفهومه ظاهر الدلالة على الاعادة فيما زاد على الدرهم البتة وعلى هذه النسخة لا دلالة
في الرواية على غايتها ثم منها من جواز المضي في الصلوة مع امكان ستر اخر وعدم لزوم الاعادة فلا حجة على ذلك انتهى محل الحاجة
حجة القول الثاني وجهان احدهما انا قد اثبتنا بالادلة والاخبار المعتبرة ان الجاهل بنجاسة الثوب او البدن الى ان يتم الصلوة لا
يعيد صلوته ومقتضى هذا ان الجهل بوقوعها عذر في صحة الصلوة بدون الطهارة ومعلوم ان ابعاض الصلوة مثل تمامها
في هذا المعنى لان مانعية النجاسة انما هي من حيث كون المصلي بها مصليا والصلوة التي هي عبارة عن الافعال والاقوال المخصوصة فمع ارتفاع
مانعيتها بالجهل بوقوعها بالنسبة الى المجموع حينئذ فعدم صلاحيتها لها يكون الامر كذلك بالنسبة الى الابعاض وعلى هذا يتم ما ذكره المصنف
من انه بناء على القول باعادة الجاهل بوقوع مجموعها بالنجاسة بعيد هنا ايضا للاشتراك الذي بينه المستدل بل الحال بالنسبة الى المقصد
المستدل اوسع نظرا الى سريان الاولوية بالنسبة الى ما ادعاه الذي هو بصدد اثباته فيما نحن فيه لانه اذا احكم بصحة الصلوة مع وقوع
مجموعها بالنجاسة المستصحبة عن جهل وجب الحكم بصحتها مع وقوع بعضها بالنجاسة المستصحبة عن جهل بطريق اولى ثم انه بعد صحة
الاجزاء التي تجاوزها مع الجهل بالنجاسة لكونه عذرا يكون الحكم بصحة الاجزاء اللاحقة مبنية على استبدال الثوب وايقاعها مع الطهارة
فيكون مجموع الصلوة مؤلفا من اجزاء صحيحة وثانيهما الجمع بين اطلاق ما دل على الاتمام من موثقة داود بن سرحان عن الصادق ع في
الرجل يصلي فابصر في ثوبه دما قال يتم وخبر ابن محبوب المروي في مستطرفات السرائر عن كتاب المشيخة عن ابن سنان عن الصادق ع قال ان
رايت في ثوبك دما وانت تصلي ولم تكن رايته قبل ذلك فاتم صلوتك فاذا انصرفت فاغسله الحديث وبين اطلاق ما دل على الاستيناف
من خبر ابي بصير عن الصادق ع عن رجل صلى في ثوب فيه جنابة ركعتين ثم علم به قال عليه ان يبتدئ الصلوة وصحيحة محمد بن مسلم عنه ع ايضا
ان رايت المني قبل او بعد ما تدخل في الصلوة فعليك الاعادة اعادة الصلوة الحديث وصحيحة زرارة الطويلة قال فيه قلت
ان رايته في ثوبي قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته بحمل الاولى على ارادة المضي بعد طرح النجس مثلا مع
الاستتار بغيره او تطهيره مع عدم منافي للصلوة والثانية على ارادة الاستيناف مع عدم امكان شيء مما تقدم الا بفعل

الثاني والشاهد بالجمع المذكور امران الاول ظهور التلازم المذكور بين القول بعدم وجوب الجاهل بموضوع النجاسة في
مجموع الصلوة وبين معذورية الجاهل بموضوعها في بعض الصلوة ويؤيد الظهور المذكور ان احدهما فتوى الاصحاب من
غير خلاف يعرف فيه وثانيهما كون ما نحن فيه بعد ما عرفت من كون الجاهل بالنجاسة في مجموع الصلوة معذورا لكن عرضت له
النجاسة في الاثناء او لم يعلم بسبقها الذي يستمع اتفاق النصوص والفتاوى على التفصيل المذكور في المتن فيه بل لعل بعض
افراده مما نحن فيه كالعالم بالعروض في الاثناء منقلها على حال الرواية لها الثاني حسن مسلم قلت له الدم يكون في الثوب وانا
في الصلوة قال ان رايته وعليك ثوب غيره فاطرحه وصل وان لم يكن عليك غيره فامض في صلوتك ولا اعادة عليك ما لم
يزد على مقدار الدرهم وما كان اقل من ذلك فليس بشيء رايته او لم تره واذا كنت قد رايته وهو اكثر من مقدار الدرهم فضيعت
غسله وصليت فيه صلوات كثيرة فاعد ما صليت فيه فان الامر بالطرح فيه المحمول على الوجوب لا يتم الا على تفصيل الاصحاب
ولا ينافيه الشرط الثاني يعني قوله وان لم يكن عليك غيره فامض في صلوتك بعد تقييده المضي وعدم الاعادة بما لم يزد
على مقدار الدرهم بل مفهومه شاهد على الشق الثاني من تفصيل الاصحاب وهو عدم المضي مع امكان الطرح لعدم ساتر
غيره او لغير ذلك مما يبطل الصلوة نعم قد ينافيه بناء على رواية الشيخ ره له بزيادة الواو قبل قوله ما لم يزد وحذف ما كان اقل
من ذلك لكن مع كون الكليني اضبط يدفع ذلك اتفاق الاصحاب ظاهرا بل واقعا كما اعترف به في الحدائق على عدم جواز المضي في
الصلوة بالنجس فيكون مطرحا لا منافيا في الاستدلال بصدره على الشق الاول فدعوى سقوط الاستدلال به من بعض متاخري
الاصحاب المبالغ فيه من هذا الاضطراب بعزل عن الصواب هذا كلامه بتغيير يسير بحجة القول الثالث ما ذكره صاحب ك حيث انه اشار
اولا الى اختلاف الروايات ثم اخذ في التفصيل فذكر قول الص ع في صحيحة زرارة قلت ان رايته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة
مقتصرا على ذلك غير متعرض لذيله وعقبه بصحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع انه قال ان رايت المني قبل او بعد ما تدخل في
الصلوة فعليك اعادة الصلوة ثم قال ومقتضاهما تعين القطع مط سواء تمكن عن القاء الثوب وستر العورة بغيره
ام لا ثم ذكر حسنة ابن مسلم الى قوله ولا اعادة عليك مقتصرا عليه غير متعرض لذيله وعقبه بصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال
سألته عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله فذكر وهو في صلوته كيف يصنع به قال ان كان دخل في صلوته فليمض وان لم يكن دخل
في صلوته فلينضح ما اصاب من ثوبه الا ان يكون فيه اثر فيغسله ثم قال ومقتضاهما تعين وجوب المضي في الصلوة لكن اعتبر في الاولى
طرح الثوب النجس اذا كان عليه غيره والجمع بين الروايات يتحقق بحمل ما تضمن الامر بالاستيناف على الاستحباب وان جاز المضي في الصلوة
مع طرح الثوب النجس اذا كان عليه غيره والا مضى مط يعني سواء تمكن من استبدال الرداء او لا ولا باس بالمصير الى ذلك وان كان الاستيناف مط
اولى انتهى وتوضيح المقام وتنقيح المرام يقتضي ان نضع الكلام في موضعين الاول في تحصيل الاخبار سندا او دلالة لانه قد جرى في
الكلمات التي قدمناها ذكر جملة من الاخبار فنقول اما الاول منها اعني صحيحة زرارة المذكورة في صدر كلام صاحب الرياض ره ومثله صاحب
ك ره فانه وان كان مما لا اشكال في صحته الا ان دلالته على المطلوب غير واضحة بل هو دال على خلافه لان المذكور في كتب الاخبار وغيرها
انه قال ان رايته وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته رطبا قطعت وغسلته ثم بنيت
على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا فنقض الصلوة مقيد بقوله اذا شككت
في موضع منه ثم رايته وهو غير محل البحث وكلامنا هنا فيما لو راى النجاسة ابتداء والكافل لبيان حكمه قوله وان لم تشك ثم رايته
رطبا وهو يعطي الغسل والبناء في صورة عدم العلم بسبق النجاسة كما هو مقتضى قوله لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك بل الذي يعطي
عدم البناء في صورة حصول العلم بسبقها بعد الرؤية انما هو هذا التعليل دون قوله تنقض الصلوة واما الثاني فهو صحيح محمد
بن مسلم فلا اشكال في سنده ودلالته على وجوب اعادة الصلوة على من راى النجاسة في اثنائها واما الثالث فقد رواه في الوسائل
عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن عبد الرحمن عن ابن مسكان عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع ولا اشكال
في سنده الا من جهة محمد بن عيسى عن يونس ومن جهة ابي بصير والمنقول عن تعليقة المحقق البهبهاني ره هو عدم تحقق موجب لطرح
خبر الاول واما الثاني فانه وان كان مشتركا الا ان المحكي عن التعليقة انه عند الاطلاق ينصرف الى الثقة ولذلك ذكر في الرياض
هذا الحديث في عداد الصحاح هذا هو الكلام في سنده واما دلالته فهي واضحة لان متنه كما في الوسائل عن ابي عبد الله ع في رجل

صلى في ثوب فيه جنابة ركعتين ثم علم به قال عليه ان يبتدئ الصلوة قال وسئلته عن رجل يصلي وفي ثوبه جنابة او دم حتى فرغ
من صلوته ثم علم قال مضت صلوته ولا شيء عليه واما الرابع وهو حسن محمد بن مسلم فقد تامل في دلالته صاحب الذخيرة على وجوب
المضي في الصلوة من جهة الاختلاف في متنه في كتب الاحاديث وفصله بقوله ففي بعضها قوله ولا اعادة عليك ما لم يزد على
مقدار الدرهم من ذلك فليس بشيء رايته او لم تره وفي الاستبصار ما لم يزد بدون الواو وفي الكافي ما لم يزد على مقدار الدرهم
وما كان اقل من ذلك فليس بشيء ثم قال ره وهذه الرواية انما تدل على ما ذكره اذا كانت على الوجه الذي في التهذيب فان يرتفع الوثوق
في دلالتها واما الخامس فهو من قبيل الموثق كما عرفت التعبير عنه بهذا اللفظ في عبارة صاحب الجواهر ره وقال في الذخيرة وحملها
الشيخ ره يعني موثقة داود بن سرحان على ما اذا كان الدم اقل من مقدار الدرهم وهو غير بعيد بناء على تنكير الدم وعدم تقييده
بالكثرة اذ لو كان مراد السائل الدم الكثير لكان الانسب تقييده بالكثرة واما السادس فقد حكاه ابن ادريس ره في مستطرفات
السرائر عن كتاب المشيخة تصنيف الحسن بن محبوب السراد صاحب الرضا قال وهو ثقة عند اصحابنا جليل القدر كثير الرواية احد الاركان
الاربعة في عصره وروى صاحب الكتاب المزبور عن عبد الله بن سنان عن الصادق وقد وقع التصريح من علماء الرجال بكثرة رواية
الحسن بن محبوب عن عبد الله بن سنان وبجلالة شأنهما واما السابع وهو صحيح علي بن جعفر فسنده وان كان لا كلام فيه الا انه اورد
على الاستدلال به من وجهين احدهما انه لم يقل احد بمضمونه وهو المضي في الصلوة مستصحبا للنجاسة لاتفاقهم على عدم جوازه فلا يصلح
لان يكون في طرف التعارض مع غيره حتى يجمع بينهما كما فعله صاحب ك وثانيهما ان ظاهر الجواب هو كون ما امر فيه بالمضي عين المورد
الذي حكم فيه بالنضح بدلالة اتحاد مرجع الضمير في الجملتين المتعاطفتين الاترى الى قوله ان كان دخل في صلوته فليمض فان لم
يكن دخل في صلوته فلينضح فان الضمير المرفوع فيهما يعود الى الرجل الذي اصاب ثوبه خنزير فلا يجوز ان يكون احدهما عبارة عمن مس
ثوبه برطوبة والاخر عبارة عمن مس ثوبه بلا رطوبة ومعلوم ان النضح ليس مسببا عن التنجس الذي لا يحصل الا بالملاقاة مع الرطوبة ولهذا
استدرك في ذيل الكلام بقوله الا ان يكون فيه اثر فيغسله ومع كون المفروض هو ملاقاة الخنزير رطبا وعدم تنجس الثوب يكون الوجوب
المضي في محله وهو خارج عن محل البحث الموضع الثاني في تحصيل حكم المسئلة فنقول قد تحصل مما تلوناه عليك في الموضع الاول
ان الاخبار الواردة في المقام على ثلثة اقسام احدها ما دل على وجوب الاعادة كصحيحة محمد بن مسلم وصحيحة ابي بصير وثانيها ما دل
على الامر بالمضي كموثقة داود بن سرحان ورواية الحسن بن محبوب التي نقلها في مستطرفات السرائر وثالثها ما دل على التفصيل بين طرح
الثوب وبين المضي في الصلوة بذلك الثوب النجس بانه ان كان عليه ثوب غير المتنجس طرحه وصلى في الباقي وان لم يكن عليه ثوب غيره
مضى في الصلوة بذلك الثوب وهو حسن محمد بن مسلم المدعى دلالته على ذلك اما الاخير فهو لاضطراب متنه الناشي عن نقله على
وجوه ثلثة كما عرفت لا مجال للاعتبار به كما تقدم من صاحب الذخيرة وهو القائل المحق واما ما ذكره صاحب الجواهر ره في رفع
الاضطراب من ان الكليني اضبط وقد اورد الحديث في كتابه بهذا اللفظ وان لم يكن عليك غيره فامض في صلوتك ولا اعادة عليك
ما لم يزد على مقدار الدرهم وما كان اقل من ذلك فليس بشيء رايته او لم تره وانه ينطبق على تفصيل الاصحاب ولا يتم الا بناء عليه ففيه مع عليه
اولا المنع من كون الاضبطية صالحة لتعيين احد طرفي الترديد لعدم قيام الدليل عليه اللهم الا ان يقال ان الدليل عليه يستفاد من بعض
اخبار العلاج المحكوم فيه بالاخذ باوثقهما نظرا الى ان المدار على الوثوق وان الاضبطية من جملة اسباب التحصيل وثانيا ان بنفس المتن
الذي نقله الكليني لا يخلو عن تشويش النظم لان السائل سئل عن رؤية الدم في الصلوة لكن المعصوم في الجواب قد احدث في التشقيق والتقسيم
فذكر وجهين احدهما رؤيته وعليه ثوب غيره والاخر رؤيته وليس عليه ثوب غيره وح نقول ان قوله ما لم يزد على مقدار الدرهم ليس
صالحا لان يكون قيدا لجميع الجمل السابقة التي منها قوله فاطرحه ومنها قوله فامض في صلوتك ومنها قوله ولا اعادة عليك وذلك
لعدم صحة انضمامه الى الاولى ضرورة انه لا يصح ان يقال اطرحه ما لم يزد الدم الذي عليه على مقدار الدرهم بل نقيضه وهو زيادة الدم على
الدرهم اولى بالانضمام الى الجملة الاولى وكذا لا وجه لاختصاص التقييد به بالاخيرة لانه يصير مؤدى قوله فامض في صلوتك ايجاب
المضي مطلقا سواء كان الدم زائدا على مقدار الدرهم ام لا ويكون نفي الاعادة مختصا بصورة عدم زيادته على مقدار الدرهم فمع زيادته
على مقدار الدرهم يجب اعادة الصلوة بعد اتمامها وهذا الاتمام لم يقل به احد وعلى هذا فلا يبقى الا احتمال ان يكون قيدا للجملتين
وهما الامر بالمضي ونفي الاعادة معا فيكون الحاصل انه اذا لم يكن عليه ثوب غيره يمضي ولا يعيد ما لم يزد الدم على مقدار الدرهم وانه اذا زاد

كتاب الطهارة

الدم على مقدار الدرهم لم يمض واعاد صلوته وهذا الحاصل حدث انه صحيح لكن مقابلة قوله ان رايته وعليك ثوب غيره فاطرحه في
صدر الجواب لقوله وان لم يكن عليك غيره يقتضي ان يكون المراد بالضمير المنصوب في رايته مطلق الدم الذي يراه على ثوبه سواء كان
بمقدار الدرهم ام لا وح لا يستقيم وجوب طرح الثوب بقول مطلق لانه اذا كان الدم اقل من مقدار الدرهم لم يجب طرح الثوب
قطعا وعلى هذا فلا بد من التزام التفكيك بين الفقرتين بان يراد بالاولى روية الدم الذي هو ازيد من مقدار الدرهم ويراد بالفقرة
الثانية رؤية الدم مطلقا اعم من كونه بمقدار الدرهم او زائدا عليه وهو تفكيك ركيك لان الضمير العائد الى الدم واحد وهو
المنصوب في رايته وقوله وعليك ثوب وقوله وان لم يكن عليك ثوب متعلقان بقوله رايته مبنيان لحال تقييده وبما ذكرناه من البيان
اتضح لك ان هذه الحسنة لا تصلح لجعلها من شواهد الجمع بين الاخبار الدالة على النقض والاعادة وبين الاخبار الدالة على المضي
كما صدر من صاحب الجواهر واما ما ذكره من الشاهد الآخر للجمع وهو ظهور التلازم بين ابعاض الصلوة ومجموعها فهو ايضا مما
لا يجدي في الشهادة بذلك لان غاية ما هنالك انها قاعدة ثابتة في الخارج وذلك لا يعين ان يكون لفظا الطائفتين مستعملين في المعنى
الذي حملهما عليه لانها تجتمع مع الطريق الذي سلكه صاحب ك مثلا ايضا من حمل الامر بالاستيناف على الاستحباب وحمل الامر بالمضي على
الجواز والترخيص لانا ان قلنا بان الجاهل بالنجاسة الى ان فرغ من الصلوة لا يجب عليه الاعادة لصحة صلوته وقلنا بان لازم ذلك
هو ان الجاهل بالنجاسة اذا علم في الاثناء لا يجب عليه اعادة صلوته لصحتها لم يكن منافيا لكون الاعادة مستحبة وكون المراد بالاوامر
الدالة عليها هو الاستحباب وكون المراد باوامر المضي هو الحكم بصحة الصلوة ويكون استحباب الاعادة لكون الصلوة في الثوب الطاهر
اكمل مضافا الى انك قد عرفت التصريح في صحيحة ابي بصير بالتفصيل بين ما لو رأى النجاسة في اثناء الصلوة وبين ما لو رآها بعد الفراغ
منه بالامر بابتداء الصلوة في الاول والحكم بمضي الصلوة وصحتها في الثاني ومن هنا يظهر سقوط الوجه الاول من وجهي احتجاجه بتنبيه
على الملازمة بين وقوع تمام الصلوة بالنجاسة جهلا وبين وقوع بعضها معها وقد تبين لك قيام الدليل على التفكيك بينهما شرعا
وقد اعترف هو ره بامكان التفرقة بدليل شرعي معتبر في مقام دفع ما اورد على الملازمة من انه لا ملازمة بين القول باعادة الجاهل
بالنجاسة الى ان فرغ من صلوته وبين القول باعادة الجاهل الذي رآها في اثناء الصلوة وهذا كله مضافا الى ما يتجه على الجمع الذي
ذكره من ان من المسلم ان من شروط الجمع تكافؤ الطرفين زيادة على حجيتهما في انفسهما وقد اعترف هو ره باتفاق الاصحاب على
عدم جواز المضي في الصلوة بالنجس وح يكون ما دل على المضي مخالفا للاتفاق مطرحا فلا وجه للجمع بينه وبين ما هو حجة غير مزاحم
بحجة ومن هنا يعلم سقوط ما ارتكبه صاحب ك من وجه الجمع مضافا الى ان حمل احد الامرين على الاستحباب والآخر على الجواز والترخيص مما
لا دليل عليه وانما هو مجرد اقتراح واذ قد عرفت ذلك كله علمت انه صح لنا ان نختار القول بوجوب اعادة الجاهل بالنجاسة حتى
صلى ورأى النجاسة في اثناء الصلوة وان قلنا ان الجاهل بها حتى فرغ من صلوته لا يجب عليه اعادتها وذلك لدلالة صحيحة محمد بن مسلم
المتقدمة ورواية ابي بصير التي ربما يقال بصحتها ايضا وعدم معارضة اخبار المضي لها لمخالفتها الاجماع وعدم وضوح دلالة حسنة
محمد بن مسلم وعدم بلوغ سنده هاد حد الحجية ثم ان التعليل في صحيحة زرارة بقوله لعلك لا تدري لعله شيء اوقع عليك يكشف عن
ان الاعادة انما هي في صورة حصول العلم بسبق النجاسة على الصلوة كما هو المبحوث عنه هنا وبعبارة او علم بسبق النجاسة على زمان
العلم كما لو علم بعد رؤيتها في الركعة الثانية مثلا بانها قد وقعت عليه في الركعة الاولى وان شئت حملت ما دل على المضي على صورة عدم
العلم بسبقها على الصلوة وعلى زمان العلم وان كان في غنى عن ذلك تنبيهات الاول انه قال المصنف ره في المعتبر على ما حكي من نصه لو
علم بالنجاسة في اثناء الصلوة طرحها ان امكن واتم صلوته وان لم يمكن الا بابطال الصلوة مثل الفعل الكثير واستدبار القبلة بطلت
صلوته واستقبلها بعد طرح النجاسة او ازالتها وبه قال في ط وعلى القول الثاني للشيخ ره يستأنف ان كان الوقت باقيا كيف كان
ولو وقعت عليه نجاسة وهو في الصلوة ثم زالت وهو لا يعلم ثم علم استمر على حاله على ما قلناه وعلى القول الثاني يستقبل الصلوة
انتهى واراد بالقول الثاني ما نقله عن ط من اعادة الجاهل الذي لم يعلم بالنجاسة حتى فرغ من صلوته في الوقت وهذا يشعر بان
نظره في الفرض الاول انما هو الى ما لو علم بسبق النجاسة على الصلوة وان كان كلامه بحسب الظاهر مطلقا لان بناء الحكم على القول باعادة
الجاهل حتى فرغ من صلوته لا يتم الا بالنظر الى هذه الصورة ضرورة ان بناء حكمها لو لم يعلم بالسبق الا ان علم او علم بانه من
اول الصلوة كان متلبسا بالنجاسة فيما لا وجه له وهذا قال في الذكرى لو علم بالنجاسة في اثناء الصلوة فان لم يعلم سبقها طرحها

او غسلها ما لم يكثر الفعل واتم وان احتاج الى فعل كثير استأنف لاصالة صحة الصلوة الخالية عن معارضة النقض وكذا
لو اصابه بنجاسة في الاثناء ولم يعلم ثم زالت وعلم وفي المعتبر بناء ذلك على القولين اما لو علم في الاثناء سبقها فلا اشكال
في بنائه عليهما وح لو علم بعد خروج الوقت وهو متلبس بالصلوة امكن عدم الالتفات مصيرا الى استلزام القضاء المنفي قطعا
وقد نبه عليه في المعتبر ايضا حيث قال انه لم يتفرع حكم ما لو لم يعلم سبقها على القول باعادة الجاهل بالنجاسة حتى فرغ من صلوته و
فرع حكم ما لو اصابه بنجاسة في الاثناء ولم يعلم ثم زالت عليه واوضح منه عبارة جامع المقاصد لانه قال فيه عند قول العلامة
ره ولو علم في الاثناء القى الثوب واستتر بغيره واتم هذا اذا لم يعلم بسبق النجاسة بان جوز حصولها حين الوجدان لان الاصل
عدم التقدم اما لو علم سبقها فعلى القول بان الجاهل بالنجاسة في الوقت يجب الاعادة وقد نبه على ذلك في الذكرى فلا بد
من تقييد عبارة الكتاب بما يدفع التنافي انتهى واستشكل فيما ذكره قده في ك بمنع الملازمة معللا بان من الجائز ان يكون
الاعادة لوقوع الصلوة باسرها مع النجاسة فلا يلزم مثله في البعض وبان الشيخ قطع بوجوب المضي في الصلوة مع التمكن من
القاء الثوب وستر العورة بغيره مع حكمه فيه باعادة الجاهل في الوقت انتهى ووافقه على هذا الاشكال صاحب الذخيرة واعترضهم
في الجواهر بعد الاشارة الى البناء المذكور والاشارة الى الاشكال الذي قدمناه من صاحب ك فقال وهو يعني الاشكال متجه ان
اريد امكان التفرقة بدليل شرعي معتبر اما بدونه فقد يمنع لظهور القول باعادة الجاهل في عدم كون الجهل عذرا لاسقاط الشرط
الذي هو الستر للجميع والبعض على حد سواء ضرورة تساويهما في دليل شرطيته فيشتركان في عدم عذريته كاشتراكهما في عذريته
بناء على المختار من معذورية الجاهل المستفاد منها تساوي الكل والبعض فيه ان لم يكن اولى فيصح ح ذلك البعض الذي وقع فيه
قبل العلم بل مع امكان الازالة او الابدال او التطهير من غير فعل مبطل للصلوة من كلام ونحوه بعد العلم تسلم الصلوة من عروض
مفسد شرعي لها ح ولو بالتلفيق من الامرين ولذا لم يعرف في ذلك خلاف بين الاصحاب على هذا التقدير بل نفى الاشكال عنه في الذكرى
ونسبه الى الوضوح في مجمع البرهان انتهى واقول ان دليل شرطية الطهارة وان اقتضى ثبوت اشتراطها للصلوة التي هي عبارة عن المجموع
باعتبار الاجزاء الا ان ذلك لا يستلزم كون سقوط الشرطية مشتركا بين المجموع وبين كل من الاجزاء لانا نجد الملازمة بين اسقاط
الشارع للشرطية عن المجموع بسبب من الاسباب كالجهل مثلا وبين اسقاطه لها عن الابعاض وكذا العكس يعني انه لا ملازمة بين عدم اسقاطه
لها للجهل ونحوه عن المجموع وبين اسقاطها عن الابعاض لذلك فيحصل ما نقول يؤل الى انه لا مانع من اعتبار الشارع للطهارة
بالنسبة الى مجموع الصلوة شرطا علميا وبالنسبة الى بعضها شرطا واقعيا اذ من المعلوم الواقع في الخارج ان الشارع جعل الطهارة
من الخبث شرطا للصلوة ثم ورد ان الجاهل بالنجاسة حتى فرغ من الصلوة محكوم عليه بصحة صلوته فعلم من ذلك ان الطهارة بالنسبة
الى المجموع شرط علمي ولا يلزم من ذلك ان تكون الطهارة بالنسبة الى البعض ايضا شرطا علميا وغاية ما هناك ان يكون دليل الشرطية
مستعملا فيما هو اعم من الشرطية الواقعية والعلمية وكما ان استعماله في ذلك خلاف الظاهر كذلك استعماله في الشرطية العلمية خلاف الظ
لان الظاهر من الشرطية هي الشرطية الواقعية بل مقتضى ما شاع وذاع وملأ الدفاتر والاسماع من ان الضرورة تتقدر بقدرها
هو الاقتصار في العدول عن الشرطية الواقعية على القدر المتيقن لان هناك مجازين احدهما استعمال دليل الشرطية في الاعم والاخر
استعماله في خصوص العلمية وعلى تقدير قيام بالنسبة الى المجموع قرينة تدل على كون الطهارة بالنسبة اليه شرطا علميا وهي مستلزمة لكونها بالنسبة
الى البعض ايضا شرطا علميا مقتصر على القدر المتيقن الذي دل عليه دليل الاسقاط وهو مورده الذي هو المجموع هذا كله مضافا
الى ما عرفت من قيام الدليل الشرعي على التفرقة اعني رواية ابي بصير التي ساعدها غيرها من الادلة الثاني انه قال في ك لو علم بالنجاسة
السابقة في اثناء الصلوة لكن مع ضيق الوقت عن الازالة والاستيناف فقد قطع الشهيد ره في البيان بوجوب الاستمرار ومال اليه في
الذكرى موجها له باستلزام القضاء المنفي ويشكل بانتفاء ما يدل على بطلان اللازم مع اطلاق الامر بالاستيناف المتناول لهذه الصورة
والحق بناء المسئلة على ان ضيق الوقت عن ازالة النجاسة هل يقتضي انتفاء شرطيتها ام لا بمعنى ان المكلف اذا كان على ثوبه او بدنه نجاسة
وهو قادر على الازالة لكن اذا اشتغل بها لخرج الوقت فهل يسقط وجوب الازالة ويتعين فعل الصلوة بالنجاسة او يتعين عليه الازالة
والقضاء لو خرج الوقت وهي مسئلة مشكلة من حيث اطلاق النصوص المتضمنة لاعادة الصلوة مع النجاسة المتناول لهذه الصورة
ومن ان وجوب الصلوات الخمس قطعي واشتراطها بازالة النجاسة على هذا الوجه غير معلوم فلا يترك لاجل المجهول وقد سبق نظير

المسألة في التيمم اذا ضاق الوقت عن الطهارة المائية والاستاذ مع وجود الماء عنده وفي حاشية ثم بعد نقل الكلام برمته الظاهران
وجوب الصلوة في الاوقات المعينة لها شرعاً قطعي كتاباً وسنة واجماعاً من كافة الامة غاية الامران صحتها مشروطة بشروط منها
استقبال القبلة وستر العورة ومنها طهارة اللباس وقد صرحوا من غير خلاف يعرف بان شروط الصحة انما تعتبر مع الامكان
فلو تعذر شيء منها لم يوجب سقوط الصلوة ولا تأخيرها عن وقتها الى ان يحصل الشرط ثم يأتي بها قضاء ولا ريب ان ما نحن فيه
من هذا القبيل فلو جاز تأخير الصلوة عن وقتها والاشتغال بازالة النجاسة ثم الصلوة قضاء لجاز لفاقد القبلة او فاقد الستر
تأخير الصلوة عن وقتها الى ان يحصل الشرط المذكور وقضاؤها ولا قائل به ولا دليل عليه بل الادلة والاجماع على خلافه فان
فاقد القبلة يصلي الى اربع جهات او جهة واحدة على الخلاف وفاقد الساتر يصلي عرياناً وفاقد طهارة الثوب يصلي مع النجاسة او عرياناً
على الخلاف وبالجملة هذه المسألة من قبيل المسائل المذكورة ولو جاز تقديم مراعاة الشرط فيها لجاز في تلك الصور
لان الجميع من باب واحد وليس فليس واما ما ذكره من اطلاق الاخبار الذي صار منشأ الاستشكال لاعادة الصلوة مع النجاسة
الشامل باطلاقها لهذه الصورة ففيه اولاً انه حقق جملة من المحققين ان الاحكام المودعة في الاخبار انما تحمل على الافراد
المتكررة الشايعة المتكثرة فهي التي ينصرف اليها الاطلاق دون الفروض النادرة الوقوع وثانياً انه مع فرض شمول اطلاقها
لهذه الصورة فانه يجب تقييده بما ذكرناه من القاعدة المتفق عليها نصاً وفتوى فيجب حمل الاخبار المشار اليها على ما لو
حصل رؤية النجاسة في اثناء الصلوة في الوقت الذي فيه سعة الازالة والاعادة دون هذا الفرد النادر الذي ربما لا يتفق
وان كان ممكناً وبذلك يظهر ان الانسب بالقواعد الشرعية هو وجوب الصلوة بالنجاسة ثم يأتي الخلاف في مسألة الصلوة مع
تعذر ازالتها من الصلوة فيها او الصلوة عارياً هنا بناء على القول به ثمة انتهى واقتفى اثره جملة ممن تأخر فذكروا ما ذكره بادنى تفاوت
واقول ان ما ذكره من قطعية قاعدة وجوب الصلوات في الاوقات المعينة لها ان اراد به قطعية صدورها فذلك لا ينافي تطرق التخصيص
او التقييد اليها فكيف يخصص بها ما دل على وجوب الاستيناف لان قطعي الصدور قد يصير ظني الدلالة كما هو الحال في اكثر
العمومات والاطلاقات وان اراد به قطعية شمولها لمحل البحث كان دعوى القطعية وقيام الاجماع على خصوص محل البحث اقوى في
اتمام المطلوب فلم عدل عنها فالاولى ان يوجه الاستدلال على المطلوب بانه يستفاد من ضم قاعدة كون ما عدا الوقت من الشرائط
مقيداً بالامكان الى قاعدة وجوب الصلوات لاوقاتها المعينة لها قطعاً كون مراعاة الوقت اهم في نظر الشارع مما عداه
من الشرائط عند دوران الامر بينهما وتكون هذه القاعدة آبية عن التخصيص لكون مساقها مساق التقييد للادلة الناطقة
بما نحن فيه بالاستيناف وكون لسانها لسان الحكومة وكان نظر الى هذا اشار الشهيد ره في الذكرى بقوله لاستلزامه القضاء المنفي
نظراً الى ان مدخول اللام بمنزلة كبرى كلية ولا بد في الاستناد اليها من كونها قضية مسلمة واوضح من ذلك ما يدل ما ذكره صاحب الجواهر
ره في تعليل عدم الالتفات من قوله لسقوط شرطيتها بعين شرطية ازالة النجاسة عند الضيق وعدم سقوط الصلوة في الوقت
لذلك بحكم ما دل على وجوبها وعدم سقوطها بحال على دليل الشرطية كما في غيرها من الشرائط بل الواجبات من غير خلاف نعرفه
بل لعله من الاجماعيات بل الضروريات انتهى وقد تبين مما حررناه ان الحق هو القول بالاستمرار واتمام الصلوة في مفروض المقام
اعني صورة الضيق كما حكي للطباطبائي عن جماعة وفي الرياض بعد اختياره هذا القول انه على صورة الضيق يحمل اطلاق بعض المعتبرة
كالخبرين في احدهما في الرجل يصلي فابصر في ثوبه دماً قال يتم وفي الثاني المروي في مستطرفات السرائر عن كتاب المشيخة للحسن بن محبوب عن ابن
سنان عن مولينا الصادق ع قال ان رأيت في ثوبك دماً وانت تصلي ولم تكن رأيته قبل ذلك فاتم صلوتك فاذا انصرفت فاغسله
وانت خبير بان الحمل المذكور بمكان من البعد لما ثالثه لو رأى في اثناء الصلوة نجاسة رآها قبل دخوله فيها لجرى عليه حكم ناسيها
الذي رآها بعد الصلوة فيستأنف صلوته وفاقاً لجماعة منهم صاحب الرياض والجواهر ربما وصرح في كشف اللثام ببناء حكم هذه
الصورة على الاقوال الثلثة في ناسيها الذي رآها بعد الصلوة فقال فان ذكرها فيها بعد النسيان فان وجبت الاعادة على الناسي
مطلقاً وجب الاستيناف هنا وان لم يجب مطلقاً طرح الثوب عنه ان امكن بلا فعل مناف للصلوة والا استأنف الا عند الضيق ففيه اشكال
وعلى التفصيل بالوقت وخارجه يستأنف مع السعة وعند الضيق يطرح الثوب ان امكن بلا فعل المنافي والا فالاشكال انتهى وقد وقع
الاحتجاج على المختار في كلماتهم بوجوه منها اصالة الشغل ومنها انتفاء المشروط بانتفاء شرطه ومنها ظهور ما دل على الاعادة الذاكر في عدم

كون النسيان عذرا في ارتفاع الشرط المذكور فيستوي الكل والبعض حينئذ في ذلك وهذا الوجه قد تمسك به في الجواهر بعد ما نبّه
ثم قال واحتمال الفرق وتصوير امكانه لا يرفع الظهور المذكور ولذا لم يفرق بينهما في كشف اللثام على ما تقدم من الاقوال
الثلاثة في المسئلة السابقة وقد عرفت ان الاقوى فيها الاعادة وقتا وخارجا انتهى وقد تقدم ما عندنا بالنسبة الى الظهور
الذي ادعاه ومنها التعليل للاعادة في بعض اخبارها كموثقة سماعة بالعقوبة للنسيان ففيها عن الصادق عليه السلام عن الرجل
يرى بثوبه الدم فينسى ان يغسله حتى يصلي قال يعيد صلوته كي يهتم بالشيء اذا كان في ثوبه عقوبة للنسيان ومنها قول الصادق عليه السلام
في رواية ابن محبوب المروية في مستطرفات السرائر من كتاب المشيخة ان كنت رأيت منيا في ثوبك قبل ان تصلي فلم تغسله ثم رأيته بعد
وانت في صلوتك فانصرف واغسله واعد صلوتك وقول الكاظم عليه السلام في صحيحة علي بن جعفر عليه السلام حيث سئله عن الرجل ذكر وهو
في صلوته انه لم يستنج من الخلاء ينصرف ويستنجي من الخلاء ويعيد الصلوة الحديث ومنها قول ابي جعفر عليه السلام في رواية زرارة المروية في
قلت ان رأيته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رأيته وان لم تشك ثم رأيته
رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين
بالشك لكن قال في كشف اللثام انه يحتمل التفريط والاهمال دون النسيان انتهى وكان صاحب الجواهر ره لما راى منه ذلك عدل
الى التمسك بالتعليل المذكور فيه والظاهر انه اراد التمسك بمفهوم التعليل ومنها السؤال في موثقة سماعة المتقدم ذكرها نظرا
الى قوله فيه فنسي ان يغسله حتى يصلي المنع ارادة تمام الصلوة من المضارع بعد حتى كغيره من الاخبار قال في الجواهر وفيه ان المنع
المذكور غير واف باتمام الاحتجاج به فلا بد في اتمام الاحتجاج به من دعوى ظهوره في الاخذ بالصلوة او ظهوره في مطلق الاشتغال
بها في الجملة سواء اتمها ام لا وكان نظره الى الاخير حتى يصح له الاستدلال به في صورة اتمام الصلوة ايضا وكيف كان فالوجه هو
وجوب الاستيناف وفي جملة مما عرفت غنى وكفاية هذا ويبقى في المقام امران احدهما ان صحيحة علي بن جعفر معارضة لما تقدم من
الادلة فانه سئل اخاه عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله فذكر وهو في صلوته كيف يصنع به قال ان كان دخل في صلوته فليمض و
ان لم يكن دخل في الصلوة فلينضح ما اصاب الا ان يكون فيه اثر فيغسله والوجه في ذلك ان الامر بالمضي مناف لكون حكم الاستيناف
وقد يجاب عن ذلك بانه يحتمل الارادة الامر بالمضي في صلوته من جهة كون السؤال ناظرا الى صورة احتمال اليبوسة او العلم بها او هذا
قال فلينضح ما اصاب ولا يدفعه قوله الا ان يكون فيه اثر فيغسله لاحتمال ارادة وجوب غسله حين حصوله في الصلوة مادة لكن الامر
يقل احد بجواز المضي في الصلوة بعد العلم بالنجاسة من غير غسل او ابدال ونحوهما والامر سهل بعد كون الصحيحة مخالفة للاجماع
والاخبار المذكورة فتطرح ان لم يكن لها محمل صحيح وثانيهما انه قال في الجواهر انه لا فرق فيما ذكرنا من وجوب الاستيناف بين
ضيق الوقت وسعته للادلة السابقة القاضية بكونه كالذكر بعد الصلوة الذي يجب عليه الاعادة في الوقت والقضاء في
خارجه نعم قد يقوى الفرق بينهما في الجملة ان قلنا بعدم اعادة الناسي مطلقا ضرورة ان المتجه حينئذ في الفرض مع سعة الوقت طرح
الثوب او تطهيره ونحوهما بعد الذكر ان امكن بلا فعل مناف للصلوة والا استأنف اما مع الضيق فقد يقال بالقائه وتمام
الصلوة عاريا كفاقد الساتر الطاهر ابتداء لعدم مساواة حكم البعض للكل كما انه قد يقال بذلك ايضا ان قلنا بوجوب الاعادة على الناسي في
الوقت دون خارجه فان المتجه حينئذ الاستيناف مع السعة اما مع الضيق فيحتمل كونه كالذكر بعد خروج الوقت فلا قضاء
كما هو الفرض ولا اداء لعدم امكانه الا باتمام ذلك الفعل المحكوم بفساده بعضه بالذكر في الوقت اللهم الا ان يستثنى ذلك من فساد
الذكر في الوقت او يخص على وجوب القضاء بخصوص الذكر بعد الوقت المقام الثاني ان يرى النجاسة في اثناء الصلوة ولكن
لا يعلم بسبق وقوعها على الحالة التي هو فيها والحكم فيه عند جماعة منهم الشيخ ره فيما عن ط والمص ره هو وجوب ازالة النجاسة
او القاء الثوب النجس وستر العورة بغيره مع الامكان بدون مبطل واتمام الصلوة وان لم يمكن الا بفعل المبطل ابطلها و
استقبل الصلوة وهذا الحكم قد وصفه في الحدائق بانه المشهور بين الاصحاب ولم يذكر فيه مقابلا الا ما حكاه المص في المعتبر عن
قول الشيخ ره قال في المعتبر وعلى قول الشيخ الثاني يستأنف واشار بالقول الثاني الى ما تقدم نقله في ط من اعادة الجاهل لو
علم في الوقت قال في آ ويشكل بنحو المذكر مراد من الجاهل ان يكون الاعادة لوقوع الصلوة باسرها مع النجاسة ولا يلزم مثله في
البعض وبان الشيخ ره في ط قطع بالمضي في الصلوة مع التمكن من القاء الثوب وستر العورة بغيره مع حكمه فيه باعادة الجاهل انتهى و

استيحوه في نوع بعد نقله ولكن وجه الاشكال الاول وان كان متجها الا ان الوجه الثاني غير متجه لان القائل الذي هو الشيخ ره مع الغفلة
عن لازم مذهبه يقول ان غفلته عن اللازم لا يوجب جواز انفكاكه عن الملزوم فليس غرض المصنف ره نسبة القول الى الشيخ ره بل غرضه
تفريع لازم مقالته عليها والظاهر تحقق الشهرة على الحكم المذكور كما عرفت بل في الرياض نفى الخلاف الذي يحل ه ثم حكى عن المعتبر
تفريع لازم القول الثاني للشيخ ره عليه ومثله في نفي الخلاف عبارة الجواهر والمدارك فيها استظهار الاجماع ونقل الاعتراف به ونفي
الخلاف عن بعضهم وكيف كان فالحكم المذكور مشتمل على دعويين اوليهما وجوب الاستمرار مع التمكن من الازالة بدون الفعل
الكثير واحتج عليها في كشف الاصل السالم عما يصلح للمعارضة معللا له باختصاص الروايتين المتضمنتين للاستيناف بما اذا كانت
النجاسة متقدمة على الصلوة والظاهر انه اراد بالروايتين صحيحة زرارة المتضمنة لقوله ان رأيته وانت في الصلوة قال تنقض الصلوة
اه وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع انه قال ان رأيت المني قبل او بعد ما تدخل في الصلوة فعليك اعادة الصلوة واختصاص
الاولى بما ذكر ظاهر من جهة انه قيده بعد ذلك بقوله اذا شككت في موضع منه ثم رأيته نظرا الى ان الرؤية اللاحقة تكشف عن سبق
النجاسة وتحقق المشكوك مضافا الى انه عقبه بقوله وان لم تشك ثم رأيته رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت وعلله بقوله
لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فالتعليل مما يؤيد ورود الحكم معه نفيا واثباتا واما اختصاص الثانية فالظاهر انه من جهة
سياقها حيث انه المني معرفا باللام وحكم على رؤيته قبل الصلوة او بعدها باعادتها فالسياق مشعر بان الموجود في ثوبه ان
رآه بعد الصلوة او قبلها قطعها واعادها والاولى ان يقال ان اطلاقها يقيد بالتعليل في صحيحة زرارة المتقدم ذكرها ثم ان الظ
انه اراد بالاصل اصالة عدم وقوع النجاسة عليه الى زمان رؤيتها وهو اصل معتبر لانه يكفي في ترتب حكم صحة ما اتى به من الصلوة
عدم تلبسه بالنجاسة في حال الاتيان بها ولا يحتاج الى اثبات تأخر وقوعها حتى يصير من الاصول المثبتة وثانيتهما وجوب الاستيناف
مع توقف الازالة على الفعل الكثير واحتج عليها في ك بصحيحة معوية بن وهب البجلي قال سألت ابا عبد الله ع عن الرعاف اينقض الوضوء
قال لو ان رجلا رعف في صلوته وكان عنده ماء او من يشير اليه بماء فتناوله فقال برأسه فغسله فليبن على صلوته ولا يبطلها والظ
انه اراد الاستدلال بمفهومها كما لا يخفى على من تدبر وصحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر ع عن الرجل يأخذه الرعاف والقيء في
الصلوة كيف يصنع قال ينفتل فيغسل انفه ويعود في صلوته وان تكلم فليعد صلوته وليس عليه وضوء وصحيحة اسمعيل بن عبد
الخالق قال سألته عن الرجل يكون في جماعة من القوم يصلي بهم المكتوبة فيعرض له رعاف كيف يصنع قال يخرج فان وجد ماء قبل ان
يتكلم فليغسل الرعاف ثم ليعد فليبن على صلوته ثم قال ومقتضى هذين الخبرين البناء مع عدم الكلام مطلقا الا انى لا اعلم به قائلا انتهى
واستدل في الذخيرة على هذه الدعوى اولا بالعمومات الدالة على بطلان الصلوة بفعل المبطل ثم استدل بالروايتين المشتملتين
على التكلم وذكر ان مقتضاهما البناء مع عدم التكلم ثم ايد ما ذكره من الاستدلال بالعمومات بصحيحة معوية بن وهب ثم قال وفي رواية
ابي بصير عن ابي جعفر ع دلالة على ان الرعاف ينقض من غير تفصيل وحملها الشيخ ره على رعاف يحتاج ازالته الى الفعل المبطل وهو حسن
جمعا بين الاخبار انتهى وقال في الرياض مشيرا الى الحكم المذكور وكيف كان فالتفصيل اقرب استنادا في المضي مع امكان الازالة من دون مبطل
الى الصحيح الاول المتقدم في الصورة السابقة يعني صحيحة زرارة المذكورة كالحسنة المتقدمة قريبا يعني قوله ع ان رأيته وعليك ثوب غيره
فاطرحه وصل وان لم يكن عليك غيره فامض في صلوتك ولا اعادة عليك ثم ذكر ان اطلاقها مقيد بما مضى من الادلة وصحيحي
محمد بن مسلم واسمعيل بن عبد الخالق ثم قال وهما وان اطلقا البناء مع عدم الكلام الا انه خرج منهما ما اذا استلزم الازالة الفعل الكثير
ونحوه من المبطلات بالاجماع وبقي الباقي وهو الحجة في الاستيناف مع توقف الازالة او الطرح على المنافي كمفهوم الصحيح في الجملة وسياق
متن صحيحة معوية بن وهب المذكورة هذا وفي الجواهر ان الحجة عليه بناء على المختار من معذورية الجاهل بعد امكان تحصيل الاجماع
عليه هنا ما عرفته سابقا من وجود مقتضي الصحة مع امكان الازالة من غير فعل مبطل وارتفاع المانع بل ينبغي القطع به هنا في بعض
صور المسئلة كالعالم بالعروض عند حصوله قبل وقوع شيء من اجزاء الصلوة معه ضرورة عدم كون عروض النجاسة من المبطلات القهرية
كالحدث ونحوه واطلاق الحسنة السابقة الامرة بالطرح وصحيح زرارة السابق المشتمل على التعليل بانه لعله شيء اوقع عليك والصحاح
المستفيضة الواردة في الرعاف انتهى والظاهر انه اراد بمقتضي الصحة كونه محكوما عليه بانه طاهر شرعا لما اشار اليه من انه وان كان
جاهلا الا ان الجهل عذر في حقه فيكون بحكم الطاهر ولا يخفى على من تدبر فيما حكيناه لك ان الحجة على وجوب الاستمرار الذي هو

الدعوى الاولى هو اصالة عدم وقوع النجاسة عليه ونحو مقتضى الصحة واطلاق الحسنة السابقة الامر بطرح ما عليه من الثوب وصحيحة
زرارة المشتملة على التعليل والصحاح الواردة في الرعاف وان الحجة على الاستيناف الذي هو الدعوى الثانية عموم ما الوارد في كل
واحد من المبطلات ويؤيدها مفاهيم الصحاح المتضمنة لحكم الرعاف التي تقدم ذكرها تنبيهان الاول انه لو علم بالنجاسة الغير
المعلوم سبقها وضاق الوقت عن ازالتها كان الحكم هو جواز المضي في الصلوة واتمامها لما عرفت في المقام الاول من انه اذا دار الامر
بين مراعاة ايقاع الصلوة في وقتها وبين تحصيل الطهارة من الخبث ونحوها من الشرائط كان مراعاة الوقت اولى بل نقول ان هذا
المقام اولى بالحكم باتمام الصلوة لكون من علم بكون النجاسة سابقة كان يجب عليه الاستيناف على المختار وقد حكم عليه باتمام
الصلوة عند ضيق الوقت بخلاف من رأى النجاسة وهو في الصلوة مع عدم علمه بسبقها على الصلوة فانه مأمور باتمام الصلوة
مع امكان الازالة مع ضيق الوقت عنها فقط الثاني انه لو وقعت عليه نجاسة وهو في الصلوة ثم زالت ولما يعلم ثم علم استمر
على حاله وهو صريح جماعة منهم صاحب ك وصاحب الذخيرة وصاحب ق وقد تم وعلله الحزم بانه اذا جاز الاستمرار مع العلم في
الاثناء والازالة بل مع تقدمها والازالة فبالاولى في هذه الصورة ولكن لا يخفى ان هذا التعليل انما يتم على القول بالاستمرار
مع العلم بتقدمها لانه قد يكون زوال النجاسة بعد الاتيان بشيء من افعال الصلوة متلبسا بالنجاسة لاطلاق عباراتهم لان ترتب
زوال النجاسة على وقوعها كما يكون بلا مهلة كذلك يكون مع المهلة والتراخي ثم ان صاحب ك حكى عن المصنف في المعتبر انه على القول
الثاني يعني اعادة الجاهل في الوقت يستأنف ثم قال والحق عدم توجه الاستيناف على هذا القول ايض كما بيناه انتهى واشار بذلك
الى ما قدمه سابقا وحكيناه عنه فيما مضى من عدم الملازمة بين عدم اغتفار الجهل بالنجاسة حتى فرغ من صلوته وعدم اغتفاره
اذا فعل شيئا من افعالها استنادا الى انه لعل لايقاع الصلوة بتمامها مع النجاسة مدخلا في البطلان والاعادة وحذا حذوه في
الذخيرة ره وقال في الجواهر وكذا يعرف منه بعض ما يتبين وضوح جريان التفصيل يعني حكم المذكور في المتن من رؤية النجاسة في اثنا
الصلوة في عروض النجاسة في الاثناء او لم يعلم سبقها ولذا لم اجد فيه خلافا هنا بل الظاهر انه اجماعي كما اعترف
بها بعضهم نعم في ك والذخيرة عن المعتبر الجزم بالاستيناف مطلقا بناء على عدم معذورية الجاهل وناقشاه فيه بما تقدم سابقا الذي
قد عرفت ما فيه مع زيادته عدم حصر ما في المعتبر بما حكيناه عنه هنا لكن بعد فرض صحة هذا النقل عنه قد يتوجه عليه هنا احتمال
الفرق بين المقامين من غير الجهة التي ذكرها بعدم القطع بوقوع شيء من افعال الصلوة حال النجاسة فيها الخ بعد العلم بالحدوث
في الاول واصالة التأخر المسلوقة له في الثاني بخلاف ذلك المقام فيتجه التفصيل المذكور هنا وان قال لا اعادة هناك
اللهم الا ان يفرض في المقام العلم بسبق النجاسة على حال العلم بها وان كان في اثناء الصلوة كما لو رآها في الركعة الثالثة وعلم
بان ابتداء عروضها له في الركعة الاولى فيتجه البناء المحكي عن المصنف الا ان المحكي عن الشيخ ره هنا موافقة الاصحاب في التفصيل
كالمسئلة السابقة انتهى ويحصل من جميع ما ذكرنا التفصيل في المقام وهو ان يقع انها ان زالت قبل مباشرة شيء من افعال
الصلوة كان حكم الاستمرار وان علم انها زالت بعد مباشرة شيء منها كان حكمه بطلان الصلوة فيستأنف بناء على ما اخترناه
من انه لو رآها وهو في الصلوة وعلم سبقها كان عليه الاستيناف الثالث انه لو صلى ثم رأى النجاسة بعد فراغه منها وشك في انها كانت
عليه في الصلوة ام لا فالصلوة ماضية لاصالة عدم وقوعها عليه الى ما بعد زمان الرؤية وحكى عن العلامة ره في المنتهى انه قال
لا نعرف فيه خلافا بين اهل العلم عملا بالاصلين الصحة وعدم النجاسة انتهى لكن قال المحقق البهبهاني في حاشية ك اصالة الصحة
في مثل المقام لم نجد لها اصلا الا ان يكون المستند اصالة عدم التكليف بالاعادة وكون الامتثال مقتضيا للاجزاء وامثال ذلك
انتهى ولا يخفى ان الامتثال عبارة عن الاتيان بالمأمور به على وجهه فما لم يتحقق وقوعه على وجهه لا يتحقق امتثال حتى يقتضي الاجزاء
واصالة عدم التكليف بالاعادة في مثل المقام الذي يشك في الخروج عن عهدة التكليف بسبب الاتيان بما اتى به مما لا يجري لو في الذخيرة
انه يمكن الاستدلال عليه بما دل على ان الشك بعد الفراغ من الصلوة غير ملتفت اليه كصحيحة زرارة انتهى وهو مبني على جريان قاعدة
الفراغ في الشرائط بعد الفراغ منه والشروع في المشروط والفراغ منه كما هو الحق لكن بالنسبة الى المشروط الذي شرع فيه وفرغ منه اما
بالنسبة الى مشروط آخر كصلوة اخرى يريد الاتيان بها بعد ذلك بتلك الطهارة مثلا فلا وهو مبني على جريانها فيما لو كان قد حصل لم
يكن بفعله كما لو كان عند الغسل في اصبعه خاتم لم يحركه في ذلك الحال قطعا او كان وصول الماء تحته على فرض وقوعه من باب الاتفاق لا بفعل

المكلف وهو محل توقف وان كان الاظهر جريانها في المفروض لعموم ادلة المربية للصبي اذا لم يكن لها الا ثوب واحد غسلته كل يوم
قال في لك هذا الحكم ذكره الشيخ ره في يه وط ووافقه عليه جماعة من المتأخرين وفي الذخيرة ذكر ذلك الشيخ في يه وط وتبعه عليه المتأخرون
في الحدائق هو المشهور بين الاصحاب من غير خلاف العفو عن نجاسة ثوب المربية للصبي ذات الثوب الواحد اذا غسلته في اليوم مرة ثم حكى
عن المصنف انه استدل في المعتبر والمنتهى على ذلك بما رواه الشيخ ره عن ابي حفص عن الصادق عليه السلام قال سئل عن امرأة ليس لها الا قميص ولها
مولود فيبول عليها كيف تصنع قال تغسل القميص في كل يوم مرة وان تكرار البول يمنع التمكن من ازالته فتجزي مجرى دم القروح
الذي لا يمنع من استصحاب الثوب في الصلوة ثم حكى عن المصنف انه قال في تتميم الدليل فكما يجب اتباع الرواية هناك دفعا للحرج فكذا هنا
لتحقق الحرج في الازالة انتهى لكن توقف المحقق الاردبيلي ره في الحكم المذكور فقال واما دليل اكتفاء المربية للصبي بالمرة
الواحدة في اليوم والليلة في غسل ثوبها فهو الرواية الضعيفة المنجبرة بالشهرة والعمل والعسر والحرج ولو تحقق الاجماع يثبت
المطلوب والا فالعمل بها مشكل انتهى وتبعه صاحب ك وكذا صاحب المعالم ره على ما حكى عنه وصاحب الذخيرة حيث
قال بعد حكاية الدليلين المتقدمين فيما حكى عن المصنف وفيه نظر لضعف الرواية لان راويها ابا حفص مشترك بين الثقة والضعيف
وفي طريقها محمد بن يحيى المعاذي وهو ضعيف واعتبار الحرج يقتضي اناطة الحكم به لا بمحل معين والحاق بدم القروح قياس
والعمل هناك باعتبار صلاحية المستند وهي منتفية ههنا انتهى وحكى عن صاحب المعالم ره مثله فانه قال بعد حكاية ما نقلناه من المعتبر
وكلام المصنف وهذه الحجة بينة الوهن فان الرواية ضعيفة السند فلا تصلح لتأسيس حكم شرعي واعتبار الحرج يقتضي اناطة الحكم
بما يتحقق معه لا بالزمان المعين والالحاق بدم القروح قياس ووجوب اتباع الرواية هناك ليس باعتبار الحرج وانما هو لصلاحيتها
لاثبات الحكم وجهة الحرج مؤيدة لها وحيث ان الصالحية هنا منتفية فلا مقتضي لكون وجوب الاتباع هناك موجبا له ههنا انتهى
وفيما اورده على الرواية ليس في محله لانجبارها بالشهرة وعدم الخلاف بين الاصحاب بل باتفاقهم الى زمان المحقق الاردبيلي ره
وقد استشعر هو ره بان المقام محتمل لقيام الاجماع ولهذا قال فيما عرفت من كلامه ولو تحقق الاجماع يثبت المطلوب آه ومن هنا
شدد النكير في الحدائق على صاحب المعالم ره وك ره فقال والعجب منهما انهما في غير موضع قد وافقا الاصحاب في العمل بالخبر
الضعيف متى كان اتفاق الاصحاب على العمل به ويعتذران بان المعتمد انما هو على اتفاق الاصحاب والحكم هنا كذلك فانه لا مخالف
فيه ولا رادّ له انتهى وبعد انجبار الرواية بما عرفت من الشهرة يسقط ما اورده صاحب المعالم ره من الفرق بين رواية القروح
وبين هذه الرواية بكون الحرج هناك مؤيدا لصالحيتها لاثبات الحكم بخلاف هنا لعدم صلاحية الرواية وذلك لانه مع الانجبار
تكون صالحة وزاد صاحب الجواهر ره ان الرواية المذكورة منجبرة برواية الخصي وهي مكاتبة عبد الرحيم القصير قال كتبت الى ابي
الحسن الاول عليه السلام اسئله عن خصي يبول فيلقى من ذلك شدة ويرى البلل بعد البلل فقال يتوضأ وينضح ثوبه في النهار مرة واحدة
ولم اعرف وجه التأييد ضرورة تغاير الموضوعين نعم يستفاد من تلك الرواية ان الحرج صار حكمة في الاكتفاء بالغسل في كل
يوم مرة وهذا المقدار معلوم من الخارج وان لم تكن تلك الرواية ناطقة به ولكن لا يلزم من ذلك كونه هنا ايضا حكمة لتوقفه
على ثبوت اصل الحكم من الشرع نعم بعد الانجبار يثبت اصل الحكم كما عرفت هذا كله هو الكلام في الايراد على الرواية واما ما اورده
على تعليل المصنف بالحرج فقد استجوده واستوجهه صاحب الحدائق ره ولكن رده بعضهم بانه لا يتم على تقدير ارادة الحرج النوعي
لان الحكم لا يدور مدار وجوده في كل مورد على ما ذكره المورد ولا يخفى عليك ان الحرج النوعي لو ثبت في شيء من التكاليف
كان حكمة في ذلك الحكم لا محالة ولا يكن حجة في مقام الاستدلال كما فعله المصنف حيث قال وكما يجب اتباع الرواية هناك دفعا
للحرج فكذا هنا آه ضرورة ان الرواية ان حازت شرائط الحجية وجب قبولها والا فلا لان ثبوت الحكمة في حكم يتوقف على ثبوت اصل
الحكم وانت قد عرفت اعتبار الرواية وحجيتها بالانجبار بالشهرة وجب البحث عن امور الاول ان مورد الرواية المذكورة انما هي المربية
وظاهر جماعة اختصاص الحكم بها من جهة اقتصارهم في عباراتهم عليها كالشيخ ره والمصنف والعلامة ره في الارشاد وعن التحرير و
المنتهى وصرح بعدم الالحاق في مجمع الفائدة والمعالم ره وك والذخيرة والرياض وغيرها وصرح بالالحاق في القواعد والتذكرة
والبيان والذكرى وك وقال المحقق الثاني ره والاقوى هو الاول والحجة على ذلك ان مضمون الرواية حكم على خلاف القاعدة
فيجب الاقتصار على موردها وحجة القول الثاني ان المربي يشارك المربية في علة الحكم التي هي المشقة ولا مدخل للانوثية في ثبوت الحكم وفيه

ان التعليل

ان التعليل المذكور ليس منصوصاً وانما هو مستنبط فيكون الالحاق قياساً الثالث ان موردها انما هو الثوب وهل يلحق به البدن
في الحكم المذكور المحكي عن السيد حسن ره الذي هو احد مشايخ الشهيد الثاني نعم والمنقول عن غلاة علماء العراق وممن صرح به
الشهيد الثاني ره فيما حكي عن روض الجنان قال ره وهل الحكم مختص بالثوب اما البدن فيجب غسله بحسب الكثرة لعدم النص والمشقة
الحاصلة في الثوب الواحد لبسه توقف لبسه عليه انتهى واحتمل صاحب الجواهر ره في مستند الالحاق وجهين احدهما غلبة
تعدي النجاسة من الثوب الى البدن فيشق التحرز عنه وثانيهما ان الخبر خال عن الامر بتطهير البدن لكل صلوة وعن الامر بالتحفظ
عن الثوب المتنجس ببول الصبي المزبور وعن غسل البدن منه خصوصاً في ايام الصيف الغالب فيها العرق بل مطلق الايام
ضرورة احتياجها الى المزاولة لتطهير الاستنجاء والاغتسال ونحوهما وخلوه عن ذلك مشعر بالعفو عن الجميع واجاب عن الاول
اولاً بامكان منعه وثانياً بانه على تقدير تسليمه يقضي بالعفو مطلقاً عن البول المزبور في البدن لا بالمساواة للثوب في الغسل في كل
يوم مرة الا ان يدعى استفادة ذلك من ذكر الحكم بالنسبة الى الثوب فيه وعن ان ترك التعرض للبدن في الخبر مبني على ظهور عدم زيادته
لكنه ممنوع لان ترك التعرض للبدن لعله مبني على ايكال حكمه الى اطلاق الادلة وعمومها وعن الثاني بان مقتضاه العفو عن
البدن مطلقاً وهو خارج عن محل النزاع اذ البحث في الحاق البدن بالثوب في الحكم المخصوص لا العفو عن تعدي نجاسة الثوب بسبب
المباشرة بعرق ونحوه لان ذلك امر محتمل كما سمعته في نظائره كدم القروح ونحوها لما تقدم من عدم زيادة الفرع على اصله
الا انه قد يمنع سريان هذا الاحتمال وهو مطلق العفو هنا ويفرق بينه وبين دم القروح ونحوها بان العفو عن الثوب هناك
مطلق فيسري ذلك الحكم المطلق الى البدن بمعونة عدم زيادة الفرع على اصله بخلافه ههنا فانه مقيد بالغسل كل يوم مرة فلا يترتب
عليه العفو المطلق وانما يترتب عليه بحكم تلك القاعدة القول بغسل البدن كل يوم مرة تبعاً للاصل المتنجس بسببه اللهم الا ان يستفاد
من عدم الامر به عدمه لكن على كل حال هو غير ما نحن فيه من مساواة البدن للثوب في خصوص البول وحكمه المذكور الثالث ان مورد
الرواية انما هو الثوب الواحد ومثله عبارات جماعة منهم العلامة ره قال في جامع المقاصد واحترز بكونها ذات ثوب واحد عن ذات
الثوبين فلا يثبت لها هذه الرخصة وقوفاً مع ظاهر النص وهذا انما يكون حيث لا يحتاج الى لبس الثوبين دفعة فان احتاجت الى ذلك
لبرد وشبهه فكالثوب الواحد وحكي مثله عن روض الجنان والمسالك ومجمع الفائدة والحدائق وتظهر من عبارة المتن وما وافقها من العبارات
عدم الفرق عند تعدد الثوب بين ما لو احتاجت الى لبسها دفعة وبين ما لو لم تحتج اليه فلا يجري على التعدد حكم الثوب الواحد وقال
في الذخيرة ولو كان لها اكثر من ثوب لكن احتاجت الى لبسها دفعة لبرد او غيره فقال بعض الاصحاب انه في حكم الواحد انتهى وظاهره
التوقف وفي الجواهر بعد ان استظهر من المتن وغيره عدم الفرق في صورة تعدد الثوب بين ما لو احتاجت الى لبسها جميعاً او
عدمه وانه لا يجري الحكم المذكور مع التعدد مطلقاً عقبه بقوله لكنه لا يخلو من تامل وبحث لصيرورة التعدد كالاتحاد في الفرض
المذكور انتهى ولم يظهر وجه التامل والبحث لانه ان كان نظره الى ان النص المذكور الذي هو مستند الحكم على التعبد فلا يتم هذا البحث
لابتنائه على ان المناط فيه هو المشقة وان كان قد نبه له وبنى على تحصيل المناط اعني المشقة فلم قال بعدم الحاق المربي بالمربية مقتصراً
على مورد النص فرع لو امكن ذات الثوب الواحد تحصيل ثوب اخر بشراء او استيجار او استعارة فهل يجري الحكم المذكور في الرواية
المبني على العفو فيجوز لها القيام بصلواتها في ذلك الثوب مع غسلها اياه في كل يوم مرة ام لا بل يجب عليها تحصيل ما يمكنها
تحصيله ولازم هذا انها لو تركت تحصيل الثوب الاخر لم يثبت في حقها العمل بالرواية بل وجب عليها غسل الثوب لكل صلوة او صلوتين
تجمع بينهما فالمنقول عن صاحب المعالم ره انه حكي عن جماعة من المتاخرين انهم استقربوا الثاني وانه كتب في الحاشية في تفسير الجماعة
انهم السيد حسن بن جعفر وشيخنا السيد علي بن الصائغ انتهى ومستند هذا القول كما حكي عن اربابه انتفاء المشقة بامكان تكرير الغسل
عند حصول تعدد الثوب المقدور له تحصيله واستقرب جماعة من المتاخرين الاول ومنهم صاحب الذخيرة وصاحب ئق وصاحب
الجواهر ره ثم قال في الذخيرة ولو اتحد الثوب لكن امكنها تحصيل غيره بالاستيجار ونحوه ففي ثبوت العفو وعدمه وجهان من صدق
الوحدة المنوط بها الحكم ومن انتفاء المشقة وتوقف فيه الشارح الفاضل واستقرب جماعة من المتاخرين الثاني وبعضهم الاول وهو
اقرب انتهى وقال في ئق بعد الاشارة الى الوجهين وكان الاول اقرب وقوفاً على ظاهر النص ونظراً الى ان هذه العلة التي ذكروها لا اشارة
اليها في النص كما قدمنا ذكره بل هي مستنبطة انتهى وقال في الجواهر بعد نقل القول بعدم جريان حكم ذات الثوب الواحد على القادرة

على تحصيل غيره وتعليلها بانتفاء المشقة فالقطع بكون النص جاريا مطلقا وفيها ان التعليل بها يشبه التعليل بما يستفاد منهما استفادوا انتهى
الصبية ولا اختصاص في الحكم المذكور على مورد النص كما عرفت الرابع انك قد عرفت ان الوارد في الرواية انما هو لفظ المولود ولكن كلمات
اصحابنا مختلفة فمنهم من خص الحكم بالصبي كالمصنف في هذا الكتاب بل في كشف اللثام انه خص الشيخ بالصبي وتبعه الاكثر ومنهم
المحقق في المنتهى وشرحه قال في النهاية اقتصارا في الرخصة على المنصوص وللفرق فان بول الصبي كالماء وبول الصبية اصفر ثخين وطبعها
احر فبولها الصق بالمحل انتهى ولازم كل من قال بهذا القول هو الحكم باختصاص المولود بالصبي وبكونه القدر المتيقن نظرا الى كونه
محتملا في الانثى كما صرح به الثاني في الرياض وظاهر جماعة ممن عداه هو الاقتصار واما ما ذكره العلامة من التعليل فكان المراد
به التقريب والا فكون احد النجسين الصق من الاخر لا يقتضي الفرق بينهما بالاكتفاء في الثاني بالغسل في كل يوم مرة بخلاف الاول
ضرورة ان غير الالصق لا يخرج عن النجاسة ومعلوم ان الصلوة معها غير صحيحة الا انه يريد بما ذكره الاستكشاف عن كون بول
الصبي اخف نجاسة لكن يتجه عليه اولا انه لا ملازمة بين ما ذكره من التفاوت وبين التفاوت في الاخفية وثانيا ان الاخفية لا تستلزم
العفو بهذه الكيفية الخاصة لان الاخفية صالحة لهذه المرتبة ولغيرها ودعوى ان ما ذكره من الاوصاف يقتضي اخفية مستلزمة
لخصوص المرتبة المذكورة موقوفة على النص لعدم احاطتنا بالاسرار والحكم الكامنة في الاحكام الشرعية هذا وقد صرح بما قلنا
فيما نقل عن صاحب المدارك حيث انه حكى عن بعض الاصحاب قال ان المتبادر من المولود هو الصبي ثم قال ولا يخلو من قرب وكلام العلامة
مشعر بذلك ايضا حيث قال بعد ذكر الرواية ان الحكم مخصوص بالذكر اقتصارا في الرخصة على المنصوص انتهى بل في جامع المقاصد
ان مورد الرواية عن الصادق مولود والمتبادر منه الصبي وهكذا فهم الاصحاب انتهى فقد نسب الى فهم الاصحاب بصيغة العموم ومنهم من
عمم بالنسبة الى الصبية والقائل بذلك جماعة منهم الشهيد ره في الذكرى والمحقق الثاني ره في جامع المقاصد والشهيد الثاني
في ذلك والفاضل الاصبهاني ره في كشف اللثام والمحدث البحراني ره في […] وفي الذكرى ان الاولى دخول الصبية للمشقة ولان
السؤال عن مولود انتهى وفي جامع المقاصد في ذيل العبارة المذكورة ما نصه ولا يبعد ان يقال بشمول الحكم للصبية لصدق المولود
عليها انتهى وفي ذلك لا فرق هنا بين الصبي والصبية لان مورد الرواية المولود وهو شامل لها انتهى وفي كشف اللثام ان العمل
بالنص يقتضي عمومه للصبي والصبية هذا وفي […] ان ظاهر الخبر المذكور شمول الحكم للصبي والصبية حيث عبر فيه بلفظ المولود
الشامل لها انتهى بل في الذخيرة وعن المعالم انه نسبه الى اكثر المتاخرين وفي […] انه ينبغي القطع به ويمكن الاحتجاج لهذا القول بوجهين
احدهما عموم المولود للصنفين كما عرفت من كلام الجماعة لكنه موقوف على ثبوت وضع ثانوي عرفي في تخصيصه والا فمقتضى الوضع
اللغوي الاولي الذي يحصل من قواعد علم الاشتقاق هو اختصاصه بالمذكر وثانيهما تحصيل القطع بان المناط في الحكم المذكور في الرواية
انما هو المشقة وهي موجودة في الصنفين جميعا وان قيل باختصاص المولود بالمذكر او بالاجمال بالنسبة الى المؤنث المقتضي للاخذ بالقدر
المتيقن ومنهم من تردد كالعلامة في التذكرة حيث قال في المربية للصبية اشكال ينشأ من عدم التنصيص على العلة فيقتصر على مورد
النص خصوصا مع غلظ نجاسة بولها ومن الاشتراك في المشقة انتهى ويظهر لك وجه التردد مما قدمنا من الكلمات ان الوضع العرفي
لما يعم المذكر والمؤنث لم يثبت وان كون مناط الحكم وعلته هي المشقة غير معلوم لنا ومقتضى هذين المسلكين هو كون القدر المتيقن من
الحكم هو ثبوته في المذكر خاصة دون المؤنث وهذا المسلك قد سلكه صاحب الرياض قده وهو المنهج الواضح في هذا المقام الخامس ان
الرواية قد نطقت بالبول واختلف في ذلك كلمات الاصحاب فمنهم من قصر الحكم على البول كما في […] حيث قال والرخصة مقصورة على نجاسة
بول الولد فقيل او بغائطه لا بغيرها من النجاسات وان كانت من الولد اقتصارا بالرخصة على مورد النص انتهى وهذا القول حكي عنه في
الروض ايضا وفي مجمع الفائدة ما لفظه ولا ينبغي التعدي الى الرجيع ولا الى الغائط ولا سائر النجاسات ولا البدن انتهى ووافقهما على ذلك في
فيما حكي عن المعالم وفي الذخيرة حاكيا الجزم عن جماعة من المتاخرين ومنهم من الحق الغائط كما عرفت حكاية القول به في عبارته وربما
استظهر هذا القول من الشهيد في الذكرى حيث قال وعفي عن نجاسة ثوب المربية للصبي ذات الثوب الواحد اذا غسلته كل يوم مرة
للرواية عن الصادق ع انتهى نظرا الى ان النجاسة مطلق شامل للغائط ايضا ومنهم من تردد كالعلامة ره في التذكرة حيث قال وفي
تعديته اشكال ينشأ مما تقدم انتهى واشار بذلك الى ما تقدم من الاقتصار على النص ومن الاشتراك في المشقة وعلى منواله
نسج المحقق الثاني ره في جامع المقاصد حيث قال في التعميم الى جميع النجاسات […] قال في مورد الرواية تنجس الثوب بالبول فيقتصر في الرخصة عليه

اقتصارا

الاقتصار على المنصوص ومن تبادر الكناية بالبول عن النجاسة الاخرى كما هو قاعدة لسان العرب في ارتكاب الكناية فيما يستهجن التصريح به انتهى وفي
كشف اللثام ربما استظهر منه مصير الاكثر الى هذا القول ان لم يكن مراده مصير الجميع لانه قال فيه ولم يخصوا الحكم بالتنجس ببوله
خصوصا ان البول في الخبر يعم الغائط توسعا انتهى وذلك لضمير الجمع الذي لا اقل من رجوعه الى الاكثر والا فمقتضاه العود الى الجميع
هذا كله بالنسبة الى الحاق الغائط بالبول واما الحاق غيره كالدم فقد ذكر فيه العلامة ره في التذكرة ومنتهى ولو نجس بغير البول و
الغائط ككدم فالوجه عدم الالحاق انتهى وقد عرفت من عبارة الذكرى ما يستفاد منه عدم القائل بالحاق الدم لانه قال بعد عطف
القول بنجاسة الثوب بغائطه على نجاسته ببوله لا بغيرهما من النجاسات واما عبارته في الذكرى الشهيد ره وعفي عن نجاسة ثوب المربية
فانها في بادي النظر وان كانت في ربقة المطلقات الا ان الاضافة تشير الى المتعارف من النجاسة الحاصلة من الولد على العادة الغالبة
السادس انه اختلف اصحابنا في الحاق الولد المتعدد بالمتحد الذي هو ظاهر النص في بادي النظر من جهة ذكر المولود فيه بصيغة
الافراد فمنهم من اثبته وهم جماعة منهم الشهيد ره في الذكرى وقد عبر بلفظ الدخول فقال والاولى دخول الصبيتين الى ان قال ودخول
المربي والمتعدد انتهى وقال في اللمعة ويلحق بها المتعدد انتهى وحكي عن الدروس ونقل عن صاحب المعالم ره انه قال بعد نقله عن والده ولم وجه
وصرح بعدم الفرق بينه وبين المتحد في كشف اللثام ونفى عنه البعد في الذخيرة والكفاية المحقق الثاني ره بجريان احتمال فقال و
الحق المصنف بالمربية المربي وعيره بالمولود الواحد المتعدد نظرا الى الاشتراك في العلة وعدم تعقل الفرق وهو متجه انتهى ومنهم من
نفاه كصاحب المدارك ره قال ره مشيرا الى القول الاول وحجته ورده الحق بعض الاصحاب بالمولود الواحد المتعدد للاشتراك في العلة
وهي المشقة وزيادة فلا معنى لزوالها وفيه انه يمكن ان يكون التعدد مقتضيا لكثرة النجاسة وقوتها فمن الجائز اختصاصها من العفو بالقليل
الضعيف منها دون الكثير القوي فلا وجه للالحاق المذكور انتهى ولكن في كشف اللثام ما يمكن استفادة ما يندفع به الرد المذكور
منه لانه قال ولا فرق بين المولود الواحد والمتعدد لعموم الخبر وان لم يعم المولود مع ازدياد المشقة وان زادت النجاسة انتهى ولعل
ان ازدياد المشقة في مقابلة ازدياد النجاسة بسبب انتشارها في مواضع كثيرة من الثوب الموجب لغسل تمامه او كثير من اجزائه فيجعل
النجاسة الكثيرة موازية للنجاسات القليلة التي مشقة غسلها قليلة في المربية فتساوي تلك هذه في ثبوت العفو ولعله اراد بعموم الخبر و
ان لم يعم المولود فهو اشارة الى حجة اخرى على اجراء حكم المتحد على المتعدد مغايرة لما تمسك به غيره لان ذلك مستنبط وهذه دلالة من نفس
الخبر وكانه اراد به مطلق الشمول الصادق مع الاطلاق في لفظه نظرا الى ان لفظ المولود وان كان بصيغة الافراد الا انه اذا اريد به الجنس
المولود لها المستفاد من ادخال اللام على الضمير الراجع اليها الا ان اطلاق الكلام من قبيل المطلق الصادق مع انضمام غيره اليه ايضا
والظاهر ان مراده بنفي العموم عن المولود نفيه عنه بحسب نفس الصيغة وهو العموم المصطلح عند اهل صناعة الاصول فلا تنافي فقد علم
مما حررناه ان المختار جريان حكم المتحد على المتعدد السابع ان المذكور في الرواية هو الامر بالغسل في كل يوم مرة ومعلوم ان المولود
مطلق شامل لما اذا كان لم يتغذ بالطعام كما انه شامل لما اذا كان قد تغذى به ومع ذلك تشمل الرواية مورد الصب وقد امر فيها بالغسل
ومقتضى هذا الامر تعينه وعدم جواز الاكتفاء بالصب وكلام من تعرض من اصحابنا للمسئلة مطلق في تعين الغسل في كل يوم مرة وعدا
كاشف اللثام فانه احتمل الاكتفاء بالصب يعني فيما يكفي فيه ذلك وهو بول غير المغتذي بالطعام وعلى هذا يتجه الاشكال الذي ذكرنا
حيث ان مقتضى ما ذكروه هناك جواز الاكتفاء بالصب ولا يجوز اجتماعهما في مورد واحد وقد تنبه لهذا الاشكال اية الله في العالمين
فيما حكي عن النهاية واشار الى جوابه ثم ان كاشف اللثام وصاحب الذخيرة وصاحب الرياض قد تبعهم حكوا ذلك ولما كان المرحوم احسنهم
تحريرا للمطلوب هنا اقتصرنا على نقل كلامه قال ره وقد دل الخبر المذكور على تعين الغسل مع انه سيأتي ان الحكم في بول الصبي الذي لم يطعم
انما هو الصب والمغايرة بينهما ظاهرة وهو يظهر المنافاة بين الحكمين مع اتفاق الاصحاب على كل منهما وبه يعظم الاشكال ثم حكى عن العلامة
ره انه قال في النهاية الاقرب وجوب تعين الغسل فلا يكفي الصب مرة واحدة وان كفى في بوله قبل ان يطعم الطعام عند كل نجاسة ثم
اخذ في بيان ما حكاه وقال ومرجعه الى وجه جمع بين الامرين بان يقال ان الاكتفاء بالصب في بول الرضيع انما هو مع تكرر الازالة كلما
حصل منه البول بحسب الحاجة الى الدخول في العبادة واما مع الاقتصار على المرة في هذه الصورة فلا بد من الغسل عملا بالخبر ومرجعه
الى تخصيص تلك الاخبار الدالة على الصب بهذا الخبر في هذه المادة المخصوصة وهي اتحاد الثوب ويؤيده الاعتبار وان كان العمل انما هو
على النص من حيث ان تكرر حصول النجاسة من دون الازالة بينهما يقتضي قوتها وتزايدها فيجوز لاختلاف الحكم مع تحقق هذا المعنى لا بد و

انتهى

انتهى وانت خبير بانه وان كان يحصل الجمع بينهما بالوجه المذكور ولكن النسبة بين طرفي التعارض هي العموم من وجه ولابد في ترجيح تقديم احدهما على الآخر وتخصيصه من مرجح وهو لم يأت به وقال الفاضل صاحب الجواهر ره حيث قال بعد الاشارة الى الوجه المذكور لكن لا يخفى عليك عدم صلاحيته مرجحا لاحد الدليلين المتعارضين بالعموم من وجه ضرورة تناول ما دل على الاكتفاء بالصب لبول الصبي للمربية وغيرها كاطلاق ما دل على الغسل الشامل لما كان مولودها صبيا او انثى بناء على المختار من شموله الصبي لهما وللصبي المتغذي بالطعام وغيره بل قد يقوى في النظر رجحان ذلك الاطلاق من حيث كونه منساقا لبيان حكم بول الصبي وهو مقصود ابن ذلك بل في بعض ادلته تعليل ظاهر في الشمول بخلاف هذا الاطلاق فان المقصود منه بيان المربية لا كونه غسلا او صبا كما يومي اليه تركه ذكر علتي البول او صبية بل يمكن ان يكون التعبير هنا بالغسل لكونه القدر المشترك بين بول الصبي والصبية والمتغذي بالطعام وغيره اذ الصب فرد من الغسل بل قد يتوهم انه يغاير الغسل حيث يقابل به والا فهو مندرج في اطلاقه فلا تنافي ح بين الاطلاقين لكون المراد ح بيان الغسل في الجملة مرة والا فالتفصيل بالصب في غير المتغذي والغسل فيه وفي الصبية وتكرر الغسل والصب ونحوها من الاحكام الاخر موكول الى الادلة الاخر ولعله لذلك كله احتمل في كشف اللثام الاكتفاء بالصب هنا في كل يوم مرة من بول الصبي الغير المتغذي بالطعام ترجيحا لذلك الاطلاق وهو قوي بل يؤيده انه المناسب لما هنا من التخفيف والامتنان بالحكم المذكور انتهى وهو مبني على اساس التحقيق شكر الله سعيه فائدة الثامن ان الموجود في متن الرواية انما هو في اليوم مرة لكن قال المحقق الاردبيلي ره كانه يلحق باليوم اوقات جميع الصلوات الخمس انتهى بل حكم ذلك في التذكرة فقال المراد باليوم هنا الليل والنهار لدخولها المختار انتهى وحكي مثله عن المنتهى والتحرير وفي جامع المقاصد المراد باليوم الليل والنهار انتهى ويقرب منه ما في الذكرى حيث قال بعد الاشارة الى الرواية والليلة تابعة انتهى بل في الحدائق قد ذكر كثير من الاصحاب ان المراد باليوم في الخبر ما يشمل الليل ايضا انتهى بل في الذخيرة ان المراد باليوم على ما ذكره اكثر الاصحاب ما يشمل الليل ثم قال وهو حسن ثم استدل عليه بما ستعرفه ان شاء الله تعالى لكن قال فيها بعد بيان الاستدلال عليه القطع وقد يتوقف فيه نظرا الى الخلو اللفظ عنه انتهى ويتعين ذلك فقال في الحكم موضع توقف لاحتمال ما ذكره واحتمال اختصاص اليوم بالنهار خاصة والخروج عنه يحتاج الى دليل انتهى والعمدة في المقام معرفة المستند في ذلك وقد صدر منهم في بيانه وجوه اولها وثانيها ما اشار اليه المحقق الثاني ره بقوله والمراد باليوم الليل والنهار اما لان مسمى اليوم ذلك او بالتبعية والتغليب انتهى وكان الاول هو المراد بما حكي عن المنتهى من ان اسم اليوم يطلق على النهار والليل فيكتفي فيهما بالمرة انتهى والا فمجرد اطلاق اسم على معنى لا يعين حمله عليه اذا اطلق مجردا عن القرينة والثاني هو المراد بما حكيناه عن الذكرى من قوله والليلة تابعة لكن يتجه على الاول ان احدا منا انه لم يذكر احد من اهل اللغة ممن تداولته كالجوهري وابن الاثير والفيروزآبادي والفيومي والطريحي ومترجم القاموس ان اليوم اسم النهار والليل نعم قال الفيومي اليوم اوله من طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس ولهذا من فعل شيئا بالنهار واخبر به بعد غروب الشمس يقول فعلته امس لان فعله في النهار الماضي لكن قال والعرب قد تطلق اليوم وتريد الوقت والحين نهارا كان او ليلا فيقول ادخرتك لهذا اليوم اي لهذا الوقت الذي افتقرت فيه اليك ولا يكادون يفرقون بين قولهم يومئذ وحينئذ وساعتئذ انتهى واقتصر الفيروزآبادي فيما حكي عن بصائره على ان اليوم يعتبر من طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس والنهار من طلوع الشمس انتهى وانت خبير بان اطلاقه على مطلق الوقت مع قطع النظر عن كونه ليلا او نهارا غير مجموع الليل والنهار المحدودين بحدين وثانيهما انا لو سلمنا كونه اسما لليل والنهار كان من قبيل المشترك لانه كونه موضوعا للقطعة من الزمان مبدؤها طلوع الفجر ومنتهاها غروب الشمس قطعي ومن المقرر في الاصول ان حمل المشترك على احد معنييه من دون قرينة معينة غير جائز فحمل اليوم في الرواية على مجموع الليل والنهار مما لا وجه له وعلى الثاني انه انما يصلح للتقريب بتجويز الاستعمال وصحته بعد قيام قرينة عليه لان علماء البيان ذكروا ان جميع باب التغليب من باب المجاز وهم ولو لم يكونوا بل اهل العلم كافة متفقون على ان المجاز لا بد فيه من قرينتين صارفة ومعينة وقد تغني قرينة واحدة مغناهما فلا بد من اقامة القرينة ومجرد التعرض لما هو مسوغ للاستعمال لا يكفي في اثبات الوقوع نعم ذكر مثل ذلك في الصلوات اليومية كما في جامع المقاصد حيث قال والمراد باليومية صلوات اليوم والليلة تغليبا لان معظمها في اليوم انتهى وهو موجه لانه قد وقع في محله من حيث اجماع الفقهاء معلوم وهذا بيان لوجه صحة الاستعمال ثالثها ما ذكره المصنف في المعتبر بقوله وانما قلنا في اليوم والليلة لان لم يتضمن الخبر مطلق

لانها اذا اجتزئت في اليوم بمرة فقد دخلت الليلة في الجملة انتهى واقتفى اثره في الذخيرة فاستحسن التفسير وعلله بقوله لانه المتحوي الكلام
واذا اجتزئت في اليوم بمرة فقد دخلت الليلة في الجملة انتهى والظاهر ان مرادهما ما ذكره صاحب المستند بقوله ثم المتبادر من اليوم
كفاية الغسل في اليوم فلا حاجة اليه في الليلة كما اذا قيل يكفي غسل ثوبك كل جمعة مرة فانه يتبادر منه كفايته عن غسل سائر
الايام ايضا وهذا هو السر في الكفاية في اليوم والليلة لا شموله لها وضعا او بتبعية انتهى ومبنى هذا الوجه ان الادلة الشرعية دلت
على انه لا بد لكل مكلف بحال او لعرضه من تحصيل الطهارة من الخبث لكل صلوة ودليل هذه المسئلة دل على ان المربية تغسل ثوبها في اليوم
مرة فهو قد ورد في مقام الترخيص والاذن لها في الاكتفاء بمرة فاقتضى انها في مقابل تلك الادلة افادت كون مؤداه الاجزاء والاكتفاء و
من هنا صح ان يقال ان المتبادر من الرواية كفاية الغسل في اليوم وان تقتضي عدم الحاجة اليه في الليلة ثم ان مقتضى هذا التفسير ايقاع
الغسل في اليوم والاكتفاء به عن الغسل في الليل لا ايقاعه في الليل والاكتفاء به عن الغسل في اليوم وفي الجواهر ان المراد باليوم ما يشمل الليل
اما للتبعية او لانه اسم يطلق على النهار والليل او للتبعية والتغليب المفهوم من هنا بقرينة سؤال الاصحاب ظاهرا على الاجزاء بالمرة في اليوم
وان توقف بعض الناس لكن قد يقال ان منشا التسالم ظهور النص في عدم وجوب الغسل عليها في شيء من الاوقات لا لكل يوم مرة من غير حاجة
الى دعوى الظهور المذكور حقيقة او مجازا للتسالم بجواز ايقاع الغسل ليلا والاكتفاء به له وللنهار كالعكس مع امكان دعوى ظهور
النص والفتوى في تعينه باليوم وان كان لا يخلو عن بحث انتهى ويبقى الكلام في تفسير المحقق الاردبيلي ره اليوم باوقات جميع صلوات
الخمس فانه وان كان قد اراد بذلك تعميم اليوم بالنسبة الى الليل الا ان الاشكال انما هو في وجه استفادة اوقات جميع الصلوات من لفظ
اليوم وكانه نظر الى ان المتبادر واستعمال الصلوات اليومية في الخمس المعهودة وان المنسوب اليه في لفظ اليومية انما هو بمعنى الليل والنهار فاليوم في
الرواية عبارة عن يوم الصلوة لان الطهارة المقصودة انما هي لها ولكن يتجه عليه ان التعبير باليومية من مستحدثات الفقهاء وليس المعهود منها في
الاخبار حتى يحمل اليوم في الرواية اشارة الى اليوم المنسوب اليه لمناسبة انه هل يجب ايقاع الصلوة عقيب غسل الثوب والتمكن من لبسه
قال في الذكرى الاظهر ذلك ان اقتضت العادة نجاسته مع التاخير انتهى خلافا للمحقق الثاني في جامع المقاصد فانه ذكر ما نصه وهل يجب ايقاع
الصلوة عقيب الغسل الرواية مطلقة والوجوب بعيد نعم هو اولى انتهى وتوقف في الذخيرة فقال وهل يجب ايقاع الصلوة عقيب غسل
الثوب والتمكن من لبسه ان اقتضت العادة نجاسته بالتاخير فيه نظر انتهى وفي توقفه توقف انتهى ويمكن الاستدلال لما اختاره صاحب الذكرى بوجهين احدهما
قاعدة الاشتغال لانه مع الاكتفاء عن التطهير لكل صلوة بالغسل في اليوم مرة لا يحصل القطع بالبراءة من التكليف بالصلوة الا مع ايقاعها
عقيب الغسل في مفروض فيجب تحصيل البراءة ولكنك خبير بان اطلاق الرواية الواردة في مقام التخفيف والرخصة حاكم على قاعدة
الاشتغال وثانيهما ان من المعلوم لاهل الصدر الاول وغيرهم حتى العوام ان غسل الثوب والبدن وتطهيرهما ليس واجبا نفسيا وانما
هو واجب غيري فالامر بالغسل في كل يوم مرة انما هو للصلوة غاية ما في الباب انه ورد الامر به في مقام التخفيف ورفع ايجاب الغسل
لكل صلوة فغسلها للثوب مع قضاء العادة بنجاسته يكون لغوا بل منافيا لما هو مقصود الشارع فيجب ايقاع الصلوة عقيب الغسل
في المفروض اما بتقديم الصلوة اذا كان الغسل في وقتها او بتاخيره الى الوقت الذي يمكنها الصلوة عقيبه وهذا الوجه وجيه يتعين التعويل
عليه بلزوم مراعاة قضاء العادة بعدم تخلل البول بين الغسل والصلوة ثم ان صاحب المستند ره بعد ذكر هذا الفرع وجملة من الفروع المذكورة
قال وعندي في جميع هذه الاحكام توقف لضعف السند والحاق هذه النجاسة بغيرها من النجاسات في وجوب الازالة مع الامكان
احوط اولى انتهى ولا يخفى توقفه في هذا الحكم بالوجوب قبل هذا الكلام لان هذا مبني على ضعف السند وعدم الاعتبار به كما هو صريح
كلامه وحكمه السابق انما كان بناء على الاعتبار بالخبر الذي هو مستندهم في المسئلة والاغماض عن ضعفه وعدم بلوغه درجة
الحجية عنده لعدم اعتداده بجبر الشهرة ولكنك قد عرفت منا مكررا ان الحق كون الشهرة جابرة للرواية الضعيفة فتعتبر ولكن قال
بعض المحققين ره بعد الاعتراف بالانجبار ان اللازم من ذلك وجوب الاقتصار على المتيقن من مفاده لاجتماع الجابر والمجبور وعدم كفاية
احدهما فضلا عن مورد فقدهما ثم فرع على ذلك عدم لحوق المربي بالمربية وعدم لحوق الصبية بالصبي وعدم لحوق الغائط بالبول وغير
ذلك وعندي ان ذلك غير سديد خصوصا من مثله لانه يرى ان الشهرة جابرة للدلالة وذلك لان السند اذا انجبر بالشهرة صار متن الحديث
بمنزلة المتن الذي رواه عدل امامي من اصحابنا ويجب على كل من يقول بحجية الظواهر ان يلتزم بظهوره اللفظي فلا وجه للحاجة
الى قيام الشهرة على مضمون ذلك الظاهر نعم لو قيل بجبر الشهرة للدلالة لجبر امكن ان يقال بدوران الدلالة مدار الشهرة فعلى هذا [illegible]

للاطلاق مستند المسئلة في الحكم هذا وجوب ايقاع الصلوة عقيب غسل الثوب وان لم يتم عليه اليوم والظاهر انه قال بعض المحققين ره
ان ظاهر الرواية عدم الفرق بين تولد المولود منها او من غيرها وهذا عنوان المسئلة في كلماتهم بالمربية انتهى وفيما ذكره نظر اما ظهور
الرواية فلان الموجود فيها ولها مولود ومن المقرر المحقق في محله ان اللام للاختصاص والملك وانه في هذا التركيب يكون لاختصاصه
من جهة وصف العنوان الذي هو المولود به فالظاهر من هذا التركيب ان المولود انما هو ولدها لا ولد غيرها فلا يشمل ولد
الغير واما الاستشهاد بعنوانهم فلان عنوانهم يمكن ان يكون من جهة الحاقهم ولد الغير الذي في تربيتها باستيجار او تبرع او غير
ذلك من جهة تنقيح المناط الذي هو المشقة كما وقع التصريح بالتمسك به منهم في جملة من الفروع المذكورة بل هذا هو الظاهر فلا يكون عنوانهم
شاهدا بان الظاهر من لفظ الرواية هو عدم الفرق الحادي عشر انه هل يجوز للمربية ان تصلي في الثوب المذكور بعد غسله على الوجه المقرر
القضاء عن نفسها او عن غيرها باستيجار او تبرع وكذا النوافل لم ينقل عن اصحابنا فيه كلام الا عن العلامة ره في نهاية الاحكام
حيث قال وهل تصلي قضاء في هذا الثوب فيه اشكال ثم قرب الجواز وكانه استفاد من الرواية انها اذا فعلت ذلك صارت بحكم الطاهر
فيجوز لها ما يجوز له وهو مشكل من عدم انفهامه منها واما التمسك باطلاقها بالنسبة الى جميع ما ذكر فهو ايضا مشكل واذ ليس هناك
اطلاق لفظي غاية ما هناك ان السائل استكشف عن حالها من دون تصريح بصلوة او غيرها والظاهر المتعارف كون نظره متوجها
الى ما هو المعهود المتيقن من الافعال الموظفة ليومها كالفرائض والنوافل اليومية فالاخذ بالقدر المتيقن هنا هو المتعين وظاهرها
ان ذلك من باب الضرورة فينبغي كونها احكمه فيما حكم به الامام ع وهي تتقدر بقدرها فلم يعلم شمول الرواية للقضاء خصوصا اذا كان عن
الغير لكونه للمشاة ولا يلزم من ذلك تاخير القضاء منها ولا تفويتها لمن هي عربيته في اكثر اوقاتها لان اللازم عليها ان تطهر ثوبها وبدنها
وتشتغل بالقضاء ومحصل ذلك هو عدم تحقق الترخيص المذكور بالنسبة الى غير الافعال الموظفة ليومها وليلتها بحسب الاصل لان
ذلك هو المتساق من الرواية ولا يرجح ان القضاء اذا كان فوريا يصير من الافعال الموظفة لها في يومها وليلتها فتدبر الثاني عشر انه
قال بعض المحققين ره ان ظاهر الرواية التخيير في زمان ايقاع الغسل حتى في غير وقت الصلوة وان اقتضت العادة طرو النجاسة قبل
على الصلوة انتهى قلت قد عرفت الكلام في الفصل بين الغسل والصلوة اذا اقتضت العادة تنجس الثوب بعده وقبل الصلوة والكلام هنا
من حيث ايقاع الغسل في اي وقت شاءت من النهار مع حكم قضاء العادة بتنجس الثوب قبل الصلوة وهنا ينبغي الاعتراف بالتخيير حتى فيما
قبل الوقت اذا اقتضت العادة بعدم تنجس الثوب قبل الصلوة الاولى التي تريد ايقاعها بعده لكن اتفق خلاف في ذلك من بعضهم من جهة
مراعاة وقت ومن بعض اخر من جهة اخرى فالاول من جهة مراعاة وقت الصلوة فانه قال المحقق الثاني في جامع المقاصد الظاهر اعتبار
كون الغسل في وقت الصلوة لان الامر بالغسل يقتضي الوجوب ولا وجوب في غير وقت الصلوة انتهى وتصدى المحقق الشارح البهبهاني ره لدفعه
فقال ولما ادعى ظهور الرواية في وجوب الغسل وهو لا يكون الا بعد دخول الوقت فلا دليل على الاجزاء قبله فقد وقع غرمان المقام مقام
بيان علاج هذه النجاسة ولو في زمان عدم وجوب الصلوة فظاهره ان الغسل مرة في كل يوم بدل عن غسله في كل مرة عرض النجاسة
لها انتهى وهو جيد الا ان الاولى ابدال قوله بدل عن غسله بقولنا علاج للنجاسات العارضة في كل وقت وتوضيح ذلك ان وجوب
غسل الجنابة غيري توصلي فانه وان كان المقصود به حصول الطهارة للصلوة الا انه اذا اغتسلها قبل وقت الصلوة سقط ذلك الوجوب
في وقتها والرواية المذكورة دلت على ان الشارع اكتفى عن تطهير الثوب لكل صلوة تريد الدخول فيها بغسله في كل يوم مرة والثانية من جهة
ايقاع الغسل في اخر النهار فقد استشكل في وجوبه للعلامة ره في التذكرة قال تتخير في وقت غسله والافضل ان تؤخره الى ان تجمع الصلوات
الاربع عقيب الصبح فيه وفي وجوبه اشكال ينشأ من الاطلاق ومن ولو تيسر طهارات اربع على طهارة واحدة انتهى ولم نجد احتمال الوجوب
في كلام غيره وما ذكره في وجه مقابلة للاطلاق لا يصلح للاثبات لو لم يقابله الاطلاق فكيف وقد قابله به الثالث عشر انه قال في ك
ولو اخلت بالغسل وجب عليها قضاء اخر الصلوات لانها محل التضيق وصلوتها قبل ذلك كانت جائزة لجواز تاخير الغسل انتهى واقتفى
اثره صاحب الذخيرة وحكاه في شرحه بقوله وقيل ساكتا عليه ولم يتعرض لجرح ولا تعديل فهو يشعر بتوقفه فيه وعندك ان هذا من غرائب
الكلام ضرورة ان الغسل ليس من حيث هو واجبا نفسيا مامورا به تعبدا حتى يضعه المكلف حيث شاء من اول الصلوات او اواسطها
او اخرها وانما هو واجب غيري والمقصود منه وقوع الصلوة بالطهارة مهما امكن ففي اول الامر لا بد لها ان تغسل ثوبها
قبل الصلوات التي يجب عليها ايقاعها وكلما اوقعت الغسل فلا بد وان يكون يومها وليلتها بعد ذلك قضاء لشرطية الطهارة للصلوة

ولبس

وليس حال الغسل حال الجارية الفضلى لكون مثلها خلاف الاصل والقاعدة فانها لو صلت في ابتداء امرها صلوة او صلوتين مثلا بغير غسل
ثم غسلت ثوبها لم يحتسب لها ذلك الغسل الماضي وانما يجب ليوم وليلة بعد فتأمل ولهذا قال بعض المحققين انها لو اخلت بغسل الثوب فالظ
فساد كل صلوة وقعت بعد الاخلال بالواجب انتهى هذا هو القول الفصل وقد صدر من صاحب المستند ما هو اغرب مما عرفته عنه
آنفا فانه قال فيه ولو اخلت بالغسل فلا اشك في عدم قضاء غير الصلوة الاخيرة لجواز تاخيره الى الوقت وهل تقضي الاخيرة قيل نعم وفيه اشكال انتهى
فان مقتضى الاشكال انه يحتمل ان يجوز لها ان تصلي يوما وليلة ثم تغسل ثوبها للصلوات الماضية وهو كما ترى مخالف للقواعد الشرعية وما
يفهم اهل العرف من متن الرواية اذا عرض عليهم الرابع عشر ان المنساق من الرواية هو ان تكون المربية مباشرة للتربية الى تمام الليل
والنهار كما ان المتبادر منها ان تكون منفردة لا اشتراكها من الابتداء مربية لمولود وهذا قال في كشف الغطاء ولو حصل لها بدل في الاثناء انقطع
حكمها ولو اشتركت المربيتان بواحد في اليوم والليلة لم يكن عفو انتهى واما اشتراط ما زاد على ذلك في المربية كالايمان بالمعنى الاخص و
في المربى ككونه متولدا من المؤمن فهو مما لم يتعرض له في دليل شرعي ولكن قال في كشف الغطاء ويجري الحكم في المسلمين غير المؤمنين مربية
او مربى غير بين بحث انتهى ولم يظهر لي وجه البحث اما بالنسبة الى المربية فلانها على تقدير كونها من غير الفرقة الاثنى عشرية لا تقلد غير اهل الحق
ولو فرض رجوعها الينا لم يكن فرق بينها وبين من كان منا نظرا الى اطلاق الرواية واما بالنسبة الى المربى فلان مثل ذلك يتصور على وجهين احدهما
ان يكون ابوه من الاثنى عشرية وامه من غيرهم وحكمه قد علم من حكم سابقه وثانيهما ان يكون متولدا من مخالفين وح يكون تربية المؤمنة لها اما
بالاجارة او التبرع فان قلنا بجريان حكم الرواية على غير اولاده لم يبق اشكال في دخول هذا القسم فيها وان كان خارجا من هذه الجهة كان ذلك
ومما الحق بحكم المربية الخصي الذي يتواتر بوله فقال في الذكرى وعفى عن خصي يتواتر بوله بعد غسل ثوبه مرة في النهار وان ضعف الرواية
عن الكاظم ع بالحرج انتهى وقال في الذخيرة ذهب جماعة من الاصحاب منهم الشهيدان الى العفو عن نجاسة ثوب الخصي الذي تواتر بوله اذا
غسله مرة في النهار واحتجوا بالحرج والمشقة مع رواية عبد الرحيم القصير والرواية ضعيفة لجهالة عبد الرحيم وفي طريقها سعدان بن
مسلم وهو ضعيف والذاكرون للمسئلة بعد اعترافهم بذلك جعلوه منجبرا باعتبار الحرج والمشقة وقال المحقق بعد نقل الرواية و
الراوي المذكور ضعيف فلا عمل على روايته وربما صير اليها دفعا للحرج وفي الاستناد الى الحرج تامل ظاهر وايضا ليس في الرواية حديث
الغسل والمصنف في المنتهى لم يذكر الغسل بل اقتصر على توجيه العمل بمدلول الرواية واستوجه في الذكرى بعد تضعيف الرواية وجوب تكرار
الغسل والعمل بمضمون الرواية مع العسر دفعا للحرج وفيه تامل انتهى وفي الحدائق بعد نقل عبارة المصنف في المعتبر والشائع الكلام العلامة
في المنتهى والتذكرة والشهيد ره في الذكرى قال والصدوق ره في الفقيه قد ذكر هذه الرواية مرسلة وظاهره العمل بها اقول وتحقيق الكلام
في المقام انه بقي ان هذه الرواية لا تخلو من الاجمال فالاستناد اليها لا يخلو من الاشكال وذلك فانه يحتمل ان يكون ذلك البلل بولا فامره بالوضوء
يعني البول الذي يخرج متصلا والنضح مرة في نهاره لاجل هذا البلل وعلى هذا يكون من قبيل المربية للمولود ذات الثوب الواحد فيجب حمل
الصب على الغسل ويجب تقييده بانه ليس له الا ثوب واحد والظاهر بعده فانه على هذا التقدير يكون من قبيل صاحب السلس وحكمه شرعا كما تقدم
في محله انه يصنع ذكره في خريطة محشوة بالقطن ويصلي بعد التطهير من النجاسة ويحتمل ان يكون هذا البلل غير معلوم كونه بولا بل مظنونا
او موهوما فيكون النضح على ظاهره بمعناه الشرعي ومضمونه في الاخبار غير عزيز فان من جملة مواضع النضح ما شك في نجاسته ويحتمل ان امره
بالنضح وجعل الثوب رطبا فيمكن استناد البلل اليه فلا يتيقن كونه خارجا من الذكر فلا ينجس او يكون من قبيل الحيل الشرعية كما تقدم نظيره
ولا يخفى ان كلام الجماعة مبني على الاحتمال الاول وقد عرفت ما فيه فالاظهر هو طرح هذه الرواية لاشتباهها وعدم ظهور المعنى المراد منها والرجوع
الى الاصول المقررة والقواعد المعتبرة في النجاسات وادلتها انتهى اقول الرواية المشار اليها ما رواه الشيخ ره بسند صحيح الى سعدان بن مسلم
عن عبد الرحيم القصير قال كتبت الى ابي الحسن الاول ع اسئله عن خصي يبول فيلقى من ذلك شدة ويرى البلل بعد البلل فقال يتوضأ وينضح ثوبه
في النهار مرة واحدة وقوله فيلقى من ذلك شدة معناه انه يبقى من بوله قوة دفع وجامع الدفع فيصير كناية عن انه يحصل له العلم بكونه بولا وقوله
ويرى البلل بعد البلل معناه انه يخرج منه البلل بعد البلل ولكن لا يحصل له العلم بكونه بولا وهذا الاستعمال نظير قولهم رات المرئية الدم او يراه
كناية عن خروج الدم من فرجها ويؤكد هذا المعنى تجرد وجدان بلل على نوبة كما هو مقتضى المعنى الثالث الذي ذكره في الحدائق لا اختصاص
له بالخصي حتى يجعل مورد السؤال خصيصا الا ان عطف قوله فيلقى شدة الذي هو في مثل هذا الكلام قد سيق لبيان حال المعطوف
عليه بمنزلة وصفه وهذا يفيد مقابلة قوله ويرى البلل بعد البلل عليه على انتفاء مجرد الوصف الذي هو الخروج بقوة كما ان اشتغاله

مقتضى التعبير عنه بالبلل في مقابلة البول ومن المعلوم ان يكون حكمه النضح لا يدل على كونه خارجا من الذكر كما يستفاد من كلام صاحب الوافي ره
الاعراف به حيث انه ذكر استحبابا على المعنيين الاخيرين ويدل على كون المراد بالبلل هو الخارج من الذكر مع عدم العلم بكونه بولا انه قيد النضح
في الجواب بقوله في النهار مرة لانه يهيج ولا يلائم كون البلل مشكوك الطهارة والنجاسة مع عدم خروجه من الذكر لانه كان اللازم
الامر بتكرير النضح كلما جفت الرطوبة المنضوحة فحصل مما ذكرنا ان كون المراد بالرواية هو المعنى الثاني من المعاني التي احتملها صاحب
نوره متعين ومعناها انه يغسل البول الذي علم بكونه بولا لان المراد بقوله يتوضأ انما هو ذلك في هذا المقام وينضح ثوبه في النهار
مرة واحدة مما لم يعلم بكونه بولا ويتوهم منه انه لا يجوز له ايقاع النضح ليلا لكنه يعبر عن النضح في النهار لاختصاصه بما بين الحدين اللذين
هما طلوع الشمس وغروبها وليس حاله مثل حال اليوم في اطلاقه على مطلق الوقت الشامل لهما او اطلاقه على مجموع الليل على قول
اتفاقا والمراد بالنضح ما يقابل الغسل المقابلة بالوضوء وقد وقع التصريح ممن يقول بان الصب في الغسل واحد بانه اذا ذكر احدهما
في مقابل الاخر كان المراد بالصب ما يخالف الغسل ومن هنا يعلم عدم كون المعنى الاول من المعاني التي احتملها صاحب الذخيرة ره هو المراد و
يعلم مما ذكرنا كله انه يتعين رد الجماعة بان الرواية ظاهرة في خلاف ما افتوا به لما عرفت عن الذكرى من انه استدل بها فيها على العفو
عن خصي تواتر بوله اذا غسله في النهار مرة ومن المعلوم ان تواتر البول لا يصدق الا مع تحقق كون ما يخرج متواترا بولا وان مورد الرواية
تواتر ما شك في كونه بولا والظاهر ان الشهيد ره فسر قوله يبول في السرائر يعني تواتر بوله وجعل قوله فيلقى من ذلك شدة بمعنى انه يجلب عن
بوله مشقة وقوله ويرى البلل بعد البلل عطفا على قوله يبول مفصولا به تفسير المعطوف عليه كانه ره جعل قوله في النهار مرة واحدة
قيدا للفعلين المتقدمين عليه كليهما مع كون المراد بقوله يتوضأ انه يغسل مخرج البول وبقوله ينضح ثوبه انه يغسل ثوبه ولكن الانصاف
انه مخالف للظاهر ولا اقل من مساواته لما ذكرناه من التفسير المحاذي له فيكون مجملا من هذا الباب فلا يجوز الاستدلال به هذا ولكن هذا
الايراد لا يتوجه الى العلامة ره لانه لم يبين المراد بالرواية بل استوجه العمل بها ولعله فهمها ما فهمناه فلا يتجه عليه وقلة تعبير الرواية
بخلاف ما هو المراد منها كله مضافا الى ضعف السند كما عرفت فيما نقلناه من كلمات جملة من الاصحاب قوله واذا كان مع المصلي ثوبان
واحدهما نجس ولا يعلم بعينه صلى الصلوة الواحدة في كل واحد منفردا على الاظهر في المسئلة قولان احدهما ما اختاره المصنف ره وعليه اكثر
علمائنا كما في المنتهى واكثر الاصحاب كما في الذخيرة وهو المشهور كما في الذكرى وكشف اللثام وعليه الشهرة العظيمة كما في الرياض وثانيهما انه يتركهما
ويصلي عريانا وهذا القول محكي في ف عن قوم من اصحابنا بعد ما حكاه عن المزني وابي ثور ووصل اليه ابن ادريس ره في السرائر وحكي عن ابن
سعيد حجة القول الاول وجوه الاول قاعدة الاشتغال بالصلوة وهذا هو الذي تمسك به الشيخ في ف حيث قال دليلنا على الثوبين انه
اذا صلى في كل واحد منهما يقطع على انه صلى في ثوب طاهر فوجب عليه ذلك لان الذمة لا تبرء الا بيقين ولا يجوز ان يعدل الى الصلوة
عريانا مع قدرته على ستر العورة انتهى الثاني ما تمسك به في الجواهر من استصحاب بقاء التكليف بثوب طاهر الثالث ما تمسك به فيها
ايضا من اطلاق ادلة التكليف بثوب طاهر ثم قال بل ادلة الصلوة مجامعة للشرائط ولا يتم حصول الامتثال الا بما ذكرناه انتهى واشار بذلك
الى قاعدة الاشتغال بالصلوة الرابع ما روي عن صفوان بن يحيى في الحسن او الصحيح قال كتبت الى ابي الحسن ع اسأله عن رجل كان معه ثوبان فاصاب
احدهما بول ولم يدر ايهما هو وحضرت الصلوة وخاف فوتها وليس عنده ماء كيف يصنع قال يصلي فيهما جميعا ولو جعلناه من قبيل الاخبار في
مرتبة الضعيف فلا اشكال في انجباره بالشهرة التي عرفت حالها حجة القول الثاني وجهان احدهما ما احتج به لهذا القول بعض من اعتمد
به وهو ان الشيخ ره ارسل رواية في ذلك حيث قال روي انه يتركهما ويصلي عريانا ثم انه ره رده اولا بعدم كونه حجة وثانيا بانه لو سلم حجيته
لم يكن له معارضة الرواية المعتضدة بالشهرة وثالثا بان ابن ادريس ره لا يسوغ الا العمل بالاخبار القطعية فكيف يصح ان يكون
الى مثل ذلك وثانيهما ما استند اليه في السرائر من الاحتياط فانه قال فيها واذا حصل معه ثوبان واحدهما نجس والاخر طاهر ولم يتميز
له الطاهر ولا يتمكن من غسل احدهما قال بعض اصحابنا يصلي في كل واحد على الانفراد وجوبا وقال بعضهم ينزعهما ويصلي عريانا
وهذا الذي يقوى في نفسي وبه افتي لان المسئلة بين اصحابنا فيها خلاف ودليل الاجماع فيه منتف فاذا كان كذلك فالاحتياط يوجب ما قلناه
فان قال قائل بل الاحتياط يوجب الصلوة فيهما على الانفراد لانه اذا صلى فيهما جميعا تبين وتيقن بعد فراغه من الصلوتين معا انه قد صلى
في ثوب طاهر قلنا المؤثرات في وجوه الافعال يجب ان تكون مقارنة لها لا متأخرة عنها والواجب عليه عند افتتاح كل فريضة ان يقطع
على ثوبه بالطهارة وهذا يجوز عند افتتاح كل صلوة من الصلوتين انه نجس ولا يعلم انه طاهر عند افتتاح كل صلوة فلا يجوز ان يدخل

الصلوة الا بعد العلم بطهارة ثوبه وبدنه لانه لا يجوز ان يفتتح الصلوة وهو شاك في طهارة ثوبه ولا يجوز ان تكون صلوته موقوفة على امر يظهر فيما بعد وايضا كون الصلوة واجبة وجه تقع عليه الصلوة فكيف يؤثر في هذا الوجه ما يأتي بعد ومن شان المؤثر في وجوه الافعال ان يكون مقارنا لها لا يتاخر عنها على ما بيناه فان قيل اليس الداخل في الصلوة يعلم ان وجوب ما دخل فيه موقوف على تمامه قلنا معاذ الله ان نقول ذلك بل كل فعل يأتيه في الوقت فهو واجب ولا يقف على امر منتظر وانما يقف صحته على الاتصال والمراد بذلك انه اذا اتصل فلا قضاء عليه واذا لم يتصل فالقضاء واجب فاما الوجوب واستحقاق الثواب فلا يتغير بالوصل والقطع بين ذلك انه ربما وجب القطع وربما وجب الوصل فلو تغير بالقطع والوصل وجوبه لم يصح دخوله في الوجوب وليس لاحد ان يقول انه بعد الفراغ من الصلوتين يقطع على براءة ذمته وان العبادة مجزية قلنا لا يصح ذلك لان بعد الفراغ قد سقط عنه التكليف وينبغي ان يحصل له اليقين في حال ما وجب عليه حتى يصح منه الامتثال عليه فيتميز له من غيره وذلك يكون قبل فراغه من الصلوة هذا كلامه ومراده بالاحتياط ليس هو الاحتياط الذي يدعيه اهل القول الاول من تحصيل الصلوة في الساتر الطاهر والقطع باتيانها بعد الفراغ من الصلوتين وانما هو الاحتياط في الامتثال وحينئذ فكلامه يعطي ان مراعاة هذا الاحتياط حاكم على ذلك الاحتياط وبهذا اجاب عن السؤال الذي اورده بقوله فان قال قائل بل الاحتياط بوجوب الصلوة فيهما على الانفراد بالوجهين الذين عرفتهما وحاصل الاول انه يجب على المكلف ان يعرف في حين الاتيان بالفعل حصول كيفيته التي يجب ان يقع الفعل عليها ويجزم به والمكلف فيما نحن فيه اذا لم يعرف طهارة الثوب الذي هو لابسه حال الصلوة لم يعرف حصول شرط جواز الدخول في الصلوة التي يأتي بها في حال لبسه اياه نظرا الى ان الدخول فيها لابد من تحصيل شرط صحتها اولا وهذا بخلاف ما لو القى الثوب وصلى صلوة واحدة عريانا فانه يعرف ان الصلوة التي يأتي بها الواجبة عليه لان بدنه طاهر ولا ثوب عليه حتى يجب عليه تحصيل العلم بطهارته وحاصل الثاني هو انه يجب في العبادة نية الوجه في حال الاتيان بها ومع ترديده في ان المأتي به من الصلوتين في ثوب طاهر ايهما لا يمكن نية الوجه لشيء منهما وهذا بخلاف ما لو صلى واحدة عريانا فانه لا معادل لها من صلوة اخرى حتى يشك في ان الواجبة ايتهما فينوي الوجوب بالمأتي به فكانه ره قال انه اذا دار الامر بين ما يحصل معه قصد وجه الفعل ونيته وبين ما لا يحصل فيه شيء منهما وان كان يحصل القطع باتيان المأمور به على الكيفية المطلوبة بعد ايقاع امرين وهو متردد فيهما كان الاول هو الاولى في مقام الامتثال واجيب عن الاول اولا بالمنع من ذلك فانه عين المبحوث عنه حتى انه لو اراد بلزوم العلم العلم الشرعي منعناه لان الشرط عبارة عن الطهارة لا العلم بها حتى يجب تحصيله وقيل ان الخصم لا يدعي ان العلم بحصول الشرط شرط حتى يقابل كلامه بمثل الجواب المذكور وانما يدعي ان الطهارة من الشرط والعلم بحصولها طريق اليه فما لم يحصل العلم لم يحصل اليقين بالامتثال وانه لا يكفي العلم الاجمالي الذي يقتضيه حصول العلم بالاتيان بالمأتي به بعد الفراغ عن الفعلين اللذين كل منهما محتمل لكونه هو المأمور به بعينه مع علمه انه غير خارج عنهما فالوجه في الجواب هو انه لو ان العلم بحصول الشرط تفصيلا لازم عند التمكن من تحصيله لا البراءة لو امتنع عند امكانه فانه يلزم دوران الامر فيما نحن فيه بين مراعاة اصل الساتر وبين مراعاة وصفه لكن هو الطهارة هو معلوم ان الاول اولى والزم مضافا الى انه لو صلى عاريا لزمه الاتيان بالصلوة جالسا ولو عند عدم الناظر اليه وهو مستلزم لتفويت القيام والاتيان بالركوع والسجود على وجه الايماء فيدور الامر بين تفويته ولعله هو من قبيل الوصف وبين تفويت في الجماعة ولدى بعض ما قلناه اشار العلامة قده في لف حيث قال والجواب المنع من وجوب علمه بطهارة الثوب فان هذا التكليف سقط عنه انتهى فان التقييد بقوله ره وقوله سقط عنه يشير الى ما ذكرناه اولا وعن الثاني بما ذكره العلامة قده في لف بعد كلامه الذي حكيناه من ان المؤثر في وجوب الصلوتين هنا هو موجود مع الفعل لا متاخرا عنه فان الحكم بوجوب الصلوتين عليه لاجلهما للاشتباه والخروج بالصلوة وهو لم يتفطن لذلك وحسب ان احدى الصلوتين واجبة دون الاخرى ثم يعلم المكلف بعد فعلهما انه قد فعل الواجب في الجملة وليس كذلك انتهى وقد حكي في الجواهر ره مع زيادته الاشارة الى ان كون وجوب احديهما بالاصالة والاخرى من باب المقدمة لا يضر فانه قال بعد كلامه على الوجه الاول بل مع التامل في هذا يقدح لك ما في ثاني وجهيه ضرورة تمكنه من نية الوجوب في كل من الصلوتين و ان اختلفتا بالاصالة والمقدمية اللتين لا يجب التعرض لهما في النية لو قلنا باعتبار نية الوجه اما على المختار من عدم وجوبها فيسقط الجواب عن اصله انتهى واعلم ان صاحب الرياض ره اقتصر في نقل تعليل ابن ادريس ره على وجوب الجزم عند الافتتاح مقرونا بكونها هي الصلوة الواجبة وهو منتف في كل منهما ثم قال وفيه منع ذلك اولا ثم اسقاطه فيما نحن فيه ثانيا لمكان الضرورة مع ليس باولى من الستر و

القيام واستيفاء الافعال بل يحاول الكونها واجبات متعددة لا يعارضها الواجب الواحد المشتبه ثم النقض بمن في الصلوة عريانا لانه
لعدم الجزم عند الافتتاح بكونها الصلوة الواجبة لاحتمال كونها ماذكرناه وليس بدافع الا على النص القاطع بكونها ماذكره ولم
نقف عليه الى اخر ما قال وانت خبير بما في الجواب الاول والاخير اما الاول فلان منع وجوب الجزم مطلقا على وجه يشمل حال الضرورة
وعدمها مما لا وجه له وان اراد بذلك منع كليته وجوبه لاستناد الى انه في مقام انتفاء العلم التفصيلي وقيام العلم الاجمالي لا يجب الجزم
لم يكن لذكر قوله ثم اسقاطه فيما نحن فيه ثانيا وجه ولكن الانصاف ان هذا الايراد ساقط لانه اذا اتفق في مورد شئ من الشكوك
الابتدائية عدم امكان ترجيح احد الطرفين صح له ان يأتي بما شك في وجوبه واما الاخير فلان ماذكره ابن ادريس ره انما هو نفي
الجزم في كل من الصلوتين بعد البناء على الاتيان بهما وماذكره صاحب الرياض ره من انتفاء الجزم في صلوة واحدة عريانا انما يرجع
الى اصل اختيار المذهب فلا ان يجب بحصول الجزم بواسطة الدليل الظاهري الذي هو الاحتياط كيف لا ولو عورض بذلك كان
الخصم ان يقول ان القول بوجوب صلوتين ينتفي فيه الجزم من وجهين احدهما في اختيار اصل المذهب والثاني في الاتيان بالمامور
في مقام العمل به بخلاف القول بوجوب صلوة واحدة عاريا فان نفي الجزم من جهة المامور به وعدمه ومن جهة اختيار اصل المذهب
فيكون اولى مما انتفى فيه الجزم من جهتين هذا ويبقى الكلام في امور الاول ان من يأتي بالصلوتين في ثوبين لا يمكنه في شئ منهما
قصد القربة التي هي عبارة عن الاتيان بالمامور به لانه مامور به وبهذا البيان يرد الاشكال الى القول المشهور والجواب عنه في الجواهر بانه
مشترك الالزام اذ هو مع الصلوة عاريا لا يعلم انها الصلوة المامور بها لاحتمال كون تكليفه ماذكرناه ولا يدفع الا بنص قاطع ونحوه
وهما مفقودان باعتراف الخصم وبانه لا مانع من نية القربة بكل منهما بناء على المختار من وجوب مقدمة الواجب بل وعلى غيره في خصوص
المقام للحسنة السابقة ولا دلة الاحتياط السالمة عن معارضة اقتضائه عدم الصلوة فيهما مقدمة لامتثال النهي عن الصلوة في الثوب
النجس اذ قد عرفت غير مرة سقوط الحرمة التشريعية بالاحتياط دون الذاتية كالمشتبه بالمغصوب والميتة والحرير والذهب ونحوها لعدم تصور
منشاء الحرمة الذي هو التشريع مع فرض الاتيان من باب الاحتياط في كثير من المقامات كما انه يتعذر وقوع غالب افراده بناء على ظاهر كلام الخصم
من اعتبار الجزم بكون الواقع هو المكلف به اصلا مع ان المنقول عنه الموافقة في تكرير الصلوة الى اربع جهات وهي في المقام من واد
واحد انتهى ويتجه على الجواب الاول وهو كونه مشترك الالزام ما اورد على صاحب الرياض ره وعلى الثاني وهو بناء قصد القربة على
وجوب المقدمة الغيري والوجوب الغيري لا صلاحية فيه لجعل موضوعه عبادة يتقرب بها نعم يستثنى من ذلك على التحقيق ما لو تعلق بموضوع
خطاب شرعي فيصح ان ينوي بالوضوء القربة بان يقول اتوضأ للصلوة عند ارادة الصلوة امتثالا لامر المولى او الوضوء عند ارادة الصلوة لكن
الجواب الثاني مبني على قطع النظر عن الخطاب الشرعي والمبني على ذلك انما هو الجواب الثالث المتعلق بخصوص المقام واما ماذكره من التمسك
بادلة الاحتياط لتصحيح قصد القربة في المقام وتوضيح المقال فيه انه لا ريب ولا اشكال في انه لا يصح قصد القربة الواقعية بكل من
الصلوتين لعدم العلم بالامر بكل واحد بخصوصه بل قد علم ان احدهما مامور بها في الواقع ولهذا وقع من اواخر المحققين
في تصحيح قصد القربة في امثال المقام وجهان احدهما ما اشار صاحب الجواهر ره من التمسك بالامر الظاهري بكل منهما من باب
الاحتياط ولازم هذا الوجه هو الالتزام بان الاحتياط في العبادة بالتكرير وما في حكمه كالظهر والجمعة المردد بينهما يتم بالاتيان بنفس الافعال
مجردة عن قصد القربة الواقعية لعدم العلم بها لان الممكن من الاحتياط فيها انما هو هذا المقدار فيسقط قصد القربة الذي هو غير مقدور ثم ان
قصد القربة باستناد الى الامر الظاهري بالاحتياط انما يتم لو قلنا بكون الامر به امرا مولويا شرعيا واما على القول بان اوامر الاحتياط للارشاد
وان مجرد حكم العقل بالاحتياط لا يصحح قصد القربة نظرا الى القاعدة الملازمة بين حكم العقل وبين حكم الشرع انما يجري فيما كان المقام
من شأن الشارع اولا وبالذات بيانه كالاحكام الفرعية واما ما لم يكن كذلك كحكم العقل في طريق الاطاعة فلا يجري فيه تلك القاعدة
[illegible] طريق الاطاعة اولا وبالذات موكول الى العقل غاية ما هناك انه يجوز للشارع ان يتصرف فيه فقد يقع منه التصرف فيه وقد لا يقع فلا
[illegible] يتحقق من الشارع الامر به ولا يجري قاعدة الملازمة فتح يشكل الحال في بادي النظر ويمكن دفعه بان من يقول بكون اوامر الاحتياط للارشاد
يقول بانها مستعملة في الارشاد المطلق الذي ينطبق على ما كان في مورده لا يرضى الشارع بتركه وعلى ما كان في مورده يرضى بتركه فيكون
المراد بمطلق ارادة المصلحة ومعلوم انها قد تكون عبارة عن الارشاد الى التحرز عن العقاب وقد تكون عبارة عن وجود مصلحة غير ملزمة
كما في مورد الندب وعلى الاول يستلزم الارشاد الى التحرز عن العقاب على الترك ايجاب الفعل فينوي المكلف في مثل الفروض اطاعة

ذلك

ذلك الامر الظاهر منه وثانيهما انه يقصد للقربة بالمأمور به الواقعي الذي يحصل به الاتيان بهما الثالث انه ربما قيل بان الاحتياط هنا
يتحقق بالجمع بين الوظيفتين اعني الاتيان بصلوة عارية وتكريرها في الثوبين وان هذا هو الذي يحصل به اليقين ببراءة الذمة و
اورد عليه اولا بان الظن الاجتهادي الحاصل من الادلة السابقة يقتضي فساد القول بتعين الصلوة عاريا بل في الجواهر انه يمكن
دعوى القطع به نفسه كما صدرت عن بعضهم وفيه ان القطع على فرض تسليم حصوله وان كان رافعا لموضوع الاحتياط الا ان الظن
الاجتهادي ليس صالحا لرفع الاحتمال الذي هو مبنى الاحتياط وثانيا بانه لا يتصور الاحتياط بالصلوة عاريا بعد فرض الصلوة بالثوبين
ضرورة حصول القطع بوقوع صلوة مشروعة بثوب طاهر منهما بحيث تحقق الادلة المقتضية للاجزاء والامتثال المانعة من وقوعها
حينئذ عاريا بعد ذلك فدعوى ان تلك الصلوة بدلا عن الاولى في الطاهر وان قلنا بمشروعيتها للاحتياط بمنزلة العدم لعدم العلم بمشروعيتها واحتمال
كون التكليف عاريا كما ترى واضحة الفساد ولعل هذا هو مراد من قيل في السرائر بالاحتياط المذكور مع اعترافه بعدم دليل خاص الجائز الى قوله بما
عرفت فكان عليه الاخذ بما يتيقن به البراءة فلو ان الاحتياط بتكرار الصلوة كان يمكن عند لا يجتزى القول به لا بتعيين الصلوة عاريا وقد لا
يخفى سقوط هذا الايراد ايضا اما اولا فلان ما ذكره لا ينفي جواز الاحتياط بايقاع الصلوة عاريا قبل الاتيان بصلوتين في الثوبين و
اما ثانيا فلان باب الاحتمال لا ينسد حتى لو فرض الاتيان بها في الثوبين حتى مع الاستناد الى الرواية الضعيفة المنجبرة بالشهرة ولوقوع
الخلاف في المسئلة فالاتيان بصلوة عاريا بعد الاتيان بصلوتين في الثوبين نظرا الى الاحتياط المبني على الخروج عن شبهة الخلاف مما لا
اشكال فيه واما ما ذكره المورد من وضوح فساد دعوى ان تلك الصلوة في الثوب الطاهر بمنزلة العدم لعدم العلم بمشروعيتها فهو
ليس باولى من دعوى وضوح صحة تلك الدعوى لما عرفت من عدم انسداد باب الاحتمال المقتضي لحسن الاحتياط واما ما ذكره من تشنيعه
على بطلان الاحتياط بالثلث بعد مصير ابن ادريس ره اليه فهو واضح سقوطا لامكان عدم تفطنه لذلك ولم يقل احد بعصمة ابن
ادريس ره ولا غيره من اهل الفضل والفقاهة لكن لا يخفى عليك ان ما ذكرنا كله مبني على ان يكون المراد بالاحتياط بالثلث هو مطلق
الاحتياط كما يقتضيه اطلاق الكلام المنقول عن قائله وان اريد به الاحتياط الواجب كما هو احتمال غير بعيد بناء على الاعتماد في
تقييد الاطلاق بذكره في مقابلة الاحتياط الذي بني عليه ابن ادريس ره ضرورة كونه من قبيل الاحتياط الواجب عنده كما ان الاحتياط
الذي صار اليه الاكثر من قبيل الاحتياط عندهم ايضا كان ما ذكره المورد متجها الثالث انك قد عرفت تقييد المصنف بكون الصلوة
في كل منهما منفردا وبه فسر الصدوق قده قول ابي الحسن ع في الرواية المذكورة يصلي فيهما جميعا حيث انه قال على الانفراد وعن المنتهى انه
قال فيه لو جمعهما وصلى فيهما لم تصح صلوته سواء غسل احدهما او لم يغسل مع عدم الاجتهاد او معه اما مع عدم الغسل فلانه صلى
في ثوب متيقن النجاسة واما اذا غسل احدهما فلانه اذا جمع بين الثوبين فقد صار في حكم الثوب الواحد وقد تيقن حصول النجاسة فيه مع
زوال الجواز ان يكون المغسول هو الطاهر فكان حكمه حكم الثوب الواحد اذا اصاب بعضه نجاسة انتهى الرابع ان قول المصنف ومع ثوب
واحدهما نجس قد اريد به الحصر يعني انه ليس له غيرهما وقد صرح باشتراط تعدد الصلوة باننفاء ثوب متيقن الطهارة جماعة منهم
العلامة ره قال في التذكرة لو وجد المتيقن طهارته مع الثوبين المشتبهين صلى في المتيقن لان وجه الوجوب هو التمكن من الصلوة في ثوب
طاهر موجود في الثوب فيتعين انتهى ولكن ما ذكره وحده لا يكفي في بطلان الصلوة في الثوبين المتنجسين فلا بد من ضم مقدمة اخرى
وهو عدم كفاية الامتثال الاجمالي مع امكان الامتثال التفصيلي ولهذا قال في جامع المقاصد عند قول العلامة ره وفقد غيرهما ما نصه
انما اشترط ذلك لان الجزم في النية شرط الصحة ومع الصلوة في الثوبين لا جزم اذ لا يعلم اي الصلوتين فرضه لعدم علمه بالثوب الطاهر اما
مع فقد غيرهما فلا مانع لان الجزم انما يجب بحسب الممكن انتهى ومنهم الشهيد الثاني ره فيما حكي عن روض الجنان وفي المسالك والفاضل الاصبهاني
ره في كشف اللثام لكن فيه بعد ان حكى عن المنتهى انه قال فيه لو كان معه ثوب متيقن الطهارة تعين الصلوة فيه ولم يجز ان يصلي في الثوبين
لا متعددة ولا منفردة ذكر ما نصه وهو حسن الا ان وجهه لا يبلغ حد الوجوب وحكي في نق كلام صاحبه وعقبه بقوله وهو جيد انتهى
ولا يخفى ان عدم كفاية الامتثال الاجمالي عند امكان الامتثال التفصيلي مما يحكم به العقل فلا وجه للعدول عنه الخامس انه حكي عن المنتهى
انه قال فيه ولو كان احدهما طاهرا والاخر نجاسة معفوا عنها تخير في الصلوة في ايهما كان والاولى له الصلوة في الطاهر وكذا لو كانت
احدى النجاستين المعفو عنهما في الثوب اقل من الاخرى كان الاولى له الاقل انتهى وهو خال عن الريب عن الاولوية المذكورة حسبا لكن قال صاحب
الحدائق ره بعد حكاية عبارة المنتهى اما حكمه بالاولوية في الصلوة الاولى فجيد ويدل عليه بعض الاخبار والترتيب المذكور في ذيلها وقد تقدم في

بعض فروع المسئلة الرابعة من البحث الثاني فيما يجب له الستر من النجاسات من المقصد الثاني في الاحكام واما في الصورة الثانية فيحتمل توقف
لانه مع بقاء النجاسة وصحة الصلوة معها لا يظهر للاولوية نقصانها وجبرها كما لا يخفى انتهى وما اشار اليه من بعض الاخبار هو ما رواه
الشيخ ره في الصحيح عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الصادق ع قال اذا صليت فصل في نعليك اذا كانت طاهرة فانه يقال من السنة وعن
عبد الله بن المغيرة في الحسن مثله وما ذكره في ذيله عبارة عن قوله ره اذا ثبت ذلك في النعل ثبت لغيره بطريق اولى انتهى ويتجه عليه انه
لا وجه لمنع الاولوية في الصورة الثانية بعد الاعتراف بها في الصورة الاولى لان الاولوية فيها انما يلتزم بها من جهة وجود نوع حزازة
في الصلوة مع النجاسة وانكار التحريم وبطلان الصلوة معفوا عنها اذا كان ايقاع الصلوة في الثوب المتنجس بنجاسة معفو
عنها مرجوحا بالنسبة الى ايقاعها في الثوب العاري عن مثل تلك النجاسة عند دوران الامر بينهما استلزم ذلك كون ايقاع الصلوة
في المتنجس بالنجاسة الكثيرة المعفو عنها مرجوحا بالنسبة الى ايقاعها في الثوب المتنجس بالنجاسة القليلة المعفو عنها ضرورة كون
الثاني اخف حزازة من الاول وهو مقتض للاولوية السادس انه لا اشكال في تكرير صلوة واحدة في ثوبين اشتبه الطاهر منهما بالمتنجس
لكن اذا كان عليه صلوتان فلا يخلو اما ان تكونا مما يجب الترتيب بينهما كالظهر والعصر والمغرب والعشاء اما على الاول فيأتي بهما كيفما
شاء وقضية الحكم الفرض من عدم اعتبار الترتيب بينهما وقد صرح بذلك فيما يأتي ذكره من عبارة البيان واما على الثاني فيعتبر هناك
ايقاع تكريرها على وجه يأتي في مراعاة الترتيب المعتبر بين الصلوتين بحسب الاصل ولهذا قال فيما حكي عن المنتهى لو صلى الظهر في احدهما
ثم كررها في الاخر صحت له الظهر ولو صلى الظهر في ثوب ثم العصر في الاخر ثم الظهر فيه ثم العصر في الاول صحت الظهر لا غير ووجب عليه
اعادة العصر في الثاني انتهى وعن البيان ما لفظه ولو صلى الاولى في ثوب ثم الثانية في الاخر ثم الاولى فيه ثم الثانية في الاول صحت الاولى
لا غير لامكان طهارة الثاني ولو كان الصلوتان لا ترتيب فيهما صحتا معا انتهى وفي جامع المقاصد صورته ولا يخفى انه يجب
رعاية الترتيب في الثياب والصلوات المتعددة فلو صلى الظهر في احد المشتبهين ثم صلى العصر في الاخر ثم الظهر فيه ثم نزع وصلى العصر
فيما صلى به الظهر اولا لم يجز لامكان كون الطاهر هو الثاني فيختل الترتيب انتهى والظاهر ان مراده ره هو عدم حصول البراءة من الصلوتين
جميعا لا بنائه في ذلك صحة الظهر وحدها فيوافق ما صرح به العلامة ره والشهيد ره واوضح منه عبارته حيث قال فيها لو صلى الظهر
في احدهما ثم العصر في الاخر ثم صلى فيه الظهر ثم العصر في الاول صح له الظهر لا غير ووجب عليه اعادة العصر في الثاني لجواز ان يكون
الطاهر ما اوقع فيه العصر اولا انتهى ثم ان الترتيب بينهما يتصور على وجهين تعرض لذكرهما الشهيد ره فيما حكي عن البيان حيث قال اذا
صلى في المشتبهين فليصل الفريضة الواحدة في كل واحد ثم يصلي الاخرى كذلك فلو صلاهما في ثوب واحد ثم في الاخر فالاقرب الاجزاء وقال
في ك لو كان عليه صلوات متعددة مرتبة وجب مراعاة الترتيب فيها فلو كان عليه ظهر وعصر مثلا صلى الظهر في احد الثوبين ثم نزعه
وصلى في الاخر ثم صلى العصر ولو في الثاني ثم يصليها في الاول ولو صلى في كل ثوب الظهر والعصر لم استبعد جوازه وبه قطع العلامة
ره في النهاية لترتب الثانية على الاولى على كل تقدير انتهى وذكر مثل ذلك في الذخيرة لكن قال في الحدائق ولو صلى الظهر والعصر في
احدهما ثم نزع وصلى الفرضين ايضا في الاخر فقد صرح بعض الاصحاب بالصحة لتحقق الترتيب واستشكل بعض للنهي عن الشروع في الثانية
قبل تحقق البراءة من الاولى وهو جيد انتهى وقد علم من هذه الكلمات ان تحصيل الترتيب اما باتمام جميع محتملات الظهر ثم الشروع ثم في
محتملات العصر مثلا ومسلم الاجزاء بينهم وان تحصيله بايقاع محتمل العصر عقيب محتمل الظهر المساوي بان يصلي الظهر والعصر
في ثوب ثم يصليهما في الاخر وهكذا محل خلاف بينهم وحاصل الكلام يؤل الى انه هل يتعين الوجه الاول او يجوز الثاني ايضا وقد
جرى هذا الخلاف بعينه في مسئلة اشتباه القبلة في اربع جهات في صورة ترتب الفرضين فقيل بانه يجب ان يكون ايقاع الفريضة
الثانية الى اربع جهات بعد اتمام ايقاع الاولى الى الجهات الاربع وهو المحكي عن صريح ابن فهد ره وثاني الشهيدين ره والصيمري ره
بل قيل انه ظاهر بعض الاجماعات وقواه في الجواهر وقيل بانه يجوز ان يصليهما معا الى اول جهة وكذلك الثانية والثالثة والرابعة
وحكي هذا القول عن نهاية الاحكام والعلامة الطباطبائي ره وحكاه في الجواهر عن شيخه ورد بما قيل انه ظاهر اطلاق جماعة بل اطلاق
معقد بعض الاجماعات حجة القول الاول ما عرفت الاشارة اليه في كلام صاحب ق ره من النهي عن الشروع في الثانية حتى يتحقق
البراءة من الاولى وهذا هو مقتضى ترتب الثانية على الاولى ولهذا استدل في الجواهر بترتب العصر على الظهر مثلا ثم قال ومع الشك
في المرتب عليه لا يتصور الجزم الذي هو من مقومات النية بان ما يفعله عصر ثم قال وعدم الجزم به من حيث عدم الجزم بانحصار تلك الجهة

مثله لا يقتضي جوازه من غير هذه الجهة بعد حرمة القياس وكونه مع الفارق بالمقدمة التي يقتضي الجزم والتقرب بامتثال امرها عن الجزم بانه
عصر وعدمها ضرورة تمكنه من اتيان العصر بعد ظهر صحيحة ثم قال وما يقال ان المرتب العصر اليقينية على الظهر اليقينية
والمحتملة على المحتملة وما نحن فيه من الثاني وبعد الفراغ من تسليم الاحتمالات يحصل اليقين بحصول الترتيب الواقعي لا محصل
له عند التأمل بل لعله مغالطة اذ ليس الثابت من الترتيب سوى العصر الواقعي على الظهر الواقعي والفرض امكانه بتأخير محتملات العصر
عن محتملات الظهر واقول هذا المقدار الذي اعترف به من اختصاص ثبوت الترتيب بين الظهر والعصر في الترتيب بين الظهر والعصر
الواقعيين يكفي الخصم لانه يقول اذا كان الامر على هذا المنوال فانا اقول ان العصر الواقعي مترتبة على الظهر الواقعية فيما لو صلاهما
الى جهة ثم الى جهة اخرى او صليهما في ثوب ثم في آخر واليه اشار بعض خصمائه فيما تقدم من كلماتهم بقوله الترتيب الثانية على الاولى
على كل تقدير ولا حاجة الى اثبات ترتيب المحتمل على المحتمل وغاية ما هناك مع ان ذلك المحتمل لو فرض مطابقته للواقع كان محصلا
للترتيب في مدعى صاحب الجواهر ومن وافقه امر زائد على ذلك وهو انه في حال المباشرة يلزم العلم بان المأتي به عصر مترتبة على الظهر و
اختصاص ثبوت الترتيب في الترتيب بين الواقعيتين لا ينتج هذا المطلوب نعم يبقى هيهنا شيء وهو انه ربما اعتبر الجزم في اصل الاستدلال على مطلوبه
وذكر ان الجزم واجب من جهتين احديهما كون الصلوة واجدة للشرط والاخرى كونها عصرا مثلا وقد تعذر العلم تفصيلا بالجهة
الاولى نظرا الى ان المفروض عدم امكانه فسقط من تلك الجهة فيبقى لزوم العلم تفصيلا من الجهة الاخرى فلا بد من مراعاة تحصيله ومعرفة
ان المأتي به عصر لا ظهر ولا يكفي الاحتمال لكنا نقول ان هذا هو الذي وقع الخلاف فيه فطالب مدعيه بالدليل والذي نلتزم به
فيما وقع فيه الاشتمال على الاجمال من جهتين فلم يكن بد من الامتثال الاجمالي من جهة انما هو عدم جواز الاكتفاء بالعلم الاجمالي من جهة
الاخرى اذا استلزم ذلك ترددا في الواجب زائدا على التردد الحاصل فيه بخلاف ما لو لم يستلزم وقد اجاد بعض المحققين حيث جعل القولين
متفرعين على وجوب مراعاة العلم التفصيلي بقدر الامكان مبنيين على وجهين احدهما انه يجب مراعاة العلم التفصيلي من جهة نفس
الواجب فلا يجب الا اذا اوجب اهماله ترددا في اصل الواجب كتكرار الصلوة في الثوبين المشتبهين الى اربع جهات مع امكان تحصيل تعيين الجهة
فانه يوجب ترددا في الواجب زائدا على التردد الحاصل من جهة اشتباه القبلة فكما يجب رفع التردد مع الامكان يجب تقليله اذا امكن اما اذا
لم يوجب اهماله ترددا زائدا في الواجب فلا يجب كما فيما نحن فيه فان الاتيان بالعصر المقصورة او في ثوب او الى جهة بعد الظهر المقصورة او
المأتي بها في ذلك الثوب بعينه او الى تلك الجهة بعينها لا يوجب ترددا زائدا على التردد الحاصل من جهة القصر والاتمام او طهارة الثوب ونجاسته
او كون الجهة قبلة وعدمه لان العصر المقصورة او المأتي بها في الثوب المخصوص او الى الجهة الخاصة ان كانت مطابقة للواقع كانت
واجدة لشرطها وهو الترتب على الظهر وان كانت مخالفة للواقع لم ينفع وقوعها مترتبة على الظهر الواقعية لان الترتب انما هو بين
الواجبين الواقعيين ثم قال ومن ذلك يظهر عدم جواز التمسك باصالة بقاء الاشتغال بالظهر وعدم فعل الواجب الواقعي و
ذلك لان المترتب على بقاء الاشتغال وعدم فعل الواجب عدم جواز الاتيان بالعصر الواقعية وهو مسلم ولهذا لا يجوز الاتيان ح
بجميع محتملات العصر وهذا المحتمل غير معلوم انه العصر الواقعية والمصحح للاتيان به هو المصحح لاتيان محتمل الظهر المشترك معه في الشك
وجريان الاصلين فيه وثانيهما ان الواجب مراعاة العلم التفصيلي من جهة نفس الخصوصية المشكوكة في العبادة وان لم يوجب اهماله ترددا
في الواجب فيجب على المكلف العلم التفصيلي عند الاتيان بكون ما يأتي به هو نفس الواجب الواقعي فاذا تعذر ذلك من بعض الجهات
لم يعذر في اهماله من الجهة الممكنة فالواجب على العاجز عن تعيين كون الصلوة قصرا او تماما او نحو ذلك هو العلم التفصيلي بكون المأتي به
مترتبا على الظهر ولا يكفي العلم بترتبه على تقدير صحته هذا كلامه بتغيير يسير والوجه الثاني هو الذي اشار اليه في الجواهر واعتمد عليه فيجري منع
من لزوم مراعاة العلم التفصيلي بهذه المرتبة ومطالبة المدعي باقامة الدليل عليه ثم انه ربما يتوهم الايراد على القول بوجوب اتيان جميع محتملات
الفريضة الاولى وتعقيبه باتيان محتملات الفريضة الثانية بوجهين الاول انه يلزم عليه تعين الاربع للعصر لو فرض عدم ادراك الزائد عليها من
آخر الوقت حتى انه التزم به في الروض على ما قيل لكن عن الوجيز الحاوي وكشف الالتباس انه يصلي الظهر الى ثلث ويخص العصر بالباقي وكذا
المغرب في العشاء واجاب عنه في الجواهر بوجهين احدهما انه يمكن دعوى خروج ذلك مما نحن فيه بادلة الاختصاص فيجب ما في الروض تنزيلا للاربع
صلوات منزلة الركعات الاربع ولان فعل المجموع مقدار ادائها الذي اختصت به في رواية داود بن فرقد وثانيهما انه لو قلنا بمنع الاختصاص المذكور
المقتضي ترجيح امتثال خطاب الاصل على خطاب المقدمة وان كان تزيد ادلة الاختصاص على ارادة ذلك بالنسبة الى الفعل في مقدمات الصحة لا مقدمات

اليقين فيتجه ح ما في الموجز من صلاة الظهر الى ثلث والخصاصة بالمقلدة لسبقه ولهذا اوساقية احتمل الوجهين في كشف اللثام ثم قال وكذا
ان بقي مقدار سبع او اقل فهل يصلي الظهر اربعا او ثلثا مثلا او لا باس فتامل جيدا ومعا وان مراده بالعصر المقدمة المحتمل
الرابع من محتملات الظهر وكانه اراد به ترجيح امتثال خطاب الاصل امتثاله على سبيل الاحتمال الذي يكون المكلف به كريما قطعا بعد
الامتثال لكن يتجه عليه ح ان المحتمل الرابع من محتملات الظهر محصل لليقين بحصول الظهر والاتيان بصلوة العصر الى جهة محتمل
محتمل لحصول العصر في ضمنه والامتثال اليقيني الواجب مقدم على الامتثال الاحتمالي لغيره لكون الاول اقوى واهم نعم هنا امر اخر وهو ان
العصر ذات الوقت الذي تختص به فيتعين الوقت لها فيقدم امتثالها الاحتمالي على الاتيان بما يجزم بايقاعه فيه وهو المحتمل الرابع
للظهر الذي صار الوقت متسعا له فكان حق العبارة ان يقول لمعلومية ترجيح امتثال خطاب ذات الوقت على خطاب غيرها بل ذلك في الحقيقة
ليس ترجيحا لانقطاع خطاب الظهر قطعا عند تضيق الوقت بحيث لم يبق منه الا مقدار اربع ركعات وحيث لم يتضيق الوقت بهذه
المثابة جاز الاتيان بثلث من محتملات الظهر ثم تعقيبها بمحتمل العصر تقديما للامتثال الاحتمالي للواجبين على الامتثال القطعي
لاحدهما المستلزم للمخالفة القطعية للاخر لكن يتجه على هذا انه هناك واجبين ليس لاحدهما مزية على الاخر فلا وجه لاختصاص الظهر بثلث
من المحتملات والعصر بواحدة ومجرد سبق الظهر لا يوجب اختصاصها بثلث مقدمات لانه وجه اعتباري فلا بد من الالتزام بانه يأتي
من الظهر بمحتملين ومن العصر بمحتملين والظاهر ان هذا مبني على ما ذكره في الجواهر في ذيل كلامه بقوله لكن مع ذلك كله قد يقال ان الظهر و
العصر مرتبان فعلا لا امرا والا لكان وجوب العصر مشروطا باداء الظهر لا وجوبا مطلقا فيتجه مراعاتهما معا بالنسبة الى الجهة اذ هما
ح بعد التامل كالفعل الواحد المترتب بعضه على بعض فان قوله ع اذا زالت الشمس دخل الظهر والعصر الا ان هذه قبل هذه ظاهر في
ارادتهما معا بامر واحد الا ان هذه قبل هذه فلو فرض بقي ما لو بقي من الوقت مقدار اربع صلوات يصليهما الى جهتين ولا يخص العصر
بالاربع كما هو وجه في المسئلة ولا الظهر في الثلث كما هو وجه اخر فيها نعم لو كان الباقي ثلثا مثلا بان بقي من الوقت عند الشروع في اول المحتملات
مقدار خمس صلوات امكن القول بصلوتهما معا الى جهة واختصاص العصر بالثلث لانه مع فرض عدم اصابة الجهة في فعلها الظهر يختص
العصر بالاربع المزبور ولا جهة صحة للظهر فيها ولهذا اختصت العصر بذلك ثم قال وفيه انه لا داعي لهذه التكلفات ضرورة كونهما فعلين
مستقلين فيعتبر في كل منهما اينه مستقلة واشتراط صحة الثاني منهما في بعض الاحوال باداء الاول لا وجوبه لا ينافي ذلك قطعا الثاني ان
مقتضاه لو لزمه الاحتياط بالقصر والاتمام وجوب صلوة الظهر اولا مقصورة وتامة ثم يصلي العصر كذلك واجاب عنه في الجواهر بانه لا باس
بالالتزام به مع انه قد قيل انه يمكن الفرق بين المسئلتين بانه هنا يجوز ان يصليهما تامتين فليس له ان يصلي العصر مقصورة قبل ان يصلي
الظهر مقصورة وان كان قد صلى الظهر تامة وان كان هو كان فرضه في الجميع ح هو الوجه ونحوه لو لزمه الاحتياط بالجمع بين الجمعة والظهر
في يوم الجمعة فانه لا يصلي العصر قبل ان يصلي الظهر والجمعة وكذا غيره من موارد الاحتياط انتهى السابع انه لو فقد احد المشتبهين قال الشهيد
ره صلى في الاخر وعاريا ثم قال ره وعلى القول بجواز الصلوة في متيقن النجاسة يكفي الصلوة في الباقي انتهى وقال في ك لو فقد احد المشتبهين
قيل صلى في الاخر وعاريا والاجود الاكتفاء بالصلوة في الباقي لجواز الصلوة في متيقن النجاسة ففي غيره اولى انتهى وقال في الحدائق
مشيرا الى مبنى القولين قيل لو فقد احد المشتبهين صلى في الاخر وعاريا وقيل بالاكتفاء بالصلوة في الباقي لجواز الصلوة في متيقن
النجاسة ثم قال وهو جيد بناء على القول الذي ذكرناه كما هو الاظهر واما على قول من يوجب الصلوة عاريا فالمتجه هو القول الاول انتهى
ولا يخفى ان القول الاول في كلامه هو ايقاع صلوتين احديهما في الثوب الباقي والاخرى عاريا ووجه ترتب هذا القول على
القول بوجوب الصلوة عاريا اذا كان له ثوب واحد متيقن النجاسة هو ان نجاسة الثوب الواحد الباقي لو كانت متيقنة كان
اللازم هو الصلوة عاريا وحيث ان الثوب المذكور هيهنا محتمل الطهارة والنجاسة كان اللازم هو الجمع بين ايقاع الصلوة فيه و
بين ايقاعها عاريا من باب المقدمة العلمية بالنسبة الى الصلوة المعلوم عدم سقوطها المشكوك في حصولها عاريا او حصولها في الثوب
المحتمل للنجاسة يعني كونه احد الثوبين المشتبهين اللذين فقد احدهما وبقي الاخر وتردد العلامة في التذكرة حيث قال لو تلف احد
الثوبين لم يجتهد عندنا وهو ظاهر على مذهبنا وللشافعي وجهان هذا احدهما اذ المقصود من الاجتهاد معرفة الطاهر من النجس
بالتمييز بينهما وقد تعذر بشرته لتمكنه من التوصل الى معرفة صفة الباقي من طهارته او نجاسته بامارات تدل عليه ثم قال اذا اثبت المنع
من الاجتهاد فماذا يصنع يحتمل وجهان الصلوة فيه واعادتها عريانا لانه ان كان طاهرا حصل الصلوة فيه او الصلوة في ثوب طاهر

وهو المأمور به فيخرج عن العهدة وان كان يحتمل الحرمة الصلوة عاريا لمكان أصالة البراءة السالم عن معارضة اليقين بالصلوة في ثوب
طاهر مع التعذر بخلاف الثوبين انتهى واشار بقوله على مذهبنا الى ما ذكره سابقا في الفرع الرابع من التعليل المذكور في ذيل
قوله ولو جمع بين المغسول والطاهر بالتحري والاجتهاد ثم صلى فيهما لم يصح عندنا لان المشتبه بالنجس كالمتيقن نجاسته في المنع انتهى
والسر في ذلك انه مع تأخر تلف احد المشتبهين عن العلم الاجمالي بنجاسة احدهما يتنجز التكليف بالاجتناب عن كل منهما ولهذا لا يجوز
مباشرة احدهما وترك الاخر عند وجودهما فمع فقد احدهما بعد العلم الاجمالي يبقى الاخر تحت التكليف المنجز بالاجتناب بخلاف ما
لو فقد احدهما ثم حصل العلم بنجاسة شيء من المفقود والموجود فان قاعدة توجه التكاليف على قانون الابتداء توجب عدم تنجز
التكليف بالاجتناب عن الموجود واما ما ذكره من التعليل بقوله لان المقصود من الاجتهاد الخ فالظاهر انه صدر من الشافعي في توجيه اختياره احد
الوجهين الذي عرفته ولا يخفى سقوط الرجوع الى امر لفظي وهو ان معرفة حال الثوب لو لحقه لا ينتهي الى اجتهاد او تحر بل اول المعنى الذي
هو معرفة صفة الباقي ليس الا معرفة صفة احد الموجودين مضافا الى ان توجه المنع الى ان طلب معرفة صفة الباقي لا ينتهي الى اجتهاد جلي
واضح ثم ان ما ذكره هو من تعليل الوجه الثاني وهو تعين الصلوة عاريا باصالة البراءة السالم عن معارضة اليقين بالصلوة في ثوب
طاهر لا يخلو عن خلل لان اليقين بالصلوة في ثوب طاهر وان كان فيما لا يحال الا مرية من جهة عدم امكانه الا ان اليقين بتحصيل البراءة من
الامر بالصلوة الذي لا يسقط على شيء من الاحوال مع دوران الامر فيما يحصل المأمور به في الفرض المذكور بين الصلوة عاريا والصلوة
عاريا والصلوة في الثوب المحتمل النجاسة فما لا اشكال في توجه الامر به على القول بتعين الصلوة عاريا اذا لم يجد الا الثوب الواحد المتيقن
نجاسته واما على القول بتعين الصلوة في متيقن النجاسة فالقول بتعينها في المفروض اولى واقوى فتدبر قوله وفي الثياب الكثيرة كذلك مقتضى
سياق العبارة من حيث عطف هذه الجملة على قوله وان كان مع المصلي ثوبان واحدهما نجس ولا يعلمه بعينه صلى الصلوة الواحدة في كل
واحد منهما منفردا هو ان يكون معناها انه اذا كان معه ثياب كثيرة واحدها نجس ولا يعلمه بعينه صلى الصلوة الواحدة في كل منهما منفردا و
على هذا الفرض فالحكم الذي ذكره المصنف غير صحيح لان دليل الاكتفاء بتكرير الصلوة في ثوبين لحصول العلم بوقوع واحدة منهما في ثوب طاهر
اللهم الا ان يدعى ان قوله كذلك كناية عن ايقاع صلوتين في ثوبين اشارة الى قوله في كل واحد منهما لكن هذا لا يخلو عن حزازة في سبك
العبارة من جهة اشتمال العبارة السابقة على قوله جميعا وعدم مناسبته ههنا من جهة وجود غيرهما وعلى هذا التفسير لا تشمل العبارة
صورة تعدد النجس كما لو كان له خمسة ثياب وهو يعلم ان ثلثة منها متنجسة ولا يعلمها بعينها فانه لا يجب عليه ان يصلي الصلوة الواحدة
في خمسة ثياب بل الواجب عليه ان يكرر الصلوة فيما يوازي عدد النجس من تلك الثياب بزيادة واحدة فيحصل له البراءة اليقينية في المثال
المفروض باربع صلوات في اربعة ثياب ولا يلزم ايقاعها في الخامس وعبارة العلامة في القواعد في هذه المسألة اوفى بالمطلوب من عبارة
المصنف لانه قال ولو كان له ثوبان واشتبه الطاهر بالنجس وفقد غيرهما صلى في كل واحد منهما الصلوة الواحدة ولو تعدد النجس زاد
في الصلوة على عدده بواحد انتهى وهذا الحكم اعني الزيادة في الصلوة على عدده بواحد وان كان كليا منطبقا على صورتي اشتباه الثوب
المتحد بمثله واشتباهه في ثياب كثيرة فكان له ان يكتفي به في الحكم على الصورتين الا ان ما ذكره اوضح بحسب غالب افهام الناظرين ولما اشرنا
اليه من انطباقه على الصورتين قال في الذكرى ولو اشتبه النجس بغيره صلى فيما زاد على عدد النجس في المشهور لحسن صفوان عن ابي الحسن في
الثوبين وعليه يحمل الزائد انتهى ثم نبه فيها الاول انه هل يعتبر الظن بطهارة احد الثوبين او الثياب حتى يكون مسقطا للتكرير لم ارها ذكر في
كتبه [?] ولو حصلت امارة يظن بها طهارة بعض امكن الاقتصار عليه ثم قال والوجه الجميع انتهى وظاهره جميع الثوبين او الثياب التي علم انه
اعم كما عرفت وهو غير مستقيم على مذهبه لانه اختار في صورة اشتباه النجس بغيره ايقاع الصلوة فيما زاد على عدد النجس بواحد فكانه اراد
جميع ما شانه ان يحصل اليقين وهما الاثنان في اشتباه ثوب بآخر وما زاد على عدد النجس في اشتباه الثياب المتعددة بغيرها ثم ان ظاهر العبارة
تعلق هذه العبارة باصل المسألة وهو عنوان اشتباه الثوبين او الثياب لا تعلقها بما قبلها الا ان ما قبلها هو قوله ولو ضاق الوقت صلى
المحتمل ولو كثرت الثياب في شيء من ذلك فالتحري وعبر للحرج انتهى ومعلوم ان التحري عبارة عن طلب الحري الذي هو ان يصلي فيه وهو انما يكون بالظن فمع
ذكره ذلك فيما قبله يكون تعلق العبارة المذكورة به مستلزما للتناقض بقوله في ذيلها والوجه الجميع وعلى هذا البيان يكون الوجه المرجح عنده
هو انكار اعتبار الظن في ترك الاتيان بالمحتملات ويحتمل ان يكون قوله ولو كثرت الثياب متفرعا على قوله ولو ضاق الوقت صلى
المحتمل ويكون قوله فتحرى [?] ذلك اشارة الى الاتيان بالمحتمل من الصلوات بان يكون معناه انه لو كثرت وشق الاتيان بالمحتمل فالتحري وجه ويكون

كتاب الطهارة

قوله ولو حصلت امارة آه متفرعا على كون التكرير المحتمل ساقطا في صورة ضيق الوقت ويكون معناه انه لو اتفق مجرد حصول امارة يظن بها
طهارة بعض من دون اجتهاد حتى انه احتمل انه لو اجتهد يتبدل ذلك الظن بغيره فيمكن الاقتصار على ذلك البعض لكن الوجه هو
الاتيان بجميع المحتملات وان شق لان مجرد الامارة الحاصلة من دون اجتهاد لا عبرة به وعلى هذا يكون انكار الامارة بدون الاجتهاد
في صورة وجود المشقة في الصلوة في جميع الثياب المشتبهة لكن هذا الاحتمال بعيد من وجهين احدهما ان ظاهر سياق الكلام هو ان
كل واحد من الجمل المذكورة مسئلة مستقلة كما هو دابه ودأب غيره في ذكر الجمل مصدرة بالواو دون الفاء وثانيهما ان الالتزام بوجوب
الاتيان بجميع ما امكن مع وجود المشقة في اتيانه مما لا يناسب ملاقاة مذاق غيره في هذه المسئلة وغيرها فالظاهر ان مقصوده هو انكار
اعتبار الظن في تعيين احد الثياب من دون نظر الى ضيق الوقت ولا الى وجود المشقة في ايقاع الصلوة في الثياب الكثيرة ثم ان ظاهر
عبارة العلامة ره في التذكرة لا يخلو من غموض لانه في مبحث لباس المصلي في الفرع الخامس من الفروع العشرة التي ذكرها في ذيل مسئلة
تنجس احد الثوبين واشتباههما قال ما نصه ولو غلب على ظنه طهارة احد الثوبين صلى في كل منهما منفردا على ما اخترناه وعزيناه على قول
بعض علمائنا انتهى فان مفهومه انتفاء الحكم المذكور عند غلبة ظنه على طهارة احد الثوبين وقال في الفرع السادس ما صورته لو اشتبه
الثوبان ولا ظن ومعه من الماء ما يغسل به احدهما لزم عندنا تحصيل اليقين بالطهارة انتهى ومفهومه انه لو اشتبه الثوبان وهو ظان
طهارة احدهما لم يلزم تحصيل اليقين بالطهارة ولكن لا يخفى عليك ان مقتضى التحقيق خلافه لما استظهرناه من كلام العلامة الماحر ثناه
في محله من ان اللازم اولا هو الامتثال القطعي التفصيلي ثم الامتثال العلمي الاجمالي ثم الامتثال الظني التفصيلي وانه لا يجوز العدول من
مرتبة سابقة من المراتب المذكورة الى لاحقتها الا بالدليل الشرعي او التعذر العقلي فالوجه في مفروض المقام هو وجوب ايقاع الصلوة
في جميع الثياب المشتبهة وان حصل الظن بطهارة احدها نعم لو كان الظن بها لامارة معتبرة شرعا كان متبعا وهو خارج عما نحن بصدده
نعم يلزم تقييد هذا الاطلاق في المفهوم بان يكون الظن حاصلا من امارة بدلالة قوله ره في الفرع الرابع لو اداه اجتهاده الى نجاسة
احدهما فان كان لامارة فالوجه لزوم الصلوة فيه مع ضيق الوقت ويحتمل مع اتساعه تعدد الصلوة فيه انتهى ويحتمل ان يكون
مراده بالامارة الامارة المعتبرة شرعا لكونها الظاهر الافراد واكملها لكنه بعيد لانه لم يتحصل لنا غلبة استعمال فقهائنا رضه لفظ
الامارة فيها بخصوصها ولا لكليته لم يثبت كونها سببا للانصراف فيما عدا الاوصاف والالوان كما حررناه في الاصول بل نقول انه
قد اشتمل كلامه ره هذا على التقييد بضيق الوقت فيصير الحاصل اعتبار الظن الحاصل من الامارة عند ضيق الوقت وفي قدر
انه مع اتساعه يكتفي بالاحتمال وهو في كلمات الفقهاء ره ليس فتوى وح لا يوافق هذا الحاصل مفهوم عبارة الفرع الخامس والسادس
وعلى هذا فلا بد من الالتزام بان التقييدين المذكورين فيهما انما هو لتحرير الموضوع واعطاء العنوان الذي يراد الحكم عليه لا لافادة
انتفاء الحكم عند انتفائهما فلا مفهوم لهما فيصير الحاصل مجموع كلماته ما عرفت لكن يتجه عليه انه ان اراد بالامارة ما هو المعتبر شرعا
لم يكن لتخصيص اعتبارها بصورة ضيق الوقت وجه وان اراد بها ما هو غير معتبر شرعا لم يكن للتقييد بكون الظن حاصلا من الامارة
ح وجه لان المدار انما هو على الظن لكونه حالة راجحة ولا مدخل لخصوص السبب فالحق عدم اعتبار الظن نعم لو ضاق الوقت
عما زاد على صلوة واحدة في ثوب واحد من تلك الثياب وحصل الظن بطهارة واحد معين منها وجب ايقاع الصلوة فيه بعينه لدوران
الامر بين التعيين والتخيير في صورة العلم بالتكليف والشك في الامتثال المكلف به ومثله ما لو ضاق الوقت عن ايقاع الصلوة فيما
زاد على ثلثة من تلك الثياب وظن بكون الطاهر فيما بين ثلثة معينة منها فانه يتعين تكرير الصلوة في تلك الثلثة دون غيرها
منها وكذا الحكم لو فرضنا مثل هذين المفروضين في صورة تعسر ايقاع الصلوة فيما زاد على واحد او فيما زاد على ثلثة الثالث انك
قد عرفت اختصاص النص بالثوبين وعلمت في مطاوي الكلمات المتقدمة اجراء حكم الثوبين على الثياب ولو من جماعة وقد صرح
بذلك طائفة ويظهر من آخرين لكن قال الفاضل النراقي ره في المستند بعد الاعتراف بانه ظاهر كثير من المتاخرين ان النص مخصوص
بالثوبين المشتبهين والاجماع البسيط او المركب في المقام غير معلوم واصالة الطهارة في كل منها خالية عن المعارض فالاختصاص
متجه ثم قال وكذا القول فيما اذا تعددت ثياب النجسة المشتبهة بالطاهرة ومن تعدى في الحكم من الثوبين قال بوجوب الصلوة
فيما زاد على عدد النجسة انتهى ومنشأ ما ذكره هو انه يستند في وجوب الاجتناب عن المشتبه بالمحصور الى النص والاجماع لا الى القاعدة
ويرى انهما انما يقومان بالتمام في المطلوب في المشتبهين لا فيما زاد على ذلك ولهذا حكم بكون اصالة الطهارة في كل من الثياب خالية عن المعا

ويتضح ذلك بذكر كلام المدرة قال في المسألة الاولى من الفصل الذي عقده للبحث عن الماء المشتبه لا خلاف في وجوب الاجتناب عن الانائين
المشتبهين اللذين احدهما طاهر والآخر نجس وعليه الاجماع عن الخلاف والسرائر والغنية والمعتبر والتذكرة ونهاية الاحكام لف
وهو الحجة عليه مضافا الى موثقتي سماعة والساباطي المتقدمتين في بحث القليل والطعن في حجيتهما ضعيف من وجوه ثم قال واحتج
للمطلوب بان يقين الطهارة في كل منهما معارض بيقين النجاسة فلا دليل على الطهارة المجوزة للاستعمال وبان اجتناب النجس واجب و
هو لا يتم الا باجتنابهما معا وبان اشتغال الذمة بالصلوة يستدعي البراءة اليقينية وهي لا تحصل الا بالطهارة بغير هذا الماء وبان النجس
القطعي موجود فالحكم بطهارة الجميع حكم بطهارة النجس وبطهارة واحد ترجيح بلا مرجح ضعيف جدا اما الاول فبان مورد يقين النجاسة
احدهما لا بعينه ومورد الطهارة كل منهما معينا بدلا فاختلف المحل فلا يتحقق التعارض مع ان اصالة الطهارة الشرعية خالية عن المعارض
واما الثاني فيمنع وجوب اجتناب النجس مطلقا بل اللازم الثابت وجوب الاجتناب عن العلم باستعمال النجس وهو يحصل باجتنابهما معا وان
لم يجتنب عن كل منهما بدلا واما الثالث فبان اللازم تحصيل البراءة الشرعية وهي تحصل بملاحظة الاصل لولا الاجماع والاجتماع مع
الطهارة بذلك الماء واما الرابع فلان المحكوم بطهارته كل منهما على البدلية فلا ترجيح بلا مرجح ثم اندرجه قال ثم الحكم هل يختص بالانائين
او ينسحب على الاكثر ايضا وكلماتهم بين مطلق في المشتبه كما في يع وس ومقيد بالانائين مثل النافع وشارحه مصرح بالانسحاب كالحدائق وشرح
الجامع بل المع فناص على نفيه كجماعة من المتأخرين منهم والدي العلامة في كتابه القائل بالانسحاب بخصوص المحصور لتصريح الجماعة
بخروج غيره عن هذا الحكم ففي المسألة قولان الانسحاب مطلقا بمعنى جواز استعمال غير المساوي للنجس للاصل الخالي عن المعارض وهو الحق و
الايراد بان التمسك بالاصل في كل فرد ينتج الحكم بطهارة الجميع ضعيف لانه انما هو اذا امكن في كل فرد فيما يساوي النجس على سبيل البدلية
والانسحاب في الزائد المحصور للادلة الاربعة الاخيرة المردودة ولاجماع المنقول في غير القابل للاخراج عن الاصل لعدم حجيته و
لتنقيح المناط المردود بعدم قطعية العلة انتهى ونتيجة هذا الكلام على ما يقتضيه ظاهره استعمال ما عدا المساوي للنجس وعدم جواز
استعمال الجميع وقد صرح به في المناهج حيث قال ثم انه فرق جماعة منهم بين القسمين يعني المحصور وغير المحصور فقالوا بوجوب الاجتناب
فيما اذا كان محصورا وبالاصل والاباحة في غير المحصور ونسب ذلك الى الاكثر والظاهر خلاف كلمات القدماء من ذلك التفصيل
فالمراد الاكثر من غيرهم وهو الظاهر من المعتبر والشرايع والتحرير والدروس وشرح الجامع ونص جماعة من المتأخرين منهم والدي المحقق
ره في كتبه الاصولية والفروعية على عدم الفرق وليس لحكم الاصل في الجميع وهو الظاهر من النافع والارشاد وهو الحق لاشتراك
الدليل فاخراج المحصور من دون مخرج ومخصص ظاهر البطلان نعم الاصل فيه ايضا الاباحة بمعنى انه يجوز استعمال غير المساوي للحرام واما
الجميع فلا اذ باستعماله يحصل القطع باستعمال الحرام ومن الاخبار المتقدمة ما يدل عليه ايضا كما يأتي وذلك في المحصور وغيره واذا اشتبه
اناء نجس مع طاهرين او اكثر فالاصل في كل هو الطهارة وجواز الاستعمال نعم لما كان يقطع من استعمال الجميع باستعمال النجس فلا يجوز
انتهى والتحقيق يقتضي المصير الى خلاف ذلك وان المحصور يجب الاجتناب عنه بحكم القاعدة وعلى هذا فلا يبقى فرق بين الانائين والثوبين اللذين
هما مورد النص والاجماع بين الانية والثياب ومن المعلوم ان واحدا من تلك الادلة الاربعة التي ردها يكفي في اثبات القاعدة على تقدير
تماميته وح نقول ان ما اورده عليها مدفوع اما الاول فلانه لا فرق بين احدهما لا بعينه وبين كل منهما معينا بدلا الا بان الاول
ناظر الى الذهن والثاني ناظر الى الخارج وان الثاني مصداق الاول فدعوى ان الاول مورد يقين النجاسة والثاني مورد الطهارة ساقطة
من وجهين احدهما ان كلا من المفهوم والمصداق عين الآخر فكون احدهما مورد الحكم مناف ومناقض لحكم الآخر بما لا وجه له وتوضيح
ما ذكرنا ان احدهما لا بعينه مفهوم منتزع لا وجود له الا في ضمن المنتزع منه وكون المفهوم المنتزع معروضا للنجاسة مما ليس له وجه لحقه
الحكم اللاحق له لا يتقوم الا بالمنتزع منه وهو احدهما بعينه بدلا ويعبر عنه بقولنا اما هذا او ذاك وثانيهما الى دعوى ان مورد يقين
النجاسة احدهما لا بعينه ومورد الطهارة هو كل منهما معينا بدلا ليست باولى من عكسها ثم ان مراد المستدل بهذا الوجه هو ان اليقين
الاجمالي بان احدهما نجس انما لوحظ بالقياس الى كل منهما كان على حد سواء كان اليقين الاجمالي بان احدهما طاهر كذلك وعلى هذا فيتعارض
الاصلان المفيدان للطهارة من الجانبين ولهذا قال فلا دليل على الطهارة المجوزة للاستعمال واما الثاني فلان مجرد المنع عن وجوب
اجتناب النجس مطلقا لا يجدي مع قيام الدليل عليه لان النجاسة والنجس امران واقعيان وقد وقع الامر باجتناب النجس والالفاظ موضوعة
للمعاني الواقعية فلا يكون المأمور بالاجتناب عنه الا النجس الواقعي وهو موجود بين المشتبهين قطعا فيجب الاجتناب عنه من باب المقدمة ودعوى

ان الواجب هو الاجتناب عن استعمال النجس المعلوم او العلم باستعمال النجاسة لم يتم الا على تقدير كون العلم جزء الموضوع في وجوب
اجتناب النجس وليس كذلك قطعا اذ ليس موضوع الدليل الدال على وجوب الاجتناب هو العلم بالنجس او استعمال النجاسة وانما هو النجس والعلم طريق
عقلي وقد اكتفى الشارع بنصب طريقية غيره بقوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر وقد علم وجود النجس الواقعي بين المشتبهين كما هو المفروض في
لا يتوهم ان ولكل من المشتبهين اذا انفرد صدق عليه انه شيء غير معلوم فيه حكم قوله كل شيء طاهر لانه ناظر الى كل فرد فرد من الاشياء بخصوصه
لان الاخر ايضا كذلك فاصالة الطهارة في كل منهما معارضة باصالة الطهارة في الاخر والعلم بوجود النجس قطعا بينهما اجمالا فيجب الاجتناب
واما الثالث فلان الاصل في كل من المشتبهات معارض بالاصل في الاخر بحكم العلم بوجود النجس بينها اجمالا فلا فرق في ذلك بين اصالة
الطهارة وبين استصحابها وترجيح احدها او الافراد عن الاطراف الاخر والحكم بنجاسة واجراء اصالة الطهارة فيما عداه ترجيح بلا مرجح
ودعوى انه مخير في افراد ما شاء منها والحكم عليه بالنجاسة موقوفة على الدليل ولم يقم في مفروض المقام دليل على ذلك ومنه يعلم سقوط ما اورد
على الدليل الرابع بلزوم الترجيح بلا مرجح في تعيين احدها للحكم عليها بالنجاسة والاجتناب عنه وتعيين ما عداه لاجراء الاصل فيه كما
عرفت فالحق انه لا فرق بين الاناءين والثوبين وبين الانية والثياب بحكم العقل واقتضاء القاعدة ومن هنا يمكن ان يقال ان ذكر الاناءين و
الثوبين في الادلة الشرعية انما هو من باب المثال الثالث ان ما ذكر من الحكم انما هو حكم صورة من صور المسئلة وهي ما لو كانت الثياب
المشتبهة اعني النجسة معلومة العدد والمشتبه فيها محصورة وهنا صورتان اخريان الاولى ان تكون الثياب المشتبهة غير معلومة العدد سواء
كانت الثياب المشتبهة فيها محصورة ام لا والحكم ح ان يصلي عددا يحصل به اليقين بوقوع صلوة في ثوب طاهر والوجه فيه ظاهر الثانية
ان تكون الثياب المشتبهة فيها غير محصورة سواء كانت الثياب المشتبهة معلومة العدد ام لا قال في كشف اللثام ولو اشتبه النجس واحدا او
متعددا بما لا ينحصر من الطاهرات احتمل العفو للحرج والعدم اوجه للفرق بينه وبين المرأة المشتبهة بالمحللات والحيوان الموطوء المشتبه
بغيره بخفة المشقة هنا وزوالها غالبا بالتطهير انتهى ويرد عليه بوجهان الاول ان ما ذكره من تعليل عدم العفو في النجاسة بالتطهير
غالبا خروج عن مفروض المسئلة لان المفروض فيها هو كون التطهير متعذرا الثاني ان احتمال العفو معللا بالحرج لا وجه له لان الثوب
النجس المشتبه بغير المحصور من الطاهرات اما ان يكون متحدا او يكون متعددا وعلى كل تقدير ليس المكلف به سوى الاتيان بالصلوة
بعدد النجس بزيادة واحدة وهذا المعنى لا يتفاوت فيه الحال بين ما لو كانت الطاهرات المشتبه بها كثيرة او قليلة محصورة او غير
محصورة لعدم اختلاف الحكم باختلافها لعدم ايجاب خروج الطاهرات عن الحصر مشقة في الاتيان بالمامور به وانما يختلف بكثرة عدد النجس
الموجبة لكثرة المشقة في التكرر وعليها المسئلة وقلتها فاحتمال العفو للحرج مما لا مسرح له في المقام ولا مناسبة له ومع ذلك التعرض
للفرق بما ذكره بل نزيد على هذه الجملة ونقول انه مع عدم العلم بعدد النجس ايضا لا يتفاوت الحال بين كون الطاهرات محصورة او غير محصورة
لان المشقة لا تنشأ من كون المشتبه فيها غير محصورة وانما تنشأ من كثرة عدد النجس فتوجد بوجودها وتنتفي عند انتفائها وعدم انحصار
الطاهرات لا يورث شيئا وثانيا في محتملات النجس فلو فرض انه علم بنجاسة ثياب كثيرة وتردد بين كونها بحيث لو اطلع على تفصيلها لبلغت
مرتبة عدم الانحصار وبين كونها غير بالغة الى تلك المرتبة امكن ان يقال انه يجب عليه الاتيان بما امكنه من الصلوات الرابع ان تكرير
الصلوة بما هو الموظف لو استلزم المشقة والحرج كان اللازم هو الاتيان بما امكنه سواء كان ذلك مع العلم بعدد النجس ام مع عدمه فعلى
الاول ان لزم المشقة من تكريرها بما يزيد على النجس بواحد عدل عنه الى الممكن وفي الثاني يعدل مع المشقة عن تكريرها الى ان يحصل
له العلم بوقوع الصلوة في ثوب طاهر الى ذلك وهو الذي تقتضيه قواعد الامامية وهو المعتمد ويظهر من كلماتهم فيها وجوه احدها التحري
وهو الذي استوجهه العلامة ره في التذكرة حيث قال لو لم يعلم عدد النجس صلى فيما يتيقن انه صلى في ثوب طاهر فان كثر ذلك وشق فالوجه
التحري دفعا للمشقة انتهى والمصرح به في كلامه وان كان هو صورة عدم العلم بعدد النجس الا ان التعليل برفع المشقة لو تم سرى الى
صورة العلم بعدد النجس عند استلزامها وقال في الذكرى ولو ضاق الوقت صلى المحتمل ولو كثرت الثياب وشق ذلك فالتحري وجه للحرج
انتهى والظاهر ان قوله ولو كثرت مسئلة منفصلة وليس متفرعا على ضيق الوقت فيكون مطلقا شاملا لصورتي العلم بالعدد وعدمه
والفرق بين كلامه وكلام العلامة ره هو ان من دابه في التذكرة ان يصدر كل مسئلة بقوله مسئلة بخلاف الذكرى فان داب
الشهيد هو انه يتبع المسائل واحدة بعد واحدة وهذا المستظهر منه كون قوله ولو كثرت الخ متفرعا على ضيق الوقت ولا يخفى
ان ظاهر لفظ التحري هو طلب الحري الاولى بان ينتخب ويختار ويكون هذا بالرجوع الى الامارات المفيدة للظن بان الطاهر منها

ماذا ثالثها ما في الجواهر من أنه إن كان المشتبه من الثياب فيما يشق معه التكرير أو يتعذر لكثرتها فالتخيير أو الاكتفاء بالصلاة في أحدها ثم قال إنه
وإن أطلق في المتن إلا أنه يجب تقييده بما لا ينافي من المشتبه غير المحصور ثم أرجع كلا من التذكرة والذكرى المذكورين إلى ما استوجهه بناء على أن
يراد بالتحري فيهما التخيير كما يشهد به بعض الأمارات لكنه قدس سره لم يبين تخصيص الأمارات الشاهدة في المقام وما ذكره من التعليل بأنه
من المشتبه غير المحصور مبني على ما بينه في قبيل ذلك من ظهور الأدلة في طهارة أفراد المشتبه بغير المحصور نظرا إلى أن المذكور من التعليل
صغرى لتلك الكبرى التي عرفت الإشارة إلى أنه بينها قبيل ذلك ثم إنه أشار في طي كلامه بعد ذلك إلى احتمال القول بأن ضابط
غير المحصور إنما هو مشقة الاجتناب لا مشقة التكرير وأنها أعم من الأولى ومنع اختصاص اعتبار مشقة الاجتناب في الحصر و
عدمه وعلله بأن المعتبر مطلق المشقة الناشئة من الكثرة في تكليف المقدمة فعلا أو تركا ثالثها احتمال التخيير فإن في الذكرى ولو
كان معه ثياب نجسة وطاهرة وحصل الاشتباه صلى الفرض بعدد النجسة وزاد صلاة واحدة على ذلك العدد ليعلم وقوع الصلاة
في ثوب طاهر ولو كثرت الثياب وشق ذلك احتمل التخيير للحرج انتهى ومعلوم أن الكثرة أعم من العلم بالعدد وعدمه فكلامه شامل
للصورتين ومثله بعينه عبارة الذخيرة إلا أنه قال في ذيلها ولو كثرت الثياب بحيث يشق ذلك يحتمل الوجوب بقدر المكنة
ويحتمل التخيير انتهى والذي أراه أن مقتضى القاعدة إنما هو تعين تكرير الصلاة بما دون المشقة ضرورة أن الحرج إذا لزم
في تكليف اقتصر فيه على ما يندفع به لأن الضرورة تتقدر بقدرها وبهذا يندفع احتمال التخيير كما يندفع به التحري إن
أريد به تحصيل الظن بكون أحدها طاهرا بأمارة غير ثابتة الاعتبار شرعا كما هو المراد في أمثال المقام ضرورة أن الظن المعتبر
شرعا في رفع الشبهة من باب كونه حكما ظاهريا لوجوب العمل به وأما ما أفاده كلام صاحب الجواهر من أن ما تعذر فيه التكرير
أو تعسر لكثرته من قبيل المشتبه غير المحصور ومن ظهور الأدلة في طهارة أفراد المشتبه بغير المحصور فيتجه عليه المنع صغرى وكبرى
أما الأول فلأن مجرد قيام المشقة في الامتثال لا يجعل المشتبه غير محصور عندهم بالضرورة وإن مجرد صدق الكثرة وإن كان قد
اقترن به المشقة غير كاف في صدق غير المحصور ألا ترى أنه لو اشتبه ثوب متنجس في جملة مائة ثوب لم يكن ذلك من غير المحصور مع أن
تكرير صلاة الظهر بذلك العدد مشتمل على المشقة قطعا خصوصا إذا اقترن به تكرير الأصل أيضا بذلك العدد ومطلق الكثرة
المشتملة على المشقة ليس هو الضابط لغير المحصور وإلا لم يوجد في المحصور نعم المشقة علة في سقوط وجوب الاجتناب عن غير المحصور
عند بعضهم لكن غير مختصة به فلذلك لم يجعلوها ضابطا ولو مقيدا بمطلق الكثرة وضابط غير المحصور وإن كان مما اختلف
فيه فمنهم من جعله عبارة عما يعسر عده كما عن الشهيد وصاحب ك ومنهم من جعله عبارة عما يعسر عده في زمان قصير كما عن المحقق
الثاني قدس سره في فوائد الشرائع وحاشية الإرشاد ومنهم من جعله عبارة عما يؤدي الالتزام بترك الجميع إلى ترك المأمور به أو المباح
اللذين لا يحصلان إلا بالإقدام على شيء من أفراد الشبهة كالفاضل الإصبهاني قدس سره حيث قال فيما حكي عنه في مسألة المكان المشتبه
بالنجس لعل الضابط أن ما يؤدي اجتنابه إلى ترك الصلاة غالبا فهو غير محصور كما أن اجتناب شاة أو امرأة مشتبهة في صقع
من الأرض يؤدي إلى الترك غالبا انتهى ومنهم من جعله عبارة عما بلغ من كثرته الوقائع المحتملة للتحريم إلى حيث لا يعتني العقلاء
بالعلم الإجمالي الحاصل فيها كبعض المحققين قدس سره في رسالته التي عملها للبحث عن البراءة والاشتغال لكن جميع ما ذكرنا ناظر إلى
الكثرة المعتد بها في أطراف الشبهة فلا يكون من غير المحصور ما لم يكن بتلك المرتبة وينبئ عن ذلك أيضا تعبيرهم بغير المحصور ومما ذكرنا
ظهر أيضا سقوط ما حكاه صاحب الذخيرة عن بعضهم من أنه يمكن جعل المرجع في صدق الحصر وعدم الحصر لزوم الضرر والحرج بالاجتناب
عنه وهذا تأمل فيه بعد حكايته ومن جميع ما ذكرنا علم أنه لا وجه لجعل ما نحن فيه غير المحصور [illegible] مما يشق الاجتناب عنه
ولا مما يشق الامتثال به وأما الثاني فلأن ما استدلوا به على وجوب الاجتناب عن غير المحصور إنما هي الإجماعات المنقولة على ذلك
ولزوم المشقة في الاجتناب والأخبار الدالة على حلية كل ما لم يعلم حرمته بعد حملها على غير المحصور وقول أبي جعفر في الجبن أمن
أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما في الأرض وأصالة البراءة نظرا إلى ضعف العلم الإجمالي عند كثرة أطرافها
فلا يعلم ولا يظن الضرر بالإقدام على الارتكاب وإنما الشك فيه فيجري أصالة البراءة وخروج كثير من أطراف الشبهة عن محل الابتلاء
لاختصاص الابتلاء ببعض منها ولا يظهر من شيء منها عدا الإجماع المنقول والرواية المذكورة في طهارة أفراد المشتبه وواضح أن غاية ما
يحصل منها إنما هو عدم وجوب الاجتناب وهو لا يستلزم الطهارة لاحتمالها العفو وأما الإجماع فقد ادعي على عدم وجوب الاجتناب

كتاب الطهارة

فلا ينافي منع الظهور في الطهارة ودلالة الرواية فلا ابتناء على تقييد كون السؤال فيها ناظرا الى الاشتباه في غير المحصور كي يكون معنى قوله عم من اجل
مكان واحد يحرم جميع ما في الارض انكارهم بان حكم الحرمة على جميع ما في الارض وهو وجوب الاجتناب ثم انا نقول انه لا ملازمة
بين عدم وجوب الاجتناب وجواز الصلوة كما نبه بعد اختلاف كلماتهم في هذه المسئلة بل نزيد على هذه الجملة ونقول ان مراد صاحب
الجواهر ره بطهارة افراد الشبهة انكان هو طهارتها ظاهرا فليست الا عبارة عن عدم وجوب الاجتناب فلا يترتب عليها الا ما يترتب عليه
وان كان هو طهارتها واقعا فانها غير معقولة لكون بعضها نجسا واقعا كما هو معلوم بالضرورة وبما بيناه ظهر ما في كلامه ره حيث قال انه
انه حكي عن الذخيرة احتمال التكرير بقدر الممكنة وهو ضعيف الا ان يمنع كونه من غير المحصور وان قلنا بان مداره المشقة لكن مشقة الاجتناب
لا مشقة التكرير وهي اعم من الاولى ثم اورد بمنع اختصاص اعتبار تلك المشقة في الحصر وعدمه معللا بان المعتبر مطلق المشقة الناشئة
من الكثرة في تكليف المكلف فعلا او تركا هذا ولا يخفى عليك ان جميع ما ذكرناه من المنع بالنسبة الى الكبرى انما هو بناء على [illegible] ظاهر غيره
من ان المشتبه بغير المحصور طاهر ويمكن ان يكون مراده انه في حكم الطاهر يعني مطلقا لا في خصوص وجوب الاجتناب فيسقط ما اوردناه من
الترديد في السؤال عن مراده من الطهارة الواقعية او الظاهرية وايضا فان قيام الاجماع على عدم وجوب الاجتناب عن غير المحصور [illegible] لا
اشكال فيه وان الملازمة بينه وبين جواز الصلوة في فرد من افراده موجودة ومن شك فيه فليمعن النظر في الموارد فهل ترى انه لو اشتبه
الماء المضاف في افراد غير محصورة من المياه وجب تكرير الطهارة بتلك المياه بما امكنه او انه لو اشتبه قطعة من الارض في قطعات غير محصورة
لزم تكرير الصلوة ساجدا في كل منها على قطعة حتى يحصل له العلم بالصلوة ساجدا على ارض طاهرة او انه يجب عليه تكريرها بما امكنه
كلا ولا اراهم الا يفتون بالطهارة بما شاء من تلك المياه وبالسجود على ما شاء من تلك القطعات بل نقول ان الحكم في هاتين المسئلتين و
ما ضاهاهما انما يشاركها في كون الاشتباه في غير محصور مورد الاجماع والسيرة ولا حاجة الى دعوى الملازمة بين عدم وجوب الاجتناب من جهة النجاسة
وبين جواز الصلوة معه وان كانت محققة فالحق في المسئلة هو التفصيل بين ما لو كان مشتبها في المحصور فيجب التكرير بما امكن وبين ما لو كان
مشتبها في غير محصور فيكفي الصلوة في واحد منها الخامس انه لو ظن بكون احد الثوبين نجسا فان كان لامارة معتبرة شرعا كان حكمه حكم
القطع بنجاسة احد الثوبين وان كان غير مستند اليها لم يكن عبرة بها وجاز له الصلوة فيما شاء منهما لعدم الدليل على اعتبار الظن في النجاسة
بل لقيام الدليل على عدمه فان قوله عم كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر كما يكفي في نفي اعتبار الظن بالنجاسة تفصيلا كذلك يكفي في نفي اعتبار الظن بها
اجمالا بل هو اولى قوله الا ان يضيق الوقت فيصلي عريانا اقول في المسئلة قولان احدهما ما اختاره المصنف هنا وتبعه في القواعد تبعا
لابن البراج في جواهره كما حكاه عنه في كشف اللثام وثانيهما تكرير الصلوة في تلك الثياب بالقدر الممكن حتى انه لو لم يمكنه الا صلوة واحدة
صلاها متسترا بشيء منها وهذا القول جزم به العلامة ره في التذكرة والشهيد ره في الذكرى وما عن البيان والمحقق الثاني ره في جامع المقاصد
والشهيد الثاني في ذلك وما عن روض الجنان والمحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد والسيد ره في ك والفاضل السبزواري في الذخيرة والفاضل
الاصبهاني ره في كشف اللثام والمحدث البحراني في الحدائق وتحرير محل البحث ان عنوان هذه المسئلة وان كان مطلقا الا انه مقيد بين وجهين
احدهما ان المراد بضيق الوقت هو ضيقه عن الجميع فيؤول الى نفي العموم ويدل على هذا الوجه وجود القول الثاني لانه لو كان المراد بضيق
الوقت ضيقه ولو كان يسع صلوة واحدة لم يكن لتكرير الصلوة بقدر الممكن وجه وثانيهما انه يتخير فيما بين الثياب الا ان ظن بكون احدها
طاهرا فانه يقدم على غيره نظرا الى ان الحاكم بالتخيير في امثال المقام انما هو العقل وحكمه بالتخيير انما هو مدار التحير ومع حصول
الظن يرتفع التحير لرجحان بعض اطرافه فيحكم بالاخذ بالراجح وقد نبه على الوجهين في التذكرة حيث قال لو ضاق الوقت عن الصلوة في
الجميع صلى فيما يحتمله الوقت وان كانت واحدة ويتخير في الساقطة والمأتي بها اذا لم يغلب عنده ما تنجس انتهى حجة القول الاول
بعد ابتنائه على ان من لم يجد الا ثوبا نجسا يصلي عريانا انه قد تعذر الاحتياط الذي كان مسوغا للصلوة في الثوب عند عدم
ثبوت طهارته شرعا فيبقى ح النهي عن الصلوة بالنجس الذي لا يتم الا باجتناب الثوبين سالما عن المعارض حجة القول الثاني وجوه الاول
ما تمسك به في جامع المقاصد من استصحاب ما قبل تضيق الوقت من وجوب الصلوة في كل واحد من الثياب الثاني كون الصلوة في شيء
من الثياب المشتبهة اولى من الصلوة عاريا لاحتمال كونه هو الطاهر فيحتمل ح وقوع الصلوة في ثوب طاهر وهذا الوجه اشار اليه في جامع المقاصد
وكذا فيما حكي عن روض الجنان الثالث ما عن روض الجنان من ان فقد وصف الساتر اسهل من فقد نفسه وفي ك ان فقد وصف الساتر اولى
من فوات الساتر نفسه وفي ك ان احتمال فقد الوصف اولى من فوات الموصوف انتهى والاولوية في نظر العقل واضحة وتتماعلت بفوائد كثيرة

من الواجبات عند فقد نفس الساتر بخلافه مع فقد وصفه الرابع ما في جامع المقاصد من ان النجاسة مغتفرة مع تعذر ازالتها كما سيجيء وحكى مثله عن روض
الجنان ما تماسك بعد ذلك من بطلان الصلوة في متيقن النجاسة فالمشكوك اولى انتهى واشار بذلك الى ما اختاره في المسألة الآتية من انه لو لم يجد الا ثوبا متيقن
النجاسة كان الاولى ان يصلي فيه واجاب في الجواهر عن الاول بالقطع بسقوط المقدمي يعني الصلوة في الثوب الواحد عند سقوط ذيها الذي
هو الصلوة في الثوبين وذلك يمنع من جريان الاستصحاب هنا ثم انه ره استشعر في المقام اعتراضا وهو انه يحتمل ان يكون المستصحب غير الوجوب
المقدمي هو الوجوب المستفاد من اطلاق الرواية فانها تضمنت الامر بالصلوة في كل منهما على الانفراد عند كونهما موجودين فكانت في كل
منهما مامورا بها في حد نفسها ثم انه بعد فقد احدهما اذا شك في وجوب الصلوة في الباقي استصحب بل يمكن الاستغناء بالاستدلال بالرواية
عن الاستدلال بالاستصحاب وفيه ظهورها في اشتراط وجوب الصلوة في احدهما بوجود الثاني بل هي كالتام بالنظر الى الافراد مخصوصا مع
تاييدها بقاعدة عدم سقوط الميسور بالمعسور واجاب بوضوح فساده معللا بوضوح انصراف الوجوب في الرواية المذكورة الى ارادة المقدمي
منه بل ينبغي القطع بعدم ارادة غيره فيجري فيه جميع ما عرفت وعن الثاني بعدم ثبوت تلك الاولوية شرعا اذ احتمال مصادفة الطاهر معارض
باحتمال عدمه وعن الثالث بان اسهلية فوات الوصف عن فوات الموصوف واولويته ونحوها من الامور الاعتبارية التي لم يقم على اعتبارها
شيء من الادلة الشرعية لا تصلح لاثبات حكم بحيث ينطبق على قواعد الامامية كما يومي اليه ما في المسألة الآتية من عدم التزام معظم الاصحاب بمقتضاها
من تعيين الصلوة بالثوب النجس مع فقد غيره وعن الرابع والخامس بابتنائهما على الصلوة بالثوب النجس عند فقد غيره وستعرف البحث فيه
ثم قال على ان مقتضى الحاق المقام به ثبوت التخيير كما هو المعروف هناك بين القائلين بالصلوة فيه بل لم يعرف القول بالتعيين الا من بعض متاخري
المتاخرين الذي يمكن دعوى عدم قدح خلافه في الاجماع واحتمال الفرق بينهما بتيقن النجاسة وعدمه يدفعه عدم ثبوت اعتباره شرعا بل
لعل الثابت خلافه من حيث الحاق المشتبه بالنجس في اكثر الاحكام ثم انه ره زاد على ذلك وقال بل قد يقال ان التخيير هو المتجه هنا وان لم نقل
به هناك للفرق الواضح بينهما بتيقن النجاسة التي يمكن دعوى مانعيتها فيه للنص او غيره وعدمه فلا يقدح الصلوة عاريا لعدم تيسر الساتر المعلوم
الطهارة والصلوة فيه لانه غير محكوم بنجاسته شرعا كي يكون مقتضيا للفساد بل من هذا الاخير يقدح وجه الصحة فيما لو صلى لابسا للثوبين
المشتبه احدهما بعد غسل واحد منهما او الاستتار به لعدم العلم بكون الآخر هو النجس والشك في موضع المانع غير معتبر على الاصح عندنا
بل هو في الحقيقة كالصلوة بثوب طاهر لا في احدهما بطوقه واحتمال التمسك باستصحاب منع الصلوة معهما اذ لم يتيقن ان المغسول هو
النجس منهما يدفعه عدم اعتبار مثل هذا الاستصحاب اذ هو من استصحاب الجنس عند التامل ولا ينافي ما ذكرنا عدم الخلاف بينهم في تعين الصلوة
بالطاهر لو كان عنده مع المشتبهين بل الاتفاق ظاهرا مع ظهور وجهه بل وضوحه اذ المراد بذلك عدم جواز تكرير الصلوة الذي كان سائغا
عند فقد الطاهر وعدم جواز الصلوة بالثلثة مجتمعة لا ان المراد الصلوة بالطاهر واحد المشتبهين كما هو المفروض فما في صريح
المنتهى وظاهر البيان نحو من القول بفساد الصلوة في الفرض المذكور لا يخلو عن بحث كما ستسمع الاول له بالاستصحاب المزبور نعم قد يكون
وجهه اعتبار طهارة مطلق لباس المصلي ولو شرعية لا خصوص الساتر منه دون الزائد عليه فيكفي عدم العلم بنجاسته لا انه يشترط
طهارته كالساتر وهو جيد وان كان لا يخلو من بحث ايضا لكن على كل حال لا ينافي ما ذكرناه من التخيير في المقام عند التامل الا اني لم
اعرف احدا صرح به هنا كما اني لم اعرف احدا صرح فيما نحن فيه باحتمال وجوب الصلوة عليه عاريا او في بعض الثياب التي تمكن من تكرير الصلوة
فيها قبل انقضاء الوقت اذ هو بعض افراد ما نحن فيه مع وضوح وجهه بناء على عدم جواز الصلوة بالنجس بل صرح الشهيد في الذكرى بذلك
في نظيره من الفاقد الا احد المشتبهين فاوجب الصلوة عليه فيه وعاريا وان استجود نحوه في الذخيرة الصلوة فيه خاصة لكن ذلك ان شاء منهما على
صحة الصلوة في متيقن النجاسة مع التعذر وما سمعت مبني على خلافه فتامل انتهى ولا يخفى ما في كلامه ره من الاضطراب لان الاعتراف بكون
المشتبه كالنجس في اكثر الاحكام يعني غير الحكم بتنجيس ما لاقيه برطوبة ينافيه تعليل التخيير بان المشتبه غير محكوم بنجاسته شرعا مضافا الى انه في
حد ذاته غير صحيح فيجب الاجتناب عن المشتبه لانه محكوم بنجاسته شرعا وقد تنجز الخطاب بالاجتناب عن كل واحد فمباشرته حرام ومن هنا يعلم
ان الحق خلاف ما اختاره من صحة الصلوة اذا غسل احدهما ثم لبسهما جميعا لما عرفت من وجوب الاجتناب عن كل واحد والاحتراز المباشرة
على وجه التدريج واذ قد عرفت ذلك فاعلم انه يمكن الاستدلال على القول الثاني باطلاق ما دل على وجوب الستر في الصلوة وما دل
على اشتراط كونه طاهرا بتقريب ان التكاليف كلها منوطة بالقدرة فتقييد الساتر بكونه طاهرا اينما ط بالقدرة فينتفي بانتفاء القدرة على
التطهير وانتفاء القدرة على تحصيل العلم بايقاع الصلوة في ثوب طاهر فيبقى اطلاق وجوب الستر بحاله فيجب الامتثال به وقد استدل في الذكرى

كتاب الطهارة

١٤٤٤

على وجوب ستر العورة في الصلوة باجماع العلماء وعلى اشتراطه في صحة الصلوة باتفاق اصحابنا واكثر العامة لقوله تعالى يا بني ادم خذوا زينتكم
عند كل مسجد ثم قال قيل اتفق المفسرون على ان الزينة هنا ما يواري به العورة للصلوة والطواف لانهما المعبر عنهما بالمسجد والامر للوجوب
الى ان قال ولقول النبي ص لا يقبل الله صلوة حائض الا بخمار وهي البالغ فغيرها كذلك اذ لا قائل بالفرق والاجماع المدعى وان كان ليس مما
يتصف بعموم ولا اطلاق وانما يثبت الحكم في الجملة وهذا اختلفوا في هذه المسئلة بين قائل بوجوب الصلوة عاريا وبين قائل بوجوبها
في واحد من المشتبهين مع اتفاقهم على وجوب ستر العورة في الصلوة الا ان الاية الكريمة من قبيل المطلقات بل العمومات وليس لنا رد
الاستدلال بها بان مقتضى تفسير المفسرين وقوع استعمال المشترك في اكثر من معنى نظرا الى ان اطلاق المسجد على الصلوة انما هو باعتبار
كونه من اسماء المكان نظرا الى ان الطواف يستلزم الكون عند المسجد لوقوعه فيه وعدم وقوعه في غيره والوجه في ذلك انا انما نمنع لزوم
استعمال المشترك في اكثر من معنى لاستناد الى اصالة التوقيف ومعلوم ان الاصل لا يقاوم دعوى الوقوع نعم لنا ان نطالب بالدليل على دعواه
واتفاق المفسرين يورث الظن بالمراد على فرض تحققه لكن يوهنه هنا امور احدها ان ناقل الاتفاق مجهول وثانيها التعليل بان الصلوة
والطواف هما المعبر عنهما بالمسجد وثالثها انه قال في مجمع البحرين عند التعرض للاية الكريمة المذكورة وروي ان الحسن ع كان اذا قام الى الصلوة
لبس اجود ثيابه فقيل له يا ابن رسول الله لم تلبس اجود ثيابك فقال ان الله جميل يحب الجمال فاتجمل لربي وهو يقول خذوا زينتكم عند
كل مسجد فاحب ان البس اجود ثيابي ثم قال وقيل المراد باخذ الزينة التمشط عند كل صلوة وبه رواية عنهم ع وقيل المراد بها التمسك بالهيئة
وبالكيفية المسموعة منهم عند كل عبادة انتهى ومعلوم ان الامر باخذ الزينة بناء على الروايتين مع عدم ارتباطه بالمطلوب هنا يكون للندب هذا
هو الكلام على التمسك بالاية واما الرواية فانها لا تتم الا بعد القول بالفصل ولا يتحصل منه الاطلاق حتى يتمسك به فيمكن الاستدلال بوجه اخر
هو ان يكون فوات الوصف اولى من فوات الموصوف ويدفع ما اورد عليه صاحب الجواهر بكونه من الامور الاعتبارية لا عبرة بها في ثبوت الاحكام
الشرعية بانه لا ريب في ان في المقام ونحوه من تزاحم الحقين لدوران الامر هنا بين ترك شيء من الواجبين فاما ان يترك الستر واما ان يترك طهارة ثوب
للعقل عنده انه لو خلي ونفسه لحكم بما هو اقوى واولى واهم ومعلوم انه يرجع الاولوية الى الامور والوجوه الاعتبارية من جهة تحير العقل الذي يدفع بانه لما
يصلح ان يكون مرجحا فيحكم العقل بمراعاته لكن يرد على هذا الوجه من الاستدلال ما ذكرنا سابقا من ان الطهارة ليست شرطا في الساتر من حيث كونه ساترا
حتى يكون الشرط راجعا الى الموصوف والصفة او الشيء الواحد هو الستر بشيء طاهر وانما هو شرط في مطلق اللباس بحيث كونه ملبوسا او محمولا
نقص فيه من حيث الستر اصلا والاجود في الاستدلال ان يتمسك بوجهين اخرين احدهما ثاني الوجوه التي استدل بها للقول الثاني وتوضيحه انه
مع الصلوة عاريا وان حصل عدم استصحاب النجاسة قطعا لكن حصل القطع بفوات الستر الذي هو شرط في الصلوة ولكنه مع الصلوة في
الثوب المشتبه بالنجس يحصل القطع بالستر ولا يحصل القطع بوقوع الصلوة في النجس وغاية الامر الاحتمال ان هذا هو الطاهر ومع كون المقام
من قبيل ما تعارض فيه الحقان الواجبان لزم ارتكاب ما فيه احتمال فوات الشرط وترك ما فيه القطع بانتفاء الشرط وعلى هذا البيان لا يتجه
عليه ما اورده صاحب الجواهر ره من عدم ثبوت الاولوية اذ احتمال مصادفة الطاهر معارض باحتمال عدمه وثانيهما ان الصلوة عاريا مستلزم
لفوات امور عديدة من الستر والركوع والسجود وكذا القيام اذا امن من وجود ناظر اليه بخلاف الصلوة في واحد من تلك الثياب فان غاية ما هناك
لزوم فوات طهارة اللباس ومع التعارض لا بد من ارتكاب الثاني دون الاول قوله ويجب ان يلقي الثوب النجس ويصلي عريانا اذا لم يكن
غيره قال في الجواهر انه لا اشكال ولا خلاف في العفو عما يتعذر ازالته من النجاسة التي في البدن من اي نوع كانت وكانه لما علم من اباحة الضرورات
ولم يتعرض احد من الاصحاب هنا للاستدلال على ذلك ويمكن ان يستدل عليه بالاخبار الواردة في المسلوس والمبطون فقد تقدمت في المسائل الملحقة
بالوضوء فانها صريحة في الصلوة بالنجاسة لمكان الضرورة وفي حسنة منصور الوارد على حبس فالله اولى بالعذر وفي موثقة سماعة عن ليتو
ولتصل فانما ذلك بلاء ابتلي به ونحو ذلك ويؤيد ذلك بان الادلة الدالة على شرطية الطهارة من الخبث في الصلوة غير شاملة لحال الضرورة
فيبقى عموم الاوامر سالما عن معارضة ما يقتضي الاشتراط والتخصيص وهو جيد هذا كلام صاحب الجواهر ره ذكرناه توطئة لتحرير محل الخلاف وهو الثوب عن غيره
وقد اختلفوا فيه على اقوال الاول ما اختاره المصنف هنا من وجوب الصلوة عاريا ونزع الثوب النجس وفي الدروس انه اشهر وفي الخلاف انه مذهب الشيخ ره واكثر الاصحاب وفي كره
انه المشهور وفي ك انه هو المشهور وفي الذخيرة كالمفاتيح انه الخبر الذي عليه معظم المتأخرين وفي نوع الطاهر انه المشهور وفي الرياض ان القطع صلى عريانا وجوبا تعيينا على الاظهر
الاشهر الى ان قال بعد الاشارة الى الروايات ان قصورها سندا منجبر بالشهرة العظيمة انتهى بل في المعتبر ان الاجماع على ذلك انتهى وعن المنتهى انه لو صلى عريانا
لم يجب الاعادة قولا واحدا الثاني وجوب الصلوة في ذلك الثوب ففي كشف اللثام ان الاحوط والاقوى الصلوة فيه وحكى عن الشيخ في المبسوط ما يصير الحجة لهذا القول عن صاحب

المعالم

في احكام النجاسات

المعالم وفي كفاية الاديب الصلوة في الثوب اولى لنهي ومثله كلام صاحب الذخيرة وقد يظهر من المحقق الاردبيلي الميل اليه وهذا القول لا شرف في شرح الارشاد ولولا دعوى الشهرة في المنتهى انه لو صلى عريانا لم يجب الاعادة مع لا وامكان القول بوجوب تعين الصلوة في الثوب النجس الخامس المنتهى التخيير الصلوة عاريا وبين الصلوة في الثوب النجس حكي القول به عن ابن الجنيد ره وهو خيرة المصنف ره في المعتبر والعلامة ره فيما حكي عن المنتهى والمحقق الثاني في المقاصد العلية فيما حكي عنهما وجعله في كشف اللثام اقوى في مقابل القول بتعين الصلوة عاريا ثم اضرب الى تقوية القول الثاني وعن ابن الجنيد ره و المنتهى ره التصريح بافضلية الصلوة في الثوب النجس حجة القول الاول وجوه تمسك بها الشيخ ره في ف الاول انا قد علمنا ان النجاسة ممنوع منها فلو فيها لمن اجاز الصلوة وفضيلة الدلالة الثاني اجماع الفرقة على ذلك الثالث رواية سماعة قال سألته عن رجل يكون في فلاة من الارض وليس عليه الا ثوب واحد فاجنب فيه وليس عنده ماء كيف يصنع قال يتيمم ويصلي عريانا قاعدا يومي ونحوه رواية محمد بن علي الحلبي عن ابي عبدالله ع في رجل اصابته جنابة وهو بالفلاة وليس عليه الا ثوب واحد واصاب ثوبه مني قال يتيمم ويطرح ثوبه ويجلس مجتمعا ويصلي ويومي ايماء والجواب عن الاول بان الدلالة على تعين الصلوة في ثوب النجس من الاخبار الصحيحة الدالة عليه وياتي ذكرها انشاء الله تعالى وعن الثاني بمنع ثبوت الاجماع وعن الرواية الاولى بضعف السند بالقطع ووجود زرعة وسماعة في الطريق وهما واقفيان وعن الثانية بان في طريقها محمد بن عبد الحميد لم يوثق صريحا حجة القول الثاني صحيحة محمد بن علي الحلبي انه سأل ابا عبدالله ع عن الرجل يكون له الثوب الواحد فيه بول لا يقدر على غسله قال يصلي فيه وصحيحة الحلبي ايضا قال سألت ابا عبدالله ع عن رجل اجنب في ثوبه وليس معه غيره قال يصلي فيه فاذا وجد الماء غسله وصحيحة علي بن جعفر انه سأل اخاه موسى بن جعفر ع عن رجل عريان وحضرت الصلوة فاصاب ثوبا نصفه دم او كله دم يصلي فيه او يصلي عريانا فقال ان وجد ماء غسله وان لم يجد ماء صلى فيه ولم يصل عريانا وصحيحة عبد الرحمن بن ابي عبدالله انه سأل ابا عبدالله ع عن الرجل يجنب في ثوب ليس معه غيره ولا يقدر على غسله قال يصلي فيه وبعض الاصحاب ارجع هذا القول الى هذه الاخبار مع ضعف الروايتين اللتين ذكرنا في الاحتجاج على القول وكون هذه صحيحة السند كثيرة العدد فالعبرة بها دون ما قابلها من الروايتين وقد عرفت انها قد تضمنت الامر بالصلوة في الثوب النجس وهو ظاهر في الوجوب العيني ما لم تقم قرينة على خلافه حجة القول الثالث امور احدها الجمع بين الاخبار المذكورة في حجة القول الثاني وبين الاخبار الدالة على القول الاول بحمل الامر الموجود في الطائفتين على الوجوب التخييري وربما يعترض عليه بان الجمع فرع التكافؤ والاخبار المتاخرة اكثر عددا واقوى سندا فلا تكافؤها الاخبار الدالة على وجوب الصلوة عاريا ويجاب تارة بان سماعة على تقدير كونه واقفيا ثقة وقد وقع في ذلك خلاف بينهم وكذا زرعة فان من علماء الرجال من ذكر وثاقته ولم يذكر وقفه فتكون الرواية من قبيل الموثق ولا ضير في الاضمار الحاصل من تقطيع الاخبار واما محمد بن عبد الحميد فقد حكي في منتهى المقال توثيقه عن النجاشي والعلامة ره في الخلاصة والكاظمي في المشتركات فعلا وليس انه كان ثقة من اصحابنا الكوفيين انتهى ولكن لا يخفى ان هذا المقدار لا يجدي في مقام التعارض لكون الاخبار الناطقة بالصلوة في الثوب صحيحة السند مع كونها اكثر واخرى بان روايتي سماعة والحلبي وان كانتا ضعيفتين الا انهما منجبرتان بالشهرة فالمرجح الداخلي وان كان مع اخبار الصلوة في الثوب الا ان المرجح الخارجي مع اخبار الصلوة عاريا فيتكافئان وانت خبير بان هذا موقوف على التساوي في الرتبة فلو ترجح احد الطرفين لم يمكن للجمع بالتخيير وجبر الشهرة وان كانت من المرجحات الخارجية الا انها اقوى من غيرها من حيث قوة الظن بمطابقة الخبر للواقع فان تقديم خبر العدل على خبر غيره انما هو من جهة بعد مخالفته الواقع عنه من جهة انتفاء احتمال الكذب في المخبر ومع افادة الشهرة الظن بمطابقة او افهامها من الخبر للواقع لا يحصل الظن من خبر العادل وثانيها انه قد يحصل الاتفاق على العمل بمضمونها في الجملة وهو يشهد بكونهما من المعتبرة عند الجميع وكان المجيب اراد دعوى تحصيل الاجماع الذي حكي عن العلامة ره في المنتهى من انه لو صلى عاريا كانت صلوته مجزية قولا واحدا انظر الى ان مقصد القائلين بتعين الصلوة عاريا قد حصل بذلك كل القائلون بوجوب الصلوة في الثوب النجس حيث انهم انما يريدون ان الوجوب تخييري لا عيني وهذا الجواب مبني بدعوى ان خلاف القائلين بكون الواجب معينا هو الصلوة في الثوب النجس غير قادح في دعوى الاجماع ولا الاتفاق لكون القول متحدا او عدم كون بعضهم جازما بالحكم وقد صرح بذلك المجيب في طي كلماته وثالثها ما استند اليه المصنف ره في المعتبر حيث انه حكي عن الشيخ ره انه جمع بين الروايتين بانه يجب عليه الا ان يخشى من البرد او غيره ويصلي فيه ثم اورد عليه بقوله وعندي في هذا الجمع اشكال لان نزعه يستلزم فوات ستر العورة وهو شرط في الصلوة والصلوة فيه يستلزم فوات طهارة الثوب وهو شرط وكلاهما متساويان فلا ترجيح اذن والاولى القول بالتخيير انتهى وانت خبير بان المسئلة مما ورد فيها النص ومع امكان العلاج بين النصوص لا وجه للاستناد الى مثل هذا الوجه وستعرف العلاج انشاء الله تعالى ورابعها ما تمسك به صاحب المستند ره حيث قال اما جواز الصلوة عريانا فللروايات الثلاث موثقتي سماعة ورواية الحلبي واما جوازها في الثوب فللصحاح الاربع لعلي والحلبي والبصري وخبر الخزين ولا تعارض بين الفريقين من الاخبار على المختار لورود الكل بلفظ الاخبار وهو لا يثبت ازيد من الجواز والقول بانه يفيد الايجاب بعيد عن الصواب مع انها لو تعارضا

كتاب الطهارة

لكان المرجع الى التخيير الذي هو المرجح عند فقد ما يصلح للترجيح كما في المقام وترجيح الاولى بالاشهرية عملا او الاعتضاد بنقل الاجماع معارض بترجيح
الثانية بالصحة سندا او الاكثرية عددا او الصراحة في نفسها اصحيته او الاوفقية للاعتبار ومع ان شهرة القدماء لو سلم تعارض بشهرة
المتأخرين في الثانية ومنه يظهر فساد ما قيل من ان الاصل في الثانية الوجوب العيني والحمل على التخيير مجاز فانه ليس هذا الحمل باولى من حمل الاولى على
الوجوب او بواسطة الاخبار العلاجية انتهى هذا والحق هو القول الاول لنا ترجيحه للمطلوب بامور اولها ان الشهرة المنقولة معتبرة ومعول عليها
من جهة كون الناقد لها اجماعا غريب التعويل على نقلهم لافادته الوثوق بالخبر وابرو لا وجه للمناقشة فيها كما ترى في وقوعها في صدد كلام صاحب
الجواهر وقد عدل عنها بعد ذلك لكن ينبغي ان يراد بها الشهرة الى زمان المصنف وقد اختاره هو وجماعة ممن تأخر عنه القول بالتخيير ولكن لم
ينقل عمن قبله خلاف في ذلك الا عن ابن الجنيد حيث نقل عنه القول بالتخيير وعن الصدوق حيث استظهر منه بعضهم القول بتعين
الصلوة في الثوب النجس نظرا الى ذكره في الفقيه الاخبار الدالة على ذلك غير معقب لها بما ينافيها من قول او رواية ومعلوم ان خلاف هذين
لا يقدح في تحقق الشهرة وان الشهرة الى زمان المصنف كافية بجبر الاخبار الموافقة لها وكان العلامة في دعوى الاتفاق المحكي عن المنتهى
على اجزاء الصلوة عاريا لم يعتد بخلاف الصدوق او لم يعتقد ظهور ما وقع منه في الفقيه في افتائه بذلك ثانيها كون الاجماع الذي ادعاه الشيخ في
معولا عليه حيث اعتبار الاجماع المنقول وعدم تطرق الوهن اليه من جهة كون طريقه الاعتماد في الاجماع الى قاعدة اللطف فهو كما لا تأثير له لو قلنا بتطرق
الوهن الى الاجماع حيث يطلق لفظ الاجماع لا نقول بتطرقه اليه في مثل هذا المقام مما اضاف لفظ الاجماع الى الفرقة لظهور ذلك في اتفاقهم مضافا
الى تأييده في المقام بانه لم ينقل فيه خلاف عمن قبل زمن المصنف الا من ابن الجنيد ومن ظاهر ما في كلام الفقيه ولاحتمال كون مراد الشيخ ره
في ما هو دعوى اجزاء الصلوة عاريا لا وجوبها كما وقع الاشارة اليه في كلام بعضهم فهو مما لا يعتنى به لانه ره قال فيما تقدم من لا يجد ثوبا
بنجاسته يصلي عريانا ولا اعادة عليه ثم نقل اقوال العامة ثم قال دليلنا انا قد علمنا ان النجاسة ممنوع من الصلوة فيها فمن اجاز الصلوة
فيها فعليه الدلالة وايضا اجماع الفرقة على ذلك ثم ذكر الروايتين اللتين تقدم ذكرهما في الاحتجاج على القول الاول ثم قال وقد روى اصحابنا
انه يصلي فيه وروى ذلك محمد بن علي الحلبي وعلي بن جعفر وقد رووا انه يصلي فيه ثم يعيد فيما بعد وروى ذلك عمار الساباطي وقد بينا الوجه
في هذه الاخبار وقلنا انما يجوز له ان يصلي فيه اذا خاف على نفسه من البرد فانه يصلي فيه ويعيد لتكون قد جمعنا بين الاخبار انتهى وهذا الكلام
يدل على ان مراده الوجوب العيني من جهة كون ما تقدم ظاهرا بل صريحا فيه وان مقتضى دليله الاول نفي جواز الصلوة في الثوب النجس وان قوله
في دليله الثاني اشارة الى ما ذكره في صدر الكلام وان الروايتين اللتين استدل بهما ظاهرتان بل صريحتان في الوجوب العيني وانه جمع بين
الاخبار بحمل ما دل منها على الصلوة في الثوب النجس على صورة الاضطرار ولم يجمع بين الطائفتين بالتخيير بين الصلوة عاريا وبين الصلوة في الثوب
النجس ثالثها ان الترجيح بالشهرة مقدم على الترجيح بصحة السند وكثرة العدد وقد عرفت وجه ذلك ولا عبرة عندنا بمجرد كون المرجح داخليا وانما
العبرة بقوة الظن وزيادة الوثوق الا ترى ان اخبار الصلوة في الثوب النجس كانت بمرئى ومسمع منهم وقد عرفت الاشارة اليها والى الجمع بينها وبين
غيرها في كلام الشيخ ره ومع ذلك لم يحكموا بمقتضاها وبما ذكرناه من البيان يسقط القول بتعين الصلوة في الثوب النجس كما يسقط القول بالتخيير
بينها وبين الصلوة عاريا مضافا الى ان ما اخترناه اوفق بالاحتياط نظرا الى اقوال المسئلة لان القائل بالتخيير يلتزم بصحة الصلوة عاريا
بخلاف القائل بتعينها فانه لا يلتزم بصحة الصلوة في الثوب النجس وان القول بتعين الصلوة في الثوب النجس لم يتحقق وجوده قبل زمان المحقق
الاردبيلي ره نعم استظهر من الصدوق ره وليس كلامه ره مما يطمئن به النفس بظهوره وقد نشأ من المحقق المذكور الميل اليه وتبعه من اصحاب
المدارك والذخيرة وكشف اللثام مع عدم قوة الظهور في كلامهم كلا في جملة منهم مثل كلام من عبر منهم بان الصلوة في الثوب
النجس اولى ومما يوهن الجمع بالتخيير امران احدهما انتفاء الشاهد به ودعوى عدم الاحتياج في الجمع المذكور الى شاهد غير
مسموعة وكانها مبنية على ان كلا من الصلوة عاريا والصلوة في الثوب النجس قد ورد به الامر والامر بالمتعدد يلزمه التخيير
ولكن لا يخفى انه فاسد من الصلوة عاريا والصلوة لان كلا من الامرين ورد في خطاب مستقل وانه ظاهر في الوجوب العيني
فصرفه الى التخيير مستلزم لاخراج كل من الكلامين عن ظاهره وارتكاب مخالفة اصلين واستلزام تعلق الامر بامور متعددة
في خطابات متفرقة للتخيير ممنوع وثانيهما دعوى شهادة صحيحة الحلبي به قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يجنب في الثوب او
يصيبه بول وليس معه غيره قال يصلي فيه اذا اضطر اليه والتقريب ان قوله ع يصلي لم يرد به الا الانشاء فيكون للوجوب وجواب
الشرط اعني قوله ع اذا اضطر محذوف بقرينة ما قبله فمفهوم الجملة الشرطية انه اذا لم يضطر لم يجب الصلوة ونفي الوجوب لا يستلزم نفي

الاذن بل ينبئ عن وجوبه فتكون الصلوة في الثوب النجس عند عدم الاضطرار مأذونا فيه غير واجب لا ذم التخيير واجاب عنه في الجواهر
بان المفهوم من الامر الواقع في جواب الشرط وان كان هو انتفاء الوجوب عند انتفاء الشرط الا ان المفهوم هيهنا ليس ذلك لان قوله ع
يصلي المراد به الاثبات قد ورد في مقام توهم السائل محظورية الصلوة في الثوب النجس فيكون المفهوم هنا عدم الاذن في الصلوة في
الثوب النجس عند عدم الاضطرار وهذا لا يلائم التخيير ثم ذكر ما نصه ولا يرد عليه استلزام ذلك ح للاباحة مع الضرر المعلوم نفيها
عقلا ونقلا كمعلومية وجوب الصلوة فيه كذلك لان المراد هنا الاذن التي لا تنافي الوجوب وان قلنا بظهور الامر في مقام توهم الحظر
في الاباحة المنافية له لكن لخصوص المقام خصوصية واضحة كما لا يخفى على من لاحظ نظائره مما علق الحكم فيه على ضرورة الاضطرار
فتامل جيدا فانه لا يخلو عن دقة انتهى ولا يستقيم ذيل الكلام الا بان يقال ان مراده ره هو ان قوله ع يصلي قد اريد به الاذن بالمعنى
الاعم الذي هو عدم المنع من الصلوة في الثوب النجس حتى يصح اجتماعه مع الوجوب ولكن لا يراد الوجوب من اللفظ بان يفيد الاذن بكونه
في ضمن الوجوب والامكان المنتفي في المفهوم هو قيد الاذن الذي هو الوجوب وبقي المحذور وعلى هذا يكون الوجوب مفهوما من الخارج
لا من هذا الخبر بخصوصه نظير قوله تعالى لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة وثانيهما ان في اخبار الصلوة في الثوب النجس ما
يدفع الجمع بالتخيير وهو قوله ع في صحيحة علي بن جعفر وان لم يجد ما يصلي فيه ولم يصل عريانا ضرورة ان المراد بالنفي انما هو النهي وح
فكيف يصح الجمع بين الطائفتين بالتخيير بين الصلوة في الثوب النجس وبين الصلوة عريانا فلا مجال لحمل النهي هنا على الكراهة
لما في الجواهر من انه لم يقل احد بكراهة الصلوة عريانا بل قضية كراهة الصلوة عريانا هو استعمال الاوامر الواردة في مجاز بعيد
جدا ان لم يكن ممتنعا واما الوجه الذي تقدم للتخيير عن صاحب المستند ره فهو مبني على انكار ارادة الوجوب والانشاء من الجمل الخبرية
الواردة في الاحكام وذلك دعوى لم يدعها احد من الاولين والاخرين لكون الخطابات اذا عرضنا الى اهل العرف لم يفهموا منه
الا الوجوب واما ما ذكره من دعوى شهرة المتأخرين فتحققها ممنوع ولو سلم فمقاومتها الشهرة القدماء في العمل بالخبر وطرح معارضه ممنوعة
وقد عرفت رجحان الشهرة على ساير المرجحات فلا مسرح لاقتضاء الاخبار العلاجية للتخيير فيدبر تنبيه مقتضى ما سلكناه من الطريقة
اعني ترجيح اخبار الصلوة عريانا على اخبار الصلوة في الثوب النجس هو طرح الطائفة الثانية ولا حاجة بنا الى ارتكاب التكلفات والتأويلات
البعيدة عن ساحة متفاهم الخطابات الجارية في المحاورات لكن قد عرفت ان الشيخ ره حملها على ما اذا خاف على نفسه من الحر والبرد او
نحوهما مما يوجب الاضطرار وربما يستشهد لهذا الحمل بقول ابي عبد الله ع في صحيحة الحلبي المتقدمة عن قريب يصلي فيه اذا اضطر اليه حيث انه
قيد الصلوة فيه بما اذا اضطر اليه وقد تنبه له المصنف ره في المعتبر وتعرض له فقال ع لو قيل الدليل على ما فصله يعني الصلوة في الثوب عند الحر
والبرد وغيرهما من الضرورة والصلوة عاريا عند عدمها ما رواه الحلبي عن ابي عبد الله ع في الرجل يجنب في الثوب او يصيبه بول وليس
معه غيره قال يصلي فيه اذا اضطر اليه قلنا الاضطرار يكفي فيه عدم التمكن من غيره انتهى ولكن الانصاف ان ما افاده ره لا يخلو من بعد
لان عدم التمكن من غيره هو المفروض في كلام السائل والمذكور فالتقييد به يكون تاكيدا وهو خلاف ظاهر سياق الكلام بل الظاهر انما
هو كونه تاسيسا الا انه يبعد الحمل المذكور ورود تلك الاخبار الكثيرة مما عدا صحيحة الحلبي المذكورة فيها بصورة الاطلاق مهملا فيها التقييد
الا ان يدعى ان الغالب وجود الضرورة في التعري عن الحر او البرد او غيرهما وان تلك وردت مورد الغالب ولا يخلو عن تامل **قوله**
فان لم يمكنه صلى فيه واعاد وقيل لا يعيد وهو الاشبه هذه العبارة تضمنت مسئلتين يتفرع الثانية على اولهما الاولى انه ان لم يمكنه
نزع ذلك الثوب النجس ولو لمشقة برد ونحوه صلى فيه فالمراد بالامكان هو المتعارف دون العقلي والقول بوجوب الصلوة فيها مما
وقع الاتفاق عليه كما صرح به جماعة لعدم جواز التكليف بغير المقدور وعدم وقوع التكليف بالعسر في الشرع وعدم سقوط الصلوة بحال
ويدل عليه اطلاق الاخبار الدالة على الصلوة في الثوب النجس وخصوص صحيحة الحلبي المقيد فيها الحكم بما اذا اضطر اليه الثانية انه يعيد
الصلوة واختلفوا فيها على قولين احدهما انه يعيد وهو المحكي عن الشيخ ره في جملة من كتبه وابن الجنيد ره وحكاه في لك والرياض عن
الشيخ ره وجمع وانكر عليهما في الجواهر مصير من عدا الشيخ ره وابن الجنيد ره اليه وثانيهما ما هو المشهور المعروف بل لم يتحقق فيه خلاف
من غير الشيخ وابن الجنيد ره اليه وثانيهما ما هو المشهور حجة القول الاول ما رواه عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع انه سئل عن رجل
ليس معه الا ثوب ولا تحل الصلوة فيه وليس يجد ماء يغسله كيف يصنع قال يتيمم ويصلي فاذا اصاب ماء غسله واعاد الصلوة ورد ها
في لك بانها مع ضعف سندها باشتمالها على جماعة من الفطحية انما تدل على الاعادة اذا كان المصلي في الثوب النجس متيمما انتهى

وفي الذخيرة ان سند الرواية لم يبلغ حد الصحة فحمل الرواية على الاستحباب غير بعيد انتهى واجيب عن ذلك بان الرواية من قبيل الموثق
وهي حجة حجة القول الثاني وحجة الاول انه صلى صلوة مأمورا بها والامر يقتضي الاجزاء الثاني اصالة البراءة من وجوب الاعادة الثالث
ظواهر الصحاح المتقدمة الواردة في مقام الحاجة مع تضمن بعضها الامر بغسل الثوب خاصة بعد السؤال المفروض من دون تعرض
لاعادة الصلوة بالمرة فلا بأس حينئذ بحمل الرواية المذكورة على الاستحباب ولا يخفى ان قاعدة الاجزاء وان كانت مما يصح الاعتداد
في مثل المقام من جهة كون الامر من قبيل الامر الواقعي الاضطراري الذي حققنا القول باقتضائه الاجزاء في الاصول الا انها
لا تقاوم الرواية الموثقة المذكورة التي نقول بحجيتها وكذلك الحال في اصالة البراءة واما ظواهر الصحاح فانها مطلقة يجب تقييدها
بحكم الدليل الخاص المعتبر الذي هو الخبر الموثق المذكور ومن هنا قال في الجواهر وان كان الموثق عندنا حجة في نفسه والمعارض
كله قابل للتقييد به لكنه لاعراض المشهور عنه قصر عن المقاومة الا انه مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط بالعمل بمضمونه خصوصا
مع احتمال بل ظهور كون الاعراض لعدم القول بحجية الموثق كما صرح به غير واحد الا انهم اعرضوا عنه لقوة المعارض عليه فتأمل
انتهى ويمكن ان يكون الامر بالتأمل اشارة الى ان عدم القول بحجية الموثق مختص بصاحب المدارك ونفر قليل ممن تابعه والقائلون بحجية الموثق
الاكثر الاصح خصوصا ممن تقدم على صاحب المدارك فليس عدم التزامهم بمؤدى الموثق المذكور من جهة عدم اعتبارهم بالموثق بل من جهة
عدم مطابقة هذا الخبر الخاص الواقع عندهم وناقش في دلالة الموثق صاحب المستند مضافا الى مناقشة صاحب المدارك فيها باختصاصها
بالمتيمم الذي صلى في ثوب متنجس فلا يجري في غيره بانه لا دلالة فيه على وقوع صلوته في الثوب اصلا فلعلها اوقعها عاريا وانت خبير
بان مساق واضح الدلالة على وقوعها في الثوب فلا مجال للاشكال من هذه الجهة **فروع** الاول ان المنقول عن بعض المتاخرين كما
في الذخيرة ان لكل من الثوب والبدن بالنظر الى تعذر الازالة حكما برأسه فاذا تنجسا كلاهما واختص تعذر الازالة باحدهما وجب الازالة
عن الآخر نظرا الى انه تعلق الامر بازالة النجاسة عن كل منهما مستقلا وعدم امكان الامتثال في احدهما لا يوجب سقوط الامتثال
عن الآخر فيجب امتثال ما امكن وفرع على ذلك في المستند امرين احدهما انه لو تعين الممكن تطهيره منهما طهره والا تخير في تطهير ما شاء
منهما لوجوب الامتثال المحتمل عند تعذر الامتثال القطعي وثانيهما انه لو لم يكن تطهير شيء منهما اصلا ولكن امكن نزع الثوب فهل يجوز
تخفيفا للنجاسة بناء على القول بالتخيير بين الصلوة عريانا وبين الصلوة في الثوب النجس فيما اذا كان بدنه طاهرا او ثوبه منحصرا في النجس
ويجب على القول بوجوب نزع الثوب النجس والصلوة عريانا قال في المستند ظاهر بعض القائلين بالصلوة عريانا هناك وجوب الستر هنا و
عدم جواز نزع الثوب ثم اختار هو ترجيح التخيير لمصيره اليه هناك استنادا الى الروايات اقول للمنع في اصل الحكم الاول مجال لان
الظاهر من وجوب ازالة النجاسة عن الثوب والبدن امر واحد هو التنزه عن النجاسة وترك استصحابها ولا نسلم كون كل منهما مأمورا
به مستقلا وبعد ذلك يبتني وجوب الازالة عن احدهما عند تعذرها عن الآخر على وجوب تخفيف النجاسة وهو ايضا ممنوع كما ستعرف
الحال فيه انشاء الله تعالى ومع ذكرنا ينتفي موضوع ما فرعه عليه في المستند اولا واما ما فرعه عليه ثانيا فالحق فيه ما استظهره من بعضهم بناء
على ما اخترناه من وجوب الصلوة عريانا هناك لان التلبس بالنجاسة حاصل على كل حال وقد تعذر احد الشرطين الذي هو الطهارة فيجب
مراعاة الآخر اعني الستر ولا ينافي ذلك تعدد الامر بالنسبة الى متعلقه اعني ازالة النجاسة عن الثوب عن البدن لما عرفت من ان مآل ترك
الازالة في كل منهما الى امر واحد هو التلبس بالنجاسة ولو اختصت النجاسة بواحد من الثوب والبدن قال في الذخيرة نقلا عن بعض المتاخرين
ان كانت متفرقة وامكن ازالة بعضها وجب بتقدير اجتماعها فان كانت دما وامكن تقليله بحيث ينقص عن مقدار الدرهم وجب ايضا
والا ففي الوجوب نظر انتهى ما نقله عن ذلك البعض ثم انه ره قال ولا يخفى ان التفرقة التي ذكرها بين المتفرق والمجتمع محل تأمل انتهى والظاهر
ان نظره في ذلك الى غير الدم وهو جيد لانا ان قلنا بوجوب التخفيف وجب في كليهما والا لم يجب في شيء منهما اما بالنسبة الى الدم فالوجه
ما ذكره لانه ينتهي الى مقدار العفو فيجب تحصيله لكن في المستند بعد الاشارة الى ما ذكره ذلك البعض من التفرقة ما نصه والحق الوجوب
مطلقا لدلالة ما يدل على وجوب ازالة الكل على وجوب ازالة البعض ايضا بدلالة المطابقة على السواء وتعذر امتثال الكل غير صالح لرفع
وجوب امتثال البعض فيجب ايضا ازالة كل بعض لو لم يكن معه غيره ووجود الغير غير مانع عن الوجوب نعم كان الاشكال انما يرد لو كان المامور به في الا
الاخبار هو مطلق التطهير وليس كذلك بل هو ازالة كل نجاسة بخصوصها انتهى وقد عرفت المنع من كون ازالة كل نجاسة بخصوصها مأمورا بها
ودلالة الامر بالمركب على الامر باجزائه مطلقا ممنوع قال في الذخيرة وغيرها نقلا من كلام الفاضلين في التهذيب حيث ذكروا وجوب مس الحرج

بحجر ونحوه عند تعذر الازالة مخيّرين بان الواجب ازالة العين والاثر لحيث تعذرت ازالة الاثر بقيت ازالة العين انهم يرون وجوب تخفيف
مطلق النجاسة عند تعذر ازالتها وان ذلك بدل اضطراري للطهارة من النجاسات كبدلية التيمم ونقل عن بعضهم التصريح بالموافقة
وتنظر فيه بعض المتاخرين بان وجوب ازالة العين والاثر حكم واحد مستفاد من دليل واحد والامر بالمركب انما يقتضي الامر باجزائه على الاجتماع
لا مطلقا ووجه فلا بد في اثبات التكليف بجزء منها على الانفراد من دليل غير الامر بالمركب وهو مفقود في المتنازع بل ظاهر الاخبار المسوغة
للصلوة مع النجاسة عند تعذر الازالة نفي التكليف بامر اخر سوى الازالة باعتبار اطلاق الاذن من غير تعرض للتخفيف بوجه ما
وورد في بعض الروايات من ذكر المسح للبول عن تعذر غسله عليه لا يصلح شاهدا على العموم لان الوجه فيه منع النجاسة من التعدي الى غير
محلها من الثوب والبدن وهو امر اخر غير التخفيف انتهى ثم قال صاحب الذخيرة وهو كلام جيد متين انتهى وهو في محله الثالث انه لو
امكن لبعض الغسلات فيما يلزم فيه التعدد دون بعض فهل يجب ذلك البعض الممكن ام لا قال في المستند الظاهر نعم لوجوب مطلق الغسلة
بمطلقاته ايضا ووجوب المقيد بامر اخر لا قيد فيه نعم لو انحصر الدليل في المقيد لم يثبت وجوب المطلق راسا انتهى وفي الوجه فيه ان التكاليف
باسرها منوطة بالقدرة ومنها الامر بالمقيد فمع انتفاء القدرة على المقيد يرتفع التكليف به ويمكن المناقشة فيه بان التكليف بالمطلق
الذي لحقه القيد ولو منفصلا تكليف بشيء واحد هو المقيد عند انتفاء القيد ينتفي المقيد فيرتفع التكليف ويندفع بان التكليف با
لمطلق المقيد بالمنفصل وان كان تكليفا بشيء واحد الا انه انما يتم في صورة قيام القدرة على المقيد لا في غيرها نعم المقيد بالمتصل مطلوب
واحد ينتفي بانتفاء قيده والفرق انه كان يسع المكلف ان يقيده ابتداء في كلام واحد متصل لكنه لما اتى بالمطلق من دون تقييده
الامر بالمقيد منوط بالقدرة على القيد كشف ذلك عن كون المطلق المجرد عن القيد مطلوبا له عند تعذر قيده ويؤيد ما ذكره ان نجاسة
النجس عبارة عن خباثته المعنوية وانه يحصل التخفيف فيما يعتبر فيه التعدد بالغسلة الاولى وتخفيف الخباثة المعنوية التي هي مانعة عن
العبادة لازم بقدر الامكان وبهذا البيان يحصل الفرق بين هذا الفرض وبين تخفيف عين النجاسة لعدم حصول التخفيف في المقدار
المعنوية هناك ضرورة عدم الفرق في ابطال الصلوة بين قليل البول وكثيره الا ان يمنع الفرق استنادا الى انه كما لا فرق في صورة قيام
القدرة على الازالة بين قليل البول وكثيره في الابطال ولا فرق بينهما في صورة عدم القدرة على الازالة في عدم الابطال كذلك لا فرق
فيما يعتبر فيه تعدد الغسل بين غير المغسول اصلا وبين المغسول مرة في الابطال في حال القدرة على تكرير غسله ولا فرق بينهما في عدم الا
الابطال في حال عدم القدرة على غسله مكررا فلا شهادة في عدم الفرق في ابطال الصلوة بين قليل البول وكثيره على المدعى الرابع انه حكي
عن العلامة ره في نهاية الاحكام انه قال لو كان في ثوبه او على جسده مني او دم حيض او بول وهناك ماء لا يكفيه ودم اقل من سعة الدرهم
احتمل وجوب غسله به لانه ازال المانع من الدخول في الصلوة فكان واجبا كالطاهر وحكي عنه ره انه قال بعد ذلك ويحتمل العدم لبقاء
حكم النجاسة المغلظة وان زالت العين قال في الذخيرة بعد نقل هذا الكلام وهذا الاحتمال اقرب الى الصواب مما ذكره اولا انتهى ولا
يخفى ان ما ذكره العلامة ره اولا كما يتجه عليه ما اشار اليه من بقاء حكم النجاسة المغلظة كذلك يتجه عليه انه مبني على ان العفو عن الدم
اذا كان دون الدرهم يسري الى الماء الملاقي له المتنجس به وهو ممنوع **خاتمة** تشتمل على فوائد مهمة متعلقة بالمبحث المذكور الاولى
انهم قسموا النجاسة على قسمين عينية وحكمية وذكروا للاولى منها صورا يا ان الثانية تقابلها في كل منها احدها ان يتعدى بنجاسته مع
الرطوبة وهو مطلق الخبث قال المحقق الثاني ره بعد ذكر هذا التفسير وهو اكثر معانيها دورانا على السنة الفقهاء ويقابلها الحكمية و
هي ما لا تتعدى ويتوقف رفعها على النية وفي الحدائق بعد تفسير الحكمية بما لا تتعدى اشعر بقوله بان يكون المحل الذي قامت به
ظاهرا لا ينجس الملاقي له ولو مع الرطوبة ويحتاج زوال حكمها الى مقارنة النية كنجاسة بدن الجنب والحائض ونحوهما المفتقر الى
الغسل ثانيها ان تكون عين الشيء المتصف بالنجاسة محسوسة مع قبولها للتطهير كالدم والغائط والبول قبل جفافه ونحوها ويقابلها
الحكمية بهذا الاعتبار وهو ان لا يكون له جرم وعين يشار اليها كالبول اليابس في الثوب ونحوه وثالثها ان يكون عينها غير قابلة للتطهير
كالكلب والخنزير ويقابلها الحكمية بهذا الاعتبار فهي ما يقبل التطهير كالميت بعد برده وقبل تطهيره بالغسل وعلى هذا فيكون نجاسة
الميت عينية بالمعنى الاول والثاني حكمية بالمعنى الثالث فهي عينية من جهتين وحكمية من جهة واما نجاسة الماس له فانها حكمية
بالمعنى الاول سواء كان المس برطوبة ام بيبوسة وعينية بالنسبة الى العضو الذي وقع المس به اذا كان برطوبة ابتداء او مع اليبوسة
بناء على الخلاف الاتي فقد حصل للعينية والحكمية اطلاقات ثلثة وحكي في الجواهر عن غير واحد اطلاقهما على اربعة معان ثلثة

منها ما عرفت ورابعها ان تطلق الحكمية ويراد بها ما حكم الشارع بتطهيرها من غير ان يلحقها حكم غيرها من النجاسات ثم قال رحمه الله ويقابلها
العينية في الاطلاقات وكانه اشار بالحكمية بالمعنى الاخير الى ما دون الدرهم حيث امر الله تعالى بتطهيرها ولكن لا يجري عليه حكم ابطال الصلوة
الذي هو حكم غيره من النجاسات الثانية ان كل نجاسة عينية لاقت جسما طاهرا مع رطوبة فلا تؤثر في تنجيسه الا اذا ... وكل ما حكم بنجاسته شرعا
فهو مؤثر للتنجيس في ملاقيه مع الرطوبة وقد وقع ما يقرب من هذه العبارة فيما حكي من كلام صاحب المعالم ره وفي كلام صاحب الحدائق و
الظاهر ان المراد بالنجاسة العينية هو الخبث وبما حكم بنجاسته شرعا هو ما حكم بنجاسته على وجه التعيين فلا تشمل العبارة ملاقي احد المشتبهين
مع الانحصار وقد وقع الخلاف في كل من الكليتين فينبغي ان نقرر الكلام في موضعين الموضع الاول في بيان الخلاف في الكلية الاولى
وهي عدم تعدي النجاسة مع اليبوسة وقد وقع منهم فيها اقوال احدها تاثيرها مطلقا ونقل عن المعالم حكايته عن صريح كلام العلامة
ره في نهاية الاحكام وظاهره في مواضع اخر من كتبه وقد تفحصت على عبارة نهاية الاحكام ولم افهم منها القصر اصرح في جميع الاقسام
فانها وان كانت صريحة في تاثير غير ميتة الانسان مع اليبوسة الا انها ليست بصريحة معها وانما هي ظاهرة لانه قال فيها واذا مس الميت
رطبا نجس نجاسة عينية لان الميت عندنا نجس وان مسه يابسا فظاهر كلام الاصحاب ذلك مع احتمال ان تكون النجاسة حكمية فلو لاقى ببدنه
بعد ملاقاته للميت رطبا لم يؤثر في تنجيسه لاصالة الطهارة السالمة عن دلالة التنجيس ولو مس ميتا من غير الناس او قطعة ابينت من
حي او ميت ماكول اللحم او غيره لم يجب الغسل بل يجب غسل ما مس به لقول الصادق ع ولكن يغسل يده ولا فرق في ايجاب غسل اليد بين
ان تكون الميتة رطبة او يابسة انتهى ثانيها عدم تاثيرها بدون الرطوبة مطلقا كغيرها من النجاسات ذهب اليه المحقق الثاني قال في جامع
المقاصد عند قول العلامة ره وكل نجاسة عينية لاقت محلا طاهرا فان كانا يابسين لم يتغير المحل عن حكمه الا الميت فانه ينجس الملاقي له مطلقا
اي ميت الادمي والمراد بالاطلاق مع الرطوبة وعدمها استنادا الى الامر بغسل اليد من ملاقاته من غير تقييد ويعارض بقوله ع كل
يابس ذكي والاصح اشتراط الرطوبة كغيره انتهى ثالثها التفصيل بين ميت الادمي فيؤثر مطلقا وبين ميتة غيره فلا يؤثر الا بالرطوبة وهو مذهب
العلامة ره في التذكرة لو مس قبل برده لم يجب عليه غسل لقول الصادق ع والاقرب وجوب غسل يده لانه لاقى نجاسة اذ الميت نجس عندنا
ولو مس ميتا من غير الناس وجب عليه غسل ما مس به وحكم الثوب حكم البدن والاقوى عدم هنا اشتراط الرطوبة انتهى وقال في الذكرى لا
يتعدى النجاسة مع اليبوسة وهو منصوص في الكلب والخنزير والكافر وفي المرسل عن ابي عبد الله ع فانضحه يابسا وهو للندب وحمله ابن حمزة
على الوجوب وقال ع كل يابس ذكي اما الميت فقد قيل بالتعدي مطلقا لعموم قول الصادق ع فاغسل ما اصاب ثوبك منه وترك الاستفصال
دليل العموم وكذا الميتة لمرسل يونس عن ابي عبد الله ع في مس شئ من السباع او الثعلب او الارنب حيا او ميتا يغسل يده والتسوية بين الحي
والميت يشعر باستحباب الطهارة المذكورة في حال الحيوة فيحمل على اليبوسة للفرق مع الموت والرطوبة قطعا والشيخ ره في ط بعدم الطهارة
بنجاسة الثوب الملاقي للميت قال كل نجاسة اصابت الثوب او البدن وكانت يابسة لا يجب غسلها وانما يستحب مسح اليد بالتراب او نضح الثوب
وعن الكاظم ع في الثوب يقع على خنزير ميت ايصلي فيه لا باس وقال ع في كلب ميت يقع عليه الثوب ينضحه ويصلي فيه وحمله في التهذيب على
صيرورته عظما بعد سنة لقول الصادق ع في عظم الميت اذا جاز عليه سنة فلا باس وكل هذا يشعر بعدم النجاسة باليبوسة انتهى ووجه
استفادة التفصيل منه هو انه تمسك في نجاسة ميتة الانسان حتى مع اليبوسة بقول الصادق ع فاغسل ما اصاب ثوبك لان الاستفصال
فيشمل ما كان مع الرطوبة وغيره وهو ذيل رواية ابرهيم بن ميمون قال سئلت ابا عبد الله عن رجل يقع ثوبه على جسد الميت قال ان
كان غسل الميت فلا تغسل ما اصاب ثوبك منه وان كان لم يغسل فاغسل ما اصاب ثوبك منه ومورده كما ترى ميت الانسان فاستفاد
منها بحكم ترك الاستفصال نجاسة ملاقيه مطلقا سواء كانت الملاقاة برطوبة ام بيبوسة وجعل نفي الباس عن وقوع الثوب على خنزير ميت
فيما روي عن الكاظم ع والامر بالنضح والصلوة في ثوب وقع على كلب ميت في الرواية التي بعده دليلين على عدم النجاسة باليبوسة ومورديهما
كما عرفت غير الانسان فيحصل من مجامع كلامه التفصيل المذكور ومن هنا يظهر ان ما نسبه في كشف اللثام الى الذكرى حيث قال في
مورد كلامه الذي هو ميتة الادمي الاقوى على ما في الذكرى اشتراط التنجيس بالرطوبة انتهى ليس في محله حجة القول الاول امران احدهما
اطلاق معقد الاتفاق في كلام المصنف ره في المعتبر حيث قال الميتة مما له نفس سائلة نجسة وهو اجماع الناس والخلاف في الادمي وعلماؤنا
مطبقون على نجاسته نجاسة عينية كغيره من ذوات الانفس السائلة انتهى فانه يفيد ثبوت النجاسة العينية مطلقا فيتعدى في صورتي كون
الملاقاة برطوبة او يبوسة ثانيهما اطلاق الاخبار اما بالنسبة الى ميت الادمي فهو اطلاق صحيحة الحلبي عن الرجل يصيب ثوبه جسد

الميت قال يغسل ما اصاب الثوب منه وصحيحة ابرهيم بن ميمون قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقع ثوبه على جسد الميت قال ان كان غسل
فلا تغسل ما اصاب ثوبك منه وان كان لم يغسل فاغسل ما اصاب ثوبك منه وما روى عن الاحتجاج عن مولينا القائم عليه السلام مما كتب اليه الحميري
انه روى لنا عن العالم عليه السلام انه سئل عن امام قوم صلى بهم بعض صلوتهم وحدثت عليه حادثة كيف يعمل من خلفه فقال يؤخر ويتقدم بعضهم فيتم
صلوتهم ويغتسل من مسه فكتب عجل الله فرجه ليس على من نحاه الا غسل اليد وعنه ايضا انه كتب اليه عليه السلام انه روى عن العالم عليه السلام ان من مس
ميتا بحرارته غسل يديه ومن مسه وقد برد فعليه الغسل وهذا الميت في هذه الحالة لا يكون الا بحرارته فالعمل في ذلك على ما هو ولعله ينحيه
بثيابه ولا يمسه فكيف عليه الغسل التوقيع اذا مسه في هذه الحالة لم يكن عليه الا غسل يده واما بالنسبة الى ميتة غير الادمي فهو اطلاق
مرسلة يونس عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته هل يجوز ان يمس الثعلب والارنب او شيئا من السباع حيا او ميتا قال لا يضره
ولكن يغسل يده وتقريب الدلالة في الامرين واحد وهو ترك الاستفصال عن كون الاصابة والمس برطوبة او غيرها وهو دليل العموم
عن الاول بوقوع الخلاف العظيم فيما بين الاصحاب مضافا الى ما قيل من ان الخلاف في الحكم بالسراية مع اليبوسة انما نشأ في زمان العلامة
ره فما بعده واما المتقدمون فقد اطلقوا نجاسة الميت من الانسان وغيره واحالوا حكم سراية نجاسته الى ما هو المقرر عند الفقهاء ره
وعند المتشرعة من عدم سراية النجاسة بقول مطلق الا بواسطة الرطوبة وان ما ذكره الحضرة من دعوى الاجماع على النجاسة العينية
انما اراد به ما يقابل النجاسة المعنوية كاثر الجنابة مثلا كما يومي اليه تذييل كلامه قدس سره بما حكاية وعن اطلاق الصحيحين بما ذكره
المحقق البهبهاني ره معلقا على قول صاحب المدارك واطلاق الروايتين اه بقوله ليس كذلك لان مقتضاهما وجوب غسل الشيء الذي اصاب الثوب فانه
بالماء فيكونان ظاهرين في الرطوبة وما يسري الى الثوب يتصل به يدل على ذلك بالضرورة ما في الرواية الاخرى ان كان غسل فلا تغسل
ما اصاب منه ثوبك وان كان لم يغسل فاغسل ما اصاب ثوبك منه انتهى وحكى مثله عن جده ره في شرح المفاتيح والوجه في ذلك ان الضمير المجرور
بمن في قوله عليه السلام يغسل ما اصاب الثوب منه يعود الى الميت ومعلوم انه مع اليبوسة لا يصيب الثوب من الميت شيء فيختص الامر بصورة الرطوبة
واما عن روايتي الاحتجاج فبانهما قاصرتان سندا ودلالة لضعف استفادة مثل الحكم المذكور من مثل هذه الاطلاقات الواردة
كثير منها في كثير من النجاسات مع عدم دعوى احد منهم شيئا من ذلك فيها وما ذاك الا لانهم فهموا انها مبنية على مقدمات مطوية معلومة
لديهم من قاعدة كل يابس ذكي ونحوه فيراد بالامر بالغسل مع اجتماع شرائط النجاسة خصوصا مع عدم كون السؤال فيهما عن شيء من امر
الرطوبة واليبوسة بل المراد معرفة حكم ذلك الحيوان مثلا من جهة نفسه فالاستدلال بهذه الاطلاقات على ان ذلك انما هو على ما لا يرتفق
لبيانه حجة القول الثاني امران الاول الاصل والثاني موثقة عبد الله بن بكير كل يابس ذكي المؤيدة بجملة من الاخبار الواردة في موارد
خاصة المفيدة لبيان ان عدم السراية انما هو من جهة اليبوسة واما صحيحتا الحلبي وابرهيم بن ميمون وروايتا الاحتجاج فقد عرفت الجواب
عنها مضافا الى انه مع الاغماض عن الجواب المذكور يدور الامر بين تخصيص عموم الموثقة وتقييد تلك الاخبار بها ومعلوم ان التقييد
اولى من التخصيص خصوصا مع كون القيد وهو اشتراط كون احد المتلاقيين رطبا في السراية مما هو مركوز في اذهان عامة المتشرعة
فيحسن الاطلاق اعتمادا على ذلك ومن هنا يعلم ما فيما ذكره صاحب الحدائق ره في تقرير الاحتجاج لهذا القول من عموم هذه الروايات معارض
بقوله عليه السلام كل يابس ذكي فكانه يعني القائل بهذا القول اراد تخصيصها به مع انه من جهة السند لا يصلح لمقاومة الحديث الحسن فيشكل
جعله مخصصا له انتهى واراد بالحسن صحيحة الحلبي لانه عبر عنها بحسنة الحلبي قبيل هذا الكلام وكانه لا يرى كون قوله عليه السلام كل يابس ذكي
من قبيل الموثق والا فيتجه عليه الاشكال من جهة ان العكس اولى اعني تقديم الموثق على الحسن ولا اقل من التساوي حجة القول الثالث
امران الاول الاصل وبيانه ان تعدي النجاسة عند رطوبة احد المتلاقيين وان كان مسلما مجمعا عليه الا ان تعديها مع يبوستهما غير
مسلم والاصل عدمه غاية ما هناك انه ثبت الخروج عن هذا الاصل في ميت الادمي بحكم الدليل القائم فيه فيبقى غيره من الميتات
في حكم ساير النجاسات التي لا يحكم عليها بالتعدي الى ملاقيها الا مع الرطوبة الثاني صحيحة علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام قال سئلته عن الرجل
يقع ثوبه على حمار ميت هل يصلح الصلوة فيه قبل ان يغسله قال ليس عليه غسله وليصل فيه ولا بأس والمختار هو القول الثاني ويظهر وجهه
لمن تدبر فيما ذكرناه من اول المسئلة الى هنا تنبيه قد تبين في طي ما حررناه ان في نجاسة ميت الادمي قولين احدهما كونها عينية محضة
مع الرطوبة واليبوسة فعلى هذا ينجس ما يلاقي الميت برطوبة كان او بيبوسة وهذا هو المشهور كما في الحدائق وثانيهما كونها عينية
محضة مع الرطوبة خاصة كساير النجاسات واما مع اليبوسة فلا يتعدى نجاستها وهو اختيار المحقق الثاني ره الموضع الثاني في بيان

الحدائق

الخلاف في الكلية الثانية وهي ان كل ما حكم بنجاسته شرعا فهو مؤثر في تنجيس ما يلاقيه برطوبة فالمشهور المعروف هو التأثير خلافا لابن ادريس
والعلامة في بعض افراد ما حكم بنجاسته مع تفاوت بين قوليهما وللمحدث الكاشاني قده في كل متنجس فالمستثنى من هذه الكلية بحسب
اقوال هؤلاء الجماعة ثلثة احدها ما لاقى جسد الميت برطوبة فانه مع كونه محكوما عليه بالنجاسة ووجوب غسله غير مؤثر في تنجيس ملاقيه
عند ابن ادريس ره ولو كانت الملاقاة مع رطوبة قال في السرائر اذا لاقى جسد الميت من قبل غسله اناء ثم افرغ في ذلك الاناء
قبل غسله مايع فانه لا ينجس ذلك المايع وان كان الاناء يجب غسله لانه لاقى جسد الميت وليس كذلك المايع الذي حصل فيه لانه لم يلاق
جسد الميت وحمله على ذلك قياس وتجاوز في الاحكام بغير دليل والاصل في الاشياء الطهارة الى ان يقوم دليل قاطع للعذر وان كنا
متعبدين بغسل ما لاقى جسد الميت لان هذه نجاسات حكميات وليست عينيات والاحكام الشرعية نثبتها بحسب الادلة الشرعية
ولا خلاف ايضا بين الامة كافة ان المساجد يجب ان تنزه وتجنب النجاسات العينيات وقد اجمعنا بلا خلاف في ذلك بيننا على ان من
غسل ميتا له ان يدخل المسجد ويجلس فيه فضلا عن مروره وجوازه ودخوله اليه فلو كان نجس العين لما جاز ذلك وادى الى تناقض
الادلة وايضا فان الماء المستعمل في الطهارة على ضربين ماء استعمل في الصغرى واخر في الكبرى فالماء المستعمل في الصغرى لا خلاف
بيننا انه طاهر مطهر والماء المستعمل في الطهارة الكبرى الصحيح عند محققي اصحابنا انه ايضا طاهر مطهر ومن خالف فيه من اصحابنا
قال هو طاهر ويزيل النجاسات العينيات ولا يرفع به الحكميات فقد اتفقوا جميعا على انه طاهر ومن جملة الاغسال والطهارات الكبار
غسل من غسل ميتا فلو نجس ما يلاقيه من المايعات لما كان الماء الذي قد استعمله في غسله واغتسل به طاهرا بالاتفاق والاجماع الذي
اشرنا اليهما انتهى ودلالة هذه العبارة على حصول النجاسة الحكمية في الملاقي لبدن الميت برطوبة واضحة كما هو مقتضى قوله ولا خلاف
بين الامة كافة ان المساجد يجب ان تنزه اه ويحتمل ان يكون مذهبه حصول النجاسة الحكمية لمطلق الملاقي وان كانت الملاقاة بيبوسة
كما هو محتمل اطلاق قوله في صدر العبارة اذا لاقى جسد الميت من قبل غسله اناء اه ويحتمل ان يكون الاطلاق نظرا الى احالة الامر الى
مقدمة مسلمة من الخارج وهي ان النجاسة بدون الرطوبة لا تسري كما قال بعضهم ان المتقدمين كانوا يقولون ان ملاقي النجس نجس
ويحيلون ذلك الى ما هو المعلوم عندهم وعند المتشرعة من عدم سراية النجاسة بدون الرطوبة وكيف كان حكمه بحصول النجاسة الحكمية
للملاقي برطوبة محقق هذا ورده المصنف ره في المعتبر فقال قوله لان الحكم بنجاسة المايع قياس على نجاسة ما لاقى الميت قلنا هذا الكلام ركيك
لا يصلح دليلا على دعواه بل يصلح جوابا لمن يستدل على نجاسة المايع الملاقي لليد بالقياس على نجاسة اليد الملاقية للميت لكن احدا
لم يستدل بذلك بل نقول لما اجمع الاصحاب على نجاسة اليد الملاقية للميت واجمعوا على نجاسة المايع اذا وقعت فيه نجاسة لزم من
مجموع القولين نجاسة ذلك المايع لا بالقياس على نجاسة اليد فاذن ما ذكره لا يصلح دليلا ولا جوابا قوله لا خلاف في ان المساجد يجب
ان تجنب النجاسات ولا خلاف ان لمن مس الميت ان يجلس في المسجد ويستوطنه قلنا هذه دعوى عرية عن البرهان ونحن نطالبك بتحقيق
الاجماع على هذه الدعوى ونطالبك اين وجدتها فانا لا نوافقك على ذلك بل نمنع الاستيطان كما نمنع من على جسده نجاسة ولا يصح
اثبات الدعوى بالمجازفات قوله الماء المستعمل في الطهارة الكبرى طاهر قلنا هذا حق قوله فيكون ماء المغتسل من ملامسة الميت طاهرا
قلنا هذا الاطلاق ممنوع وتحقيق هذا ان ملامس الميت ينجس يده بنجاسة عينية ويجب عليه الغسل وهو طهارة حكمية فان اغتسل قبل
غسل يده نجس ذلك الماء بملاقاة يده التي لامس بها الميت اما لو غسل يده ثم اغتسل لم يحكم بنجاسة ذلك الماء وكذا نقول في جميع الاغسال
الحكمية فان ماء الغسل من الجنابة طاهر وان كان الغسل يجب بخروج المني وينجس موضع خروجه ولو اغتسل قبل غسل موضع الجنابة كان ماء الغسل
نجسا لملاقاته مخرج النجاسة اجماعا وكذا الغسل الحيض يجب عند انقطاع دم الحيض ويكون المخرج نجسا فلو اغتسلت ولم تغسل المخرج
كان ماء الغسل نجسا ولو ازالته ثم اغتسلت كان ماء الغسل طاهرا وكذا جميع الاغسال فقد بان ضعف ما ذكره المتأخر اللهم الا ان يقول
ان الميت ليس بنجس وانما يجب الغسل تعبدا كما هو مذهب الشافعي لكن هذا مخالف لما ذكره الشيخ ابو جعفر فانه ذكر انه نجس باجماع الفرقة
وقد سلم هذا المتأخر نجاسته ونجاسة ما يلاقي بدنه ولو قال انا اوجب غسل ما لاقى بدنه ولا احكم بنجاسة ذلك الملاقي قلنا فح يجوز استعماله
في الصلوة والتطهير به لو كان ماء ثم يلزم ان يكون الماء الذي يغسل به الميت طاهرا مطهرا او ح فيجب غسل وبالملاقي له ويجوز استعمال
الماء الملاقي له فيلزم ان يكون ملاقاته مؤثرة في الثوب نجسا وغسلا غير مؤثرة في الماء القليل وهو باطل انتهى واقول تقدمهم صاحب من
كلام ابن ادريس ره انه لا يقول بتنجس ملاقي بدن الميت لكن يجب غسله تعبدا ويتعدى في الحدائق وهو مقتضى ظاهر قوله لا ينجس ذلك المايع و

انكان الاناء يجب غسله حيث لم يغسل وانكان الاناء قد تنجس وقد كان مقتضى المقابلة بذلك وكذا ظاهر قوله وان كان متعبدين بغسل ما لاقى
جسد الميت ومقتضى استدلال لربان المساجد يجب ان تنزه آه وح يتجه عليه ما اورده المصنف ره بقوله ولو قال انا اوجب غسل ما لاقى بدنه
ولا احكم بنجاسة ذلك الملاقي آه مضافا الى الاجماعات المستفيضة على النجاسة التي من حكمها التعدي مع الرطوبة الى ما لاقاه بوسائط
بل ادعى في المعتبر اطباق الامامية على نجاسة نجاسة عينية كغيرها من الميتات بل هو ره في باب ما يحل من الميتة حكى عن نهاية الشيخ ره عدا
الانفحة واللبن والبيض اذا اكتسى الجلد الفوقاني من جملة ما يحل اكله من الميتة ثم قال قال محمد بن ادريس اما اللبن فانه نجس بغير خلاف عند
المحصلين من اصحابنا لانه مايع في ميتة ملامس لها وما اورده شيخنا في نهايته رواية شاذة مخالفة لاصول المذهب لا يعضدها كتاب الله
ولا سنة مقطوع بها ولا اجماع ودليل الاحتياط يقتضي ما ذكرناه هذا كلامه ره وتعليله بانه مايع ملامس للميتة يجري في المقام الا ان
يقال بانه يفرق بين ميت الادمي وميتة الحيوان وكلامه هنا في الادمي وما ذكره بالنسبة الى اللبن انما هو في ميتة الحيوان لكن هذا المقدار
لا يجدي في منع مذهب خصمه لانه بعد اثبات نجاسة الميت بالاجماع يتمسك بالتعليل الذي ذكره ابن ادريس ره من انه مايع ملامس للميت
الذي هو نجس كالميتة لان ميت الادمي بعد اثبات نجاسته بالاجماع يجري فيه التعليل الذي ذكره في الميتة لان علة السراية فيهما هي كونها نجسة
وبعد ذلك كله يكفي في مصيرنا الى خلاف مذهبه ره صحيحتا الحلبي وابرهيم بن ميمون لما عرفت من دلالتهما على نجاسة ملاقي بدن الميت
برطوبة ولا اقل من كون صورة الرطوبة هي القدر المتيقن منهما كما هي القدر المتيقن من روايتي الاحتجاج المنجبرتين بالشهرة ولا يتوهم
ان الموجود في الاخبار انما هو الامر بغسل الملاقي وهو اعم من تنجسه لانه يقول بغسله تعبدا لانا نقول ان نجاسة ما حكم الفقهاء رضه بنجاسته
انما استفيدت غالبا من الامر بغسلها كما في قوله ع اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه وقوله ع في جواب سؤال محمد بن مسلم عن الكلب
يشرب من الاناء اغسل الاناء وغير ذلك من الاخبار الواردة في احكام النجاسات فلو كان للغسل تعبد لجاز لم يصح لهم الاستدلال بامثال
ما ذكر وقد تسالموا عليه هذا كله هو الكلام على طريقة ابن ادريس ره وثانيها ملاقي جسد الميت بيبوسة فانه محكوم عليه بالنجاسة ووجب
غسله ولا يؤثر هو في تنجيس شيء ثالث ملاقي لهذا الملاقي عند العلامة ره في بعض كتبه ره فانه قال في فصل غسل الاموات من المنتهى او
مشترطا تنجيس بنجاسة عينية لما يأتي من ان الميت نجس ولو مس يابسا فالوجه ان النجاسة حكمية فلو لاقى ببدنه بعد ملاقاته للميت رطبا
لم يؤثر في تنجيسه بعد دليل التنجيس وثبوت الاصل الدال على الطهارة انتهى ومراده ره بالنجاسة العينية هي ما تتعدى الى ملاقي محلها
وبالحكمية خلافه كما يكشف عنه قوله ره في التذكرة نجاسة الميت نجاسة عينية لانها تتعدى الى ما يلاقيها على ما تضمنه حديث الصادق ع
وتطهر بالغسل باجماع العلماء انتهى واراد بحديث الصادق ع صحيحة ابرهيم بن ميمون ومورد اصل الطهارة في عبارة المنتهى هو
الثالث الذي هو ملاقي الملاقي للنجاسة الحكمية دون ملاقيه وح نقول ان ما ذكره من ان النجاسة في صورة ملاقاته رطبا عينية مسلم
يساعده الاخبار والاجماع المنقول واما ما ذكره من دعوى النجاسة الحكمية في صورة ملاقاته مع اليبوسة فهو ممنوع لعدم الدليل
على اصل تنجس الملاقي مع اليبوسة مضافا الى قوله ع كل يابس ذكي المنجبرة بالشهرة فالمختار عندنا هو سراية نجاسة الميت والميتة مع
الرطوبة وعدم سرايتها مع اليبوسة وثالثها كل منهما متنجس عند المحدث الكاشاني ره قال في المفاتيح انما يجب غسل ما لاقى عين النجاسة و
اما ما لاقى الملاقي لها بعد ما ازيل عنه العين بالتمسح ونحوه بحيث لا يبقى فيه شيء منها فلا يجب غسله كما يستفاد من المعتبرة على انا لا
نحتاج الى دليل على ذلك فان عدم الدليل على وجوب الغسل دليل على عدم الوجوب اذ لا تكليف الا بعد البيان ولا حكم الا بعد البرهان
الا ان هذا الحكم مما يكبر في صدور الذين غلب عليهم التقليد من اهل الوسواس الذين يكفرون بنعمة الله ولا يشكرون سعة رحمة الله
سبحانه وفي الحديث ان الخوارج ضيقوا على انفسهم وان الدين اوسع من ذلك انتهى ومحصله ان ملاقي عين النجاسة يجب غسله
وانكان عين النجاسة قد زالت عنه بالمرة ولكن الملاقي مع ذلك لا يؤثر في تنجيس شيء ثالث يلاقيه وتقييده ملاقاة ملاقاة الملاقي
للملاقي بان تكون بعد زوال العين وعدم بقاء شيء منها للاحتراز عن صورة وجود شيء منها فيه فان الثالث ح يكون ملاقيا للعين النجاسة
فالمقصود من ذلك توضيح مقصوده حتى انه لو زالت العين من بعض المحل دون بعض فالملاقي الثالث للبعض الذي زال عنه النجاسة لم يكن
ملاقيا للعين والملاقي في ذلك الثالث البعض الذي لم تزل عنه النجاسة كان ملاقيا للعين وحيث ان هذا القول قد تفرد به هو ره لم
يوافقه احد ممن تقدم عليه او تأخر عنه كان مخالفا للاجماع بل الضرورة كما نص عليه المحدث البحراني ره في الحدائق والمحقق البهبهاني
ره في شرحه على هذا ينبغي ان نطوي تفصيل المقام في جرحه وتعديله ونشتغل بما هو اهم من ذلك ومن رام الاطلاع على تفصيل مستنده

كتاب الطهارة

وما قيل في ذلك فليراجع الكتابين المذكورين الفائدة الثالثة انه لو رأى نجاسة في ثوب الغير فهل يجب اعلامه به فيه خلاف فقيل بوجوب
الاعلام وهو المنقول عن العلامة في اجوبة مسائل السيد السعيد مهنّى بن سنان المدني وقيل بعدم الوجوب واختلف القائلون به فمنهم
من اقتصر على نفي الوجوب من دون حكم برجحان الفعل او الترك كصاحب المعالم وظاهره الاباحة ومنهم من جعل الاخبار اولى
كبعض الاصحاب على ما نقله صاحب المعالم ومنهم من جعل الاخبار مكروها كصاحب الحدائق (ره) حجة القول الاول وجهان احدهما
ما حكي عن بعض الاصحاب من ان التجنب عن النجاسة واجب على ذلك الشخص الذي متنجس عند علمه بها فلا يجب مقدمته على غيره خصوصا
عند عدم تنجز التكليف بالاجتناب عنها لعدم علمه بها وثانيهما ما حكي عن العلامة من ان الاخبار بوجود النجاسة داخل في باب الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر الواجبين واجاب عنه في الحدائق اولا بان ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا تشمله لعدم توجه الخطاب
الى الجاهل والناسي كما ذكروه فلا معروف ولا منكر بالنسبة اليهما والاصل عدم الوجوب وثانيا بان المفهوم من تتبع الاخبار انه لا يجب
الاعلام بمثل ذلك فمن ذلك صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما (ع) قال سألته عن الرجل يرى في ثوب اخيه دما وهو يصلي قال لا يؤذنه حتى
ينصرف وعن ذلك صحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق (ع) قال ان الباقر (ع) اغتسل وبقيت لمعة من جسده لم يصبها الماء فقيل له فقال (ع)
ما عليك لو سكتّ ومن ذلك رواية عبد الله بن بكير المروية في كتاب قرب الاسناد قال سألت الصادق (ع) عن رجل اعار رجلا
ثوبا فصلى فيه وهو لا يصلي فيه قال لا يعلمه قلت فان اعلمه قال يعيد حجة القول الثاني امران استند اليهما صاحب المعالم (ره) احدهما الاصل
قال فيجب التمسك به الى ان يدل دليل واضح على الوجوب وثانيهما صحيحة محمد بن مسلم المذكورة قال وقد روى في الكافي والتهذيب بسند
يعد في الصحيح ثم نقل المتن ثم قال وهذا الحديث ربما اشعر بعدم الوجوب حجة القول الثالث لم يصرح بها قائلها لكن الظاهر انه نظر الى ان
اخباره بالنجاسة ارشاد له عن الوقوع في خلاف الواقع الذي قد امر به الله سبحانه لادراك المصلحة الواقعية فاخباره بها يكون تفضلا
في حقه من جهة ايصاله الى تلك المصلحة الواقعية وفيه انا لا نعلم رجحانا في الاعلام بالواقع بعد ترخيصه تعالى في العمل بالاصول والامارات
التي مؤديها حكم ظاهري جابر لمصلحة الواقع على تقدير فواته بحكم وجود المصلحة في العمل بتلك الاصول والامارات الموجبة للامر بالعمل بها عند
الجهل بالواقع حجة القول الرابع الاخبار المتقدمة وقد ذكرها في الحدائق ثم قال والمستفاد من هذه الاخبار كراهة الاخبار فضلا عن
الجواز فكيف الوجوب الذي ذكروه والظاهر ان الوجه في ذلك هو انه لما كان بناء الاحكام الشرعية انما هو على الظاهر ونظر المكلف دون الواقع
ونفس الامر تخفيفا لبناء الاحكام الشرعية على السهولة فان الفحص والسؤال عن امثال ذلك تضييق لها كما استفاضت بها الاخبار الدالة
على النهي عن السؤال والنهي عن الاخبار بذلك في الاعلام انتهى والاظهر هو القول الاخير والعمدة صحيحة محمد بن مسلم فانه لو كان الامام (ع)
قد قال لا يخبره بدلا عن قوله لا يؤذنه كان من الجائز ان يقال ان النهي هنا قد ورد في مورد توهم الوجوب وانه يفهم منه مجرد رفع الوجوب
لكن التعبير بقوله (ع) لا يؤذنه يشعر بمرجوحية الاخبار والروايتان الاخيرتان مؤيدتان للمطلوب وان كان كل منهما موهونا ولولا الصحيحة
الاولى لما اما الاولى فلما في غفلة ابي جعفر (ع) عن اللمعة من البعد الا ان تحمل على ان اللمعة التي لم يغسلها كانت في الشق الايسر وهو (ع) كان بانيا
على غسلها الا ان المخبر زعم انه (ع) غفل عنها فسبق الى الاعلام فلذلك قال (ع) في توبيخه ما عليك لو سكتّ لكن على هذا التقدير ايضا تسقط
الرواية عن مرتبة ظهور الدلالة على ما نحن فيه من جهة قيام احتمال ان التوبيخ لعله كان من جهة مبادرته الى الاعلام وعدم انتظاره لما يأتي
به واما الثانية فلما فيها مع عدم صحة السند من الامر بالاعادة لمن صلى جاهلا بالنجاسة ولا نقول بذلك الا ان تحمل على ما لو اخبره في اثناء
الصلوة ومما ذكرناه من تحرير المقام يظهر انه لا فرق بين ما لو كان واجد النجاسة في ثوب الغير ممن يرى صحة الثوب فيه فقط وبين ما لو كان
ممن يرى صحة الثوب وبين ما لو كان عدلا واحدا وبين ما لو كان عدلان او اكثر فلا يجب الاخبار في شيء من الصور من دون فرق بينها
وربما يتراءى التفاوت بينها من كلام بعض الاصحاب فيما نقل عنه حيث قال لو وجد عدلان في ثوب الغير نجاسة امكن وجوب الاخبار لوجوب
تجنب النجاسة وهو يتوقف على الاخبار المذكور فيجب على العدلين وجوب التجنب مع العلم لا بدونه لاستحالة تكليف الغافل قال وابعد منه ما
لو كان عدلا واحدا وابعد منهما ما لو كان فاسقا ثم قال ولا ريب ان الاخبار اولى انتهى وكانه لما بنى الحكم على باب المقدمة ووجد ان قول
العدلين اقرب الى القبول من قول العدل الواحد وقوله اقرب من قول الفاسق فلهذا فرق ونحن لما منعنا ذلك وجعلنا مبنى الحكم هو
الحديث الذي يستفاد منه الحكم وقد دل على ان الرائي للنجاسة في ثوب الغير ليس مأمورا بالاعلام بحيثية الرواية وكون الاعلام تكليفا
في حق الرائي على هذا لا يتفاوت بالنسبة الى اقسام الرائي فرع اذا رأى المأموم نجاسة في ثوب الامام في اثناء الصلوة فهل يجب عليه الاعلام ام لا

ثم انه لو ترك الاعلام على تقدير وجوبه او قلنا بعدم الوجوب فهل يجب عليه الانفراد لو رآه في اثناء الصلوة كما عن المحقق الثاني وقواه كما عن بعض
المتأخرين فنقول لا اشكال في عدم وجوب الاعلام على تقدير وجوبه او قلنا بعدم الوجوب فهل وانه لا فرق بين المأموم وبين غيره من هذه الجهة
واما وجوب الانفراد وعدمه فقد بناه صاحب الحدائق على ان صلوة من صلى مع النجاسة جاهلا بها كما انها صحيحة باعتقاد المصلي كذلك
صحيحة في الواقع حتى انه لو علم بوجودها في ثوبه او بدنه بعد الصلوة لم يجب عليه اعادتها او انها وان كانت صحيحة في الظاهر اي بزعم المصلي
الا انها باطلة في الواقع لا يستحق عليها ثوابا ولا اجرا مقررا للمصلي وان استحق ثواب الانقياد غاية ما هناك انه معذور في حال الجهل
غير مكلف باعادتها ولا قضائها حتى لو استمر الى ان مات نظرا الى عدم جواز تكليف الغافل لكن لو علم قبل موته وجب عليه قضاؤه و
حكي عن الشهيد الثاني ره في شرح الالفية نسبة البطلان في الواقع الى ظاهر الاصحاب ثم انه ره حكم بوجوب الانفراد على الثاني دون
الانفراد نظرا الى ان الايتمام بصلوة باطلة غير جائز فلا يصح وان الايتمام بصلوة صحيحة مما لا اشكال فيه ثم انه ره رجح الاول
استدل عليه بوجوه احدها ان الشارع اناط صحة الصلوة بالثوب الطاهر في نظر المكلف بمعنى كونه غير عالم بملاقاته للنجاسة
دون الطهارة الواقعية والمفروض ان المكلف قد امتثل امر الشارع فصارت صلوته صحيحة مطابقة للمأمور به وثانيها الاخبار
المتقدمة الدالة على المنع عن الاخبار بالنجاسة وليس ذلك الا لان اناطة صحة الصلوة بالطهارة في نظر المكلف والا لم يحسن من المعصوم
ع من الاخبار الذي تركه معاونة على الباطل وثالثها انه يلزم بناء على كون صحة الصلوة منوطة بالطهارة الواقعية عدم الجزم بصحة شيء
من الصلوات الواقعة في الخارج لكثرة النجاسات وغلبة الابتلاء بمباشرتها ثم قال وبهذا يظهر لك ان الاصح هو صحة صلوة المصلي
بالنجاسة جهلا ظاهرا وواقعا واستحقاق الثواب عليها وبه يتضح انه لا وجه للانفراد في اثناء الصلوة بسبب رؤية النجاسة ثم اورده
على نفسه بان ما ذكرته متجه على تقدير حمل الامام على كونه جاهلا بالنجاسة وانى لك ذلك لقيام احتمال انه علم بالنجاسة سابقا ونسيها
حال في الصلوة والمشهور بين الاصحاب وجوب الاعادة في الوقت وقيل في خارجه ايضا وعليه فلا يتم ما ذكرته لان وجوب الاعادة
كاشف عن البطلان واجاب اولا بان اللازم انه اذا دار امر فعل المسلم بين الصحيح والفاسد هو حمله على الصحيح وح نقول ان امر
الامام دائر بين كونه قد اتى بها جاهلا بالنجاسة ومقتضاه صحتها وبين كونه قد اتى بها ناسيا للنجاسة فيجب حملها على الصحيح الذي هو
كونه جهلا وثانيا بان مقتضى اطلاق صحيحة محمد بن مسلم الدالة على المنع من الاعلام بالنجاسة هو شمول الجهل والنسيان ولعل وجهه
ان الناسي في حال نسيانه كالجاهل في حال جهله غير مخاطب بالحكم فتكون صلوته صحيحة على التقديرين هذا محصل كلامه ره مشتملا
على بعض الفاظه ويتجه عليه الاشكال في مواضع احدها انه اعترف عند بيان المبنى بان صلوة الجاهل بالنجاسة صحيحة عند بيان المبنى
احد طرفيه هو صحة الصلوة عند الفاعل وان كانت باطلة عند غيره كالمأموم فانه قال بعد حكاية ما اشرنا اليه من كلام الشهيد الثاني ره
على نسبة بطلان صلوة الجاهل بالنجاسة الى ظاهر الاصحاب ما نصه وح فان قلنا بما ذكره شيخنا المذكور ونقله عن الاصحاب فانه يتجه
هؤلاء القائلين بتعين الانفراد ومنع الاقتداء والظاهر ان ما ذكروه في المسئلة مبني على ذلك لظهور بطلان صلوة الامام عندنا
العالم بالنجاسة فلا يجوز الاقتداء بصلوة باطلة وان كانت صحيحة في نظر الامام لجهله بالنجاسة انتهى وح نقول انه كان اللازم ان
المبنى كون صحة الايتمام منوطة بصحة الصلوة عند الامام او كون صحته منوطة بصحتها الواقعية ولا يجعل المبنى صحة صلوة ا
او فسادها ضرورة قيام احتمال ان يجعل الشارع صحة صلوة المأموم منوطة بصحة صلوة الامام في نظره بل الظاهر من صحيحة
تعين ذلك لانه قال سئلته عن رجل صلى بقوم ركعتين ثم اخبرهم انه ليس على وضوء قال يتم القوم صلوتهم فانه ليس على الامام ضمان
من التعليل على الظاهر ان الامام غير ضامن لصلوة المأموم وانه لا مدخلية لصلوته في صحة صلوته بل هو مكلف بها تماما ولم يفت
منها بسبب المأمومية الا القراءة التي تسقط للغفلة والنسيان ونحوهما وفساد الايتمام به لا يورث فسادا في الصلوة كما في الكفر
والموت وغيرهما مما يحدث في الاثناء او ينكشف سبقه وهذا التعليل يفيد ايضا ان وجوب اتمامهم لصلوتهم ليس من جهة عدم
علمهم لقوله وعدم الاطمينان به وانما هو من جهة عدم ضمانه لصلوتهم مع ان مقتضى العادة حصول القطع باخباره في مثل هذا المقام
ناعن ذلك قلنا ان اطلاق السؤال المقرون بترك الاستفصال يفيد العموم والشمول بالنسبة الى صورة حصوله ايضا وهو كاف
ثم انه لا ينبغي اختصاص المورد بالوضوء مع قيام عموم التعليل مضافا الى احتمال ارادة الاستنجاء من الوضوء كما هو شايع في
ثانيها ما ذكره في دليله الثاني من ان ترك الاخبار معاونة على الباطل وحيث الاشكال ان المعاونة عبارة عن ايجاد مقدمة

او مقدمات وجوبه لفعل الغير ولا وجه لعدّ السكوت عن فعل الغير معا ونزّله عليه ثم انّها ما افاده من انّه عند قيام احتمال نسيان النجاسة والجهل
بها ما يبنى على كونه جاهلا لا ناسيا لحكم اصالة الصّحة اذ يرد الاشكال عليه من وجهين الاوّل انّ قاعدة الصّحة تجرى فى الافعال الاختيارية
دون غيرها فمع الشك فى انّ استصحاب النجاسة هل وقع جهلا او نسيانا مع كون كليهما من الامور الاضطرارية للمكلف لا مجال لتعيين
ما يترتب عليه آثار الصّحة للوقوع دون ما لا يترتب عليه آثارها وكذلك الحال فى الصلوة التى دار وصفها بين امرين اضطراريين فانه
لا مجال لاجراء اصالة الصّحة فيها الثّانى انّ قاعدة الصّحة على فرض جريانها انّما تفيد الصّحة عند الفاعل وهى لا تستلزم الصّحة الواقعية
التى جعل مدار البقاء على القدوة عليها وامّا ما التزم به من انّ صحيحة محمد بن مسلم شاملة لصورة النسيان ايضا فمع دعوى انّ امر صاحب
الثوب بين الجهل والنسيان او العلم بكونه جاهلا او العلم بكونه ناسيا يكون حكم من رأى النجاسة فى ثوب غيره هو عدم الاعلام فتكون
صلوته صحيحة فيرد عليه انه قد اعترف هو رة بانّ المشهور بين الاصحاب هو فساد الصلوة فى صورة نسيان النجاسة والصلوة معها واختاره هو رة
فى محل البحث عن تلك المسئلة فيلزم من ذلك ان لا تكون صحة صلوته الا بحسب الظاهر اى فى نظر المصلى الذى هو الامام هنا وان يكون المناط
فى صحة الايتمام هى صحة صلوة الامام بحسب نظره وان كانت فاسدة عند المأموم واذ قد عرفت ذلك كله فاعلم انه يمكن للمصير فى هذه
المسئلة الى وجوب الانفراد لان ما حصلناه من كلمات فقهائنا وما مرّ من اخبار ائمتنا عليهم السّلام انما هو صحة ما وقع من صلوة المأموم
كلا او جزءا اذا علم بفساد صلوة الامام لفقد شرط واقعى للصّلوة كالطهارة او شرط الامامة كالايمان والعدالة ما لم يعلم المأموم بفساد
صلوة امامه لفقد شئ من الشرائط وامّا بالنسبة الى ما لم يقع فلا يجرى الحكم ولهذا قالوا انه لو كان عالما بفسق الامام او كفره او حدثه
اعاد صلوته ولم ينقل احد منهم خلافا فى ذلك بل فى ك امّا انه يجب على المأموم الاعادة اذا كان عالما بفسق الامام او كفره او حدثه
فلا ريب فيه بل فى الجواهر ولو كان المأموم عالما بفساد صلوة الامام لفقد شرط واقعى مثلا او لعدم حوازه احد شرائط الامامة اعاد
صلوته بلا خلاف ولا اشكال سواء كان الامام عالما بما علم به المأموم ام لا انتهى والمشهور بينهم قديما وحديثا نقلا وتحصيلا انه اذا علم
بعد الفراغ من الصلوة انّ الامام كافر او فاسق او على غير طهارة من الحدث الاكبر والاصغر لم تبطل صلوة المأموم وقد دل عليه الاخبار
الصحيحة وذكروا مسئلة علم المأموم فى اثناء الصّلوة بانّ الامام فاقد شئ من الشرائط الواقعية او شرائط الامامة واختلفوا فيها على
قولين احدهما انّ المأموم يستأنف الصّلوة وثانيهما انه ينوى الانفراد ولم يذهب ذاهب الى انه يتم الصّلوة التى هو فيها مع الامام باقيا
على القدوة فيعلم من ذلك كله انّ عدم ضمان الامام لصلوة المأموم انما هو بالنسبة الى ما مضى قبل علمه بحقيقة الحال معتقدا انه مستجمع للشرائط
وامّا ما لم يأت به مما يلزمه الاتيان به بعد العلم فانه من المسلم عندهم عدم جواز البقاء على الاقتداء فيه كما انه من المسلم عندهم عدم جواز انشاء الا
الايتمام لو علم قبل الشروع فى الصّلوة وعلى هذا البناء يلزم الانفراد ولا يجوز البقاء على الاقتداء ولكن الانصاف انّ الاقوى هو جواز
البقاء على الاقتداء لانّ الطّهارة من الخبث ليست من قبيل الشرائط الواقعية على ما هو التحقيق عندنا من عدم وجوب الاعادة ولا القضاء
على من صلى جاهلا بالنجاسة والمفروض عدم علم الامام بنجاسة ثوبه او بدنه فتكون صلوته محكوما عليها بالصحة واقعا لا عند الامام بحسب
الظاهر فيجوز الايتمام به فيها لذلك وبهذا يسقط عن صاحب الحدائق ره ما اورده ناه اوّلا الا انه يتوجه فى المقام سؤال وهو انّ الطهارة
من الخبث ليست شرطا ذكريا لانّ الناسى لها يعيد صلوته واطلاق صحيحة محمد بن مسلم المقرون بترك الاستفصال يشمل الناسى ايضا
ونهيه عن ايذاء من رأى فى ثوبه نجاسة يدل على انه يثاب على تلك الصلوة التى اتى بها وهو ناس للنجاسة فى ثوبه ثواب الصلوة الواقعية
فيكشف ذلك عن صحتها والا لزم تفويت المعصوم عن المكلف ثواب الواقعى والاجر المقرر له بنهيه عن اخباره بل نقول انّ الايذاء لا
يصدق الا اذا كان ذلك الذى اتى به مساويا للواقع والا كان جميع التكاليف التى جعل بازائها ثواب يحصله المكلف باتيانه بها ايذاء
وليس كذلك وهذا الاشكال يتجه حتى لو قلنا بانه يثاب بثواب دون ثواب الواقع واقل منه لان تفويت الزائد على الاقل عن المكلف لا
وجه له وان شئت قلت يلزم امر المعصوم بما يستلزم فوات الاجر او زيادته وهو ايضا غير جائز ويمكن الجواب بانّ الثواب ليس الا ومما سيأتى
للصّحة الواقعية فيجوز ان يكون الشارع قد قرر لمن انتصب فى مقام الامتثال والاطاعة وان كان قد سهى عن بعض ما يلزمه الاتيان به فى
المأموم به ذلك الثواب المقرر للواقع او ما يساويه بحيث لا يكون انقص ثوابه من ثواب الواقع وكذا عدم القضاء ليس الا ومما ساويا للصحة
لتخلفه فى صلوة العيدين فى عدم الامر بالقضاء لا ادّى لبطلان الفعل المأتى به وان كان ليس خاصة شاملة لجميع افراد ما وقع فاسدا لتخلفه
فى صلوة العيدين المأتى بها فاسدا فهو فى محل وتوعد بكشف عن الفساد فنقول انا ملتزمون بانّ من صلّى ناسيا للنجاسة فى ثوبه وان كان مأمورا

بالقضاء عند انكشاف خطائه ولا يكون الثواب على ما اخطأ فيه لكنه اذا لم ينكشف خطاؤه حتى مات يثاب بعيدا والثواب المقرر للواقع وان شئت فسمه ثواب الانقياد المساوي لثواب الواقع ونستكشف من هذا الذي قررناه بالجمع بين الادلة الدالة على وجوب القضاء عليه لو انكشف له نسيانه النجاسة وبين الصحيحة المذكورة الناطقة بالنهي عن الايذاء المستلزم لترتب ما يساوي ثواب الواقع بحكم المقدمة المذكورة وحيث ان صلوة الناسي للنجاسة لا تصير صحيحة مطابقة للواقع لا يجوز الايتمام به لو علم بكونه ناسيا للنجاسة او تردد بين كونه ناسيا وكونه جاهلا ولا البقاء على الايتمام به لو راها في ثوبه او بدنه في اثناء الصلوة لما عرفت من وجوب القضاء على ناسي النجاسة وهذا بخلاف ما لو علم المأموم بان الامام جاهل بالنجاسة فانه يصح له البقاء على الاقتداء لما عرفت من كون الطهارة من الخبث شرطا علميا وكون صلوة الجاهل صحيحة بحكم عدم توجه الامر بالقضاء اليه وبما بيناه ظهر انه يمكن المصير الى انه يجوز لمن راى النجاسة في ثوب الامام قبل الشروع في الصلوة وعلم انه جاهل بها ان يأتم به ولا يخبرها

قوله والشمس اذا جففت البول وغيره من النجاسات عن الارض والبواري والحصر طهر موضعه وكذا كل ما لا يمكن نقله كالنبات والابنية اعلم ان الكلام في هذه المسئلة يقع من جهات الجهة الاولى ان ما تجففه الشمس هل هو طاهر حقيقة كما يطهر بالماء او هو بحكمه في خصوص الاستعمال والسجود عليه مع اليبوسة فلو طرء الجهة او نداوة لشئ الجاف بالشمس رطوبة لم يجز السجود ولا الاستعمال والاول هو الاشهر كما في الرياض واستظهر في الحدائق انه المشهور بين المتاخرين وفي الذخيرة الجزم بانه المشهور بين المتاخرين وفي لف انه مذهب اكثر علمائنا وفي المفاتيح انه المشهور وعن المولى المحقق البهبهاني ان شهرته كادت تبلغ الاجماع بل عن كشف الحق انه مذهب الامامية والثاني منسوب الى جملة من اصحابنا قال في لف بعد حكاية القول الاول ما نصه ويلوح من كلام القطب الراوندي انها باقية على التنجيس وانما يسوغ الوقوف عليها والسجود وكان شيخنا ابو القاسم بن سعيد ره يختار ذلك قال قطب الدين الارض والبارية والحصير هذه الثلثة فحسب اذا اصابها البول فجففتها الشمس حكمها حكم الطاهر في جواز السجود عليها ما لم تصر رطبة او لم يكن الجبين رطبا انتهى وحكى عن ابن الجنيد ره ووسيلة الطوسي وعن المصنف ره في المعتبر والمحدث الكاشاني ره وتوقف صاحب لك وقال صاحب ئق بعد نقله انه في محل حجة القول الاول امور الاول الاجماع المنقول قال الشيخ ره في كتاب الصلوة من ف في عداد المسائل المتعلقة بطهارة بدن المصلي وثوبه ومحل سجوده ما نصه اذا بال على موضع من الارض وجففته الشمس طهر الموضع وان جف بغير الشمس لم يطهر وكذلك الحكم في البواري والحصر سواء ثم نقل اقوال العامة ثم استدل على ما ذكره اولا بقوله دليلنا اجماع الفرقة وقال في السرائر وقال الشيخ ابو جعفر الطوسي ره في مسائل الخلاف الارض اذا اصابها نجاسة مثل البول وما اشبهه وطلعت عليه الشمس وهبت عليها الريح حتى زالت النجاسة فانها تطهر وبه قال الشافعي في القديم قال محمد بن ادريس وهذا غير واضح لا يجوز القول به لانه مخالف لمذهبنا واجماعنا على الشمس دون هبوب الرياح وهذا مذهب الشافعي اختاره الشيخ ره وها هنا رجع عنه في مسئلة في الكتاب المشار اليه وحكى عبارة ف التي قدمنا ذكرها وانما قال رجع عنه لان العبارة المشتملة على تطهير هبوب الريح انما هي في كتاب الطهارة والعبارة التاخيرة في كتاب الصلوة كما عرفت لكن العلامة في لف نفى مصير الشيخ ره الى تطهير هبوب الريح عن واسو قال ره بعد ان حكى ما حكاه ابن ادريس من عبارته وحكى منعه من ذلك ما صورته والظاهر ان مراد الشيخ ره بهبوب الرياح المزيلة للاجزاء الملاقية للنجاسة المازجة لها وليس مقصود الشيخ ره ذهاب الرطوبة من الاجزاء لكن ذهابها بحرارة الشمس ويؤيد ذلك انه ما ذكره الشيخ في الكتاب نفسه في غيره من الكتب فانه قال اذا بال على موضع من الارض وجففته الشمس طهر الموضع وان جف بغير الشمس لم يطهر وهذا يدل على ما ذكرناه اولا انتهى واجيب عنه كما في ك بعد تحقق الاجماع في امثال هذه المسائل ويدفعه ان دعوى الاجماع تعود بالنسبة الينا من قبيل المنقول وهو عندنا معتبر بشرط الوثوق واللفظ الصادر من الشيخ اجماع الفرقة وكلام ابن ادريس ايضا قد تضمن نقله وهما معتضدان بالشهرة وما عن كشف الحق من انه مذهب الامامية وبان المخالفين في المسئلة لم يبلغوا حد المنع من الاجماع خصوصا بعد الالتفات الى ما في الجواهر من عدم ثبوت ذلك عن المعتبر وان استجوده بعد ان نقل عدم الطهارة وجواز الصلوة عن الراوندي وصاحب الوسيلة لكن في كلامه ما يقضي بالتردد بل الميل الى الطهارة بل هو في مسئلة تطهير الارض الذنوب كالصريح في المختار بل ما حضرني من عبارة الوسيلة صريحة او كالصريحة في خلاف ما حكي عنها من موافقة الراوندي كما اعترف به في الذخيرة وغيرها فانه هي ظاهرة او صريحة في عدّ تأثير الشمس طهارة وعفوا فيكون ذلك من متفردات الراوندي اذ لم نعرف له موافقا صريحا من كبراء الاصحاب حتى ابن الجنيد ره اذ المحكي انه احتاط في تجنب الارض الجيفة بالشمس الا ان يكون ما يلاقيها من الاعضاء يابسا وهو في خلافه اظهر منه في وفاقه انتهى الثاني عموم رواية ابي بكر الحضرمي عن ابي جعفر ع قال يا ابا بكر ما

اشرقت عليه الشمس فقد طهر وهذه الروايات قد استشكل في التمسك بها من وجوه احدها ضعف السند من جهة تضمنه عثمان بن عبد الملك و لم يتعرض له احد من علماء الرجال كما قيل والامر فيه سهل بعد قيام الشهرة والاجماعات المنقولة على طبق مؤداه ثانيها من جهة شمولها لغير المنقول ايضا والمشهور عندهم كما في الحدائق هو طهارة الارض والحصر والبواري ومما لا ينقل ولا يحول ومن جهة شمولها لما لا ينقل كالثياب حكم ابن ادريس ره بتنجسها ويدفعه انها تقيد بما عليه الشهرة لاتفاق المثبتين والمنكرين على عدم طهر غير المنقول و من الغريب ما عرفته من ابن ادريس ره من الحكم بتنجسها لانه يلزم الحكم بتنجس جميع عمومات الشرع او مطلقاتها التي قيدت و لم يفت احد بعمومها على الوجه العموم او الاطلاق ثالثها اطلاق الاشراق الشامل لما اذا افادت الشمس تجفيفا ولغيره ويندفع بانه يقيد بالاخبار الاخر كما ستعرف انشاء الله رابعها انه يجوز ان يكون الطهارة فيها بالمعنى اللغوي لعدم ثبوت كون المعنى المصطلح عليه حقيقة عرفية عندهم ع واجيب بدعوى ثبوت الحقيقة الشرعية فيها في عصر النبي ص فضلا عن عصر الصادقين ع على انه لو سلم عدم ثبوتها فلا ريب في ارادتها هنا لكونه مجازا راجحا في نفسه وللشهرة والاجماع المنقولين الثالث رواية عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع قال سئل عن الموضع القذر يكون في البيت او غيره فلا يصيبه الشمس ولكنه قد يبس الموضع القذر قال لا يصلى عليه واعلم موضعه حتى تغسله وعن الشمس هل تطهر الارض قال اذا كان الموضع قذرا من البول او غير ذلك فاصابته الشمس ثم يبس الموضع فالصلوة على الموضع جائزة و ان اصابته الشمس ولم ييبس الموضع القذر وكان رطبا فلا يجوز الصلوة عليه حتى ييبس الموضع وان كان رجلك رطبة او جبهتك رطبة او غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القذر فلا تصل على ذلك الموضع وان كان غير الشمس اصابه حتى يبس فانه لا يجوز ذلك بدعوى الملازمة بين جواز الصلوة عليه وبين طهارته كما في التنقيح وعللها بان موضع الجبهة يشترط طهارته اتفاقا ومثله غيره واورد على الاستدلال بها من وجوه احدها ما في ك من انها ضعيفة السند باشتماله على جماعة من الفطحية ويدفعه اولا انها من قبيل الموثق و هو حجة وثانيا انها منجبرة بالشهرة والاجماعات المنقولة وثالثا ان الظاهر اخذ الرواية من كتب بني فضال الذين قال العسكري ع في حقهم خذوا ما رووا وذروا ما راوا وذكره بعض المحققين ره ثانيها ما حكى عن الحبل من اختلاف متنها وان الصحيح ما لا يتم به الاستدلال قال فيما حكى عنه ومما يوجد في بعض نسخ التهذيب بدل عين الشمس بالعين المهملة والنون غير الشمس بالغين المعجمة والراء و الصحيح الموجود في النسخ الموثوق بها هو الاول انتهى وفي الوافي في النسخ الموثوق بها هكذا وان كان عين الشمس اصابته بالعين المهملة والنون فان يكون حرف الشرط للوصل وعلى هذا فهو نص فيما قلناه من عدم تطهير الشمس للارض ومما يوجد في بعض التهذيب غير الشمس اصابه بالغين المعجمة والراء وكانه تصحيف انتهى وكان ما اورده في ك بقوله بل ربما كان في اخر الرواية اشعار ببقاء المحل على النجاسة انتهى مبنى على نسخة العين المهملة والنون وان كان المتن مكتوبا في نسخة معتبرة من ك بالمعجمة والراء وجوابه ان الموجود في نسخة صحيحة قديمة من الاستبصار عندي هو غير بالغين المعجمة وكذا فيما حضرني من نسخة معتبرة من الوسائل وكذا غيرها من الكتب المعتمد عليها التي هي حاضرة عندي ويؤيد ذلك انه قال في الذخيرة والمظنون عندي ان الصحيح غير الشمس بالغين المعجمة ونقله المصنف وغيره على هذا الوجه وقال في الاستبصار ح يضعف الاشعار بعدم الطهارة انتهى وقال في كشف اللثام بعد ذكر الرواية بالغين المعجمة والراء ما لفظه كذا في الاستبصار وبعض نسخ التهذيب وفي اكثرها وان كان عين الشمس اصابه وح يكون ظاهرا في عدم الطهارة والاول اوضح ويؤيده تذكير ضمير اصابه فالاظهر ان الثاني من سهو النساخ انتهى ثالثها ان عدوله ع عن الجواب بانه طاهر الى الجواب بجواز السجود عليه مشعر بعدم الطهارة وهذا مبني على عدم اشتراط طهارة موضع السجود كما وقع في كلام صاحب ك ره معللا بانه لا مستند في المسئلة سوى الاجماع المنقول وانه ليس بحجة ثم انه ره قال ولو سلم فيجوز ان يكون هذا الفرد من النجس مما يجوز السجود عليه لهذه الادلة فلا يلزم الحكم بالطهارة مع ان هذا الراوي وهو علي بن جعفر قد روى عن اخيه موسى ع جواز الصلوة على المحل الجاف المتنجس بالبول وان لم يصبه الشمس فما هو الجواب عن تلك الرواية فهو الجواب هنا اقول الرواية المشار اليها ما رواه ابن بابويه ره في الصحيح عن علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سئلته عن البيت والدار لا تصيبهما الشمس ويصيبهما البول ويغتسل فيهما من الجنابة ايصلى فيهما اذا جفا قال نعم وجوابه ان الصلوة على الموضع غير السجود عليه فيشترط فيها الطهارة ويكفينا في ذلك الاجماعات والاتفاقات المنقولة ثم انا نقول يمكن الجمع بين روايتي علي بن جعفر بحكم الاجماعات بان يحمل ما دل على اشتراط الطهارة على الصلوة من حيث اشتمالها على السجود وما دل على عدمه على الصلوة على الموضع النجس مع السجود على موضع طاهر ومن هذا البيان يعلم ان المعصوم لم يتحقق منه العدول في الجواب الا الى ما هو ملازم للطهارة ومعلوم ان الجواب باثبات اللوازم او نفيها طريق شايع في الاخبار وغيرها

فتحصل مما ذكرنا ان وجه الدلالة انما هو اثبات الملازمة بين الصلوة المشتملة على السجود وبين الطهارة لا ما ذكره العلامة في المختلف من قوله
بعد نقل الرواية المذكورة ووجه الاستدلال انا نقول السؤال وقع عن الطهارة فلو لم يكن في الجواب ما يفهم السائل منه الطهارة او عدمها
لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو محال لكن الجواب الذي وقع لا يناسب النجاسة فدل على الطهارة انتهى وذلك لان تاخير البيان عن وقت الحاجة
غير معلوم اذ لا يتحقق الابهام دليل على تفصيل حال السائل ولنا لنا ذلك نعم يلزم تاخير البيان عن وقت الخطاب ولا ضير فيه مضافا الى انه ما
اثبات دلالة الجواب الاستدلال وهو صلاحية الجواب لافادة الحكم بالنجاسة وما ذكرناه يفيد دلالة الجواب بالدلالة الالتزامية وايضا
انه لا بد من حمل الطهارة على المعنى العرفي العام لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية في المعنى المصطلح عليه في وقت صدور الاخبار وقد عرفت الجواب
عند الكلام على الرواية السابقة مضافا الى ان بناء غير المعنى الشرعي لا يليق بمنصبه وقد تقرر في الاصول انه اذا دار الامر بين حمل الخطاب الصادر
عن الحجة على المعنى الشرعي وبين حمله على غيره لزم حمله على الاول بل نقول في خصوص هذه الرواية ان سؤال السائل عن المعنى العرفي الذي
هو النظافة مما لا وجه له لانها امر حسي يخيل انه يفهمه كل احد ولا ينبغي السؤال عن تحققه في الخارج خصوصا من الامام ع وكيف يتجه ان
يسئل المعصوم على ان الشمس اذا اشرقت على الارض التي بيلت بالبول تصير نظيفا ام لا وعلى هذا فيمكن ان يجعل هذا الحديث دليلا
على ان الطهارة في زمانهم ع صارت حقيقة عرفية في المعنى الشرعي فتدبر الرابع ما رواه ابن بابويه ره في الصحيح عن زرارة قال سئلت
ابا جعفر ع عن البول يكون على السطح او في المكان الذي اصلي فيه فقال اذا جففته الشمس فصل عليه فهو طاهر وهذه الصحيحة واضحة
الدلالة على تطهير الشمس لكن لخصوص الارض من البول خاصة والمناقشة في دلالتها بحمل الطهارة على المعنى اللغوي قد عرفت سقوطها
مما تقدم وفي الرياض ان اختصاصها بالبول والارض خاصة غير قادح بعد التمامية في الثاني بعدم القائل بالفرق بينه وبين اخويه يعني
البواري والحصر او هما وكل ما لا ينقل اعتبارا كون الاولين واحدا جنسا وفي الامرين بعموم المعتبرة منها الرضوي ما وقعت عليه الشمس
من الاماكن التي اصابها شيء من النجاسات مثل البول وغيره طهرتها واما الثياب فانها لا تطهر الا بالغسل الخامس صحيحة زرارة و
حديد بن حكيم الازدي قالا قلنا لابي عبد الله ع السطح يصيبه البول ويبال عليه يصلى في ذلك الموضع فقال ان كان يصيبه الشمس والريح
وكان جافا فلا باس به الا ان تكون تتخذه مبالا وهذه ايضا مثل سابقتها الا ان ذكر الريح مخل في الاستدلال لاشمالها على ما
نقول به ويمكن توجيهها بوجهه العلامة ره كلام الشيخ ره سابقا بان يكون المراد باصابة الريح ازالتها للاجزاء الملاقية للنجاسة المماز جة
لها لا ان يكون المراد حصول الطهارة بها واما قوله ع الا ان تكون تتخذه مبالا فالظاهر ان المراد به لازمه وهو عدم حصول الجفاف في الارض
لان مقتضى اتخاذه مبالا هو ان يبول عليها كلما اراد البول ومعلوم انه يلزمه عدم حصول الجفاف وعلى هذا يكون الاستثناء منقطعا
السادس صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سئلته عن البواري يصيبها البول هل تصلح الصلوة عليها اذا جفت من غير ان تغسل
قال نعم السابع صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سئلته عن البواري يبل قصبها بماء قذر ايصلى عليها قال اذا يبست فلا باس وهاتان
الصحيحتان يمكن ان يقال انهما من المطلقات التي يلزم تقييدها بغيرها من الادلة ويمكن ان يقال انهما مما لا بيان عدم وجوب طهارة
مكان ما عدا الجبهة عن النجاسات الثامن ما تمسك به الشيخ ره في ف من قول النبي ص جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا اينما
ادركتني الصلوة صليت ثم قال ره وهذا عام لانه لم يستثن انتهى وفيه ان التمسك به انه مسوق لبيان حكم اخر لا دخل له بزوال النجاسة العرضية
بالشمس او بغيرها ولا بمحل فيها مضافا الى ان ما ذكره منقوض بانه لم يستثن الامكنة الرطبة المتنجسة ايضا التاسع ما تمسك به العلامة
ره وغيره من ان المقتضي للتنجيس انما هي الاجزاء التي عدمت بامتحان الشمس في احالتها فزوال النجاسة وفيه انه وجه اعتباري مضافا
الى انه يجري في مثل تجفيف الريح للرطوبة خصوصا اذا كانت حارة العاشر اصالة الطهارة بعد تعارض استصحاب نجاسة الملاقي بالفتح
وهو المحل الذي جففته الشمس واستصحاب طهارة الملاقي بالكسر كما تمسك به في الرياض وستذكر عبارته بعينها في رد الاستصحاب الذي
تمسك به اصحاب القول الثاني انتهى وبقي هيهنا شيء وهو ان صاحب الرياض ره حمل الخبر حق على الله ان لا يعصى في دار الا اضحاها بالشمس
ليطهرها معاضدا لبعض الاخبار المتقدمة وهو مبني على كون المعصية على وجه يوجب نجاسة تلك الدار ولا دلالة في الخبر
على ذلك والظاهر ان قوله ع اضحاها كناية عن تخريبها وان تطهيرها عبارة عن تطهيرها من وقوع المعاصي فيها حجة القول الثاني
امور الاول استصحاب النجاسة السابقة المقتضي للحكم ببقائها وتسويغ الصلوة لا يدل على الطهارة لجواز ان يكون معفوا عنه كما في
القدم اليسير اجيب عنه بان حكم الاستصحاب ثابت مع بقاء الاجزاء المنتشرة اما مع عدمها فلا والتقدير عدمها بالشمس وهذا الجواب ذكره العلامة

ره كما عرفت واعترض في الذخيرة فقال بعد نقله ولا يخفى ان هذا الجواب من المصنف غير موافق لما هو المعهود من مذهبه من قبول مثل هذا الاستصحاب نعم هو موافق للتحقيق الذي اشرنا اليه مرارا وفاقا لما ذهب اليه جماعة من المحققين من ان الحكم بالبقاء والاستمرار تابع للدليل الدال على الحكم فان دل على الاستمرار ثبت والا فلا ومن تتبع يعلم ان ما دل من النصوص على بقاء حكم النجاسة وان لم يبق اعيانها مختصة بالبدن والثوب والآنية وانما التعويل فيه فيما عدا ذلك على الاجماع ومن الظاهر ان الاجماع لا يقتضي انسحاب الحكم واستمراره اذ القدر الثابت منه ثبوت الحكم في الحالة الاولى واثباته في الحالة الثانية يحتاج الى دليل وليس ههنا ما يصلح لذلك ونعم ما قال بعض المحققين ره من ان الاستصحاب المردود واكثر فيما يكون مدرك المسئلة الاجماع انتهى واشار ببعض المحققين الى صاحب المعالم ره وانزل لا ينبغي مورد الشك في الاستصحاب المذكور وانما هو واقتضاء الشيء الموجود ونحن نعتبر الاستصحاب في مثل هذا المقام كما قررناه في محله وح ليس الجواب عن التمسك به الا قيام الادلة على خلافه ولصاحب الرياض في المقام مسلك آخر وهو كون الاستصحاب المذكور معارضا بمثله فيلزم الرجوع الى اصالة الطهارة قال ره والاستصحاب على تقدير تسليم اقتضائه بقاء النجاسة هنا فمقتضى الناجم لثمرة النزاع نجاسة الملاقي بالملاقاة وهو حسن ان خلى عن المعارض بالمثل وليس كيف لا والاصل بقاء طهارة الملاقي ولا وجه لترجيح الاول عليه بل هو به اولى كيف لا والاصل طهارة الاشياء المسلمة بين العلماء ودلت عليه اخبارنا ففي بعضها كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر ولا علم هنا بعد تعارض الاستصحابين وتساقطهما من البين فلا مخصص للاصالة المزبورة هنا فتامل جيدا ولولا في المسئلة من الادلة سواها لكفانا الاخذ بها وما اوجبنا شيئا الى الاستعمال بغيرها ثم انه ره عمم في المقال فقال ومنها يظهر وجه تعميم الطهارة لكل ما وقع فيه الخلاف من نجاسة و امكنة مضافا الى عموم بعض المعتبرة المتقدمة وان اختلف الاصحاب فيه بالاضافة الى الامرين الى اقوال متعددة واراء متكثرة لكنها كلا عدا ما وافق التعميم في الضعف مشتركة انتهى ومقتضى ذيل كلامه ره هو كون اصالة الطهارة مرجحا لانه اعترف بتساقط الاستصحابين والتزم بعده بانه لا مخصص للاصالة المزبورة فان مقتضى التساقط هو كون المرجع غيرهما لا احدهما مرجحا بالاصالة المذكورة كما ان ظاهر قوله ولا مخصص للاصالة المزبورة انها هي المستند اليها والمعتمد عليها ولكن قوله ولا وجه لترجيح الاول عليه بل هو به اولى يشعر بانه يرى ترجيح استصحاب الطهارة على معارضه باصالة الطهارة وكيف كان فهذا المسلك من الضعف بمكان لانه مبني على عدم تقديم الاستصحاب السببي على المسببي وقد حققنا في محله تقديم الاول على الثاني الثاني ما رواه محمد بن اسمعيل بن بزيع في الصحيح قال سألته عن الارض والسطح يصيبه البول وما اشبهه هل تطهره الشمس من غير ماء قال كيف يطهر من غير ماء واجاب العلامة ره في لف بان الرواية متناولة لجواز ان يكون قدر من غير الشمس انتهى وليس بجيد لان صريح مفروض السؤال انما هو استناد التطهير الى الشمس ولزوم مطابقة الجواب للسؤال يقتضي الاولى في النظر الى الثاني فالوجه في الجواب هو ان يقال ان هذه الرواية وان كانت صحيحة لا تقاوم الروايات المتعددة التي فيها ما هو صحيح وفيها ما هو منجبر بالشهرة والاجماعات المنقولة فيتعين طرحها او يحمل على التقية بناء على كون عدم تطهير الشمس مذهب جماعة من العامة كما قيل او يحمل ايضا على ارادة طهارتها بها بعد تجفيف البول بغيرها فانه لا بد من ماء يصب عليها حتى يطهر المحل كما صرح به بعضهم بل في الحدائق الظاهر انه المشهور وهو كذلك بناء على عموم طهارة الشمس للبول وغيره مما لا يبقى جرمه الثالث رواية عمار الساباطي المتقدم ذكرها كما عرفت حكيناه عن المحدث الكاشاني في الوافي حيث رجح نسخة عين الشمس بالعين المهملة والنون على نسخة غير الشمس بالغين المعجمة والراء مستدلا بما فيها اصالة اليه وقد عرفت ما يندفع به الاستدلال ولكن لما وجدنا كلام صاحب الرياض ره انقن واوفى بتوضيح الجواب عنه فبين قال فانه ره بعد ذكر الرواية على وجه يتضمن ذيلها قوله وان كان عين الشمس اصابه حتى يبس فانه لا يجوز قال والمناقشة فيه لانها عن التصريح فيها بالطهارة اذ غايته الحكم بجواز الصلوة عليها الاعم منها ومن العفو عن النجاسة في الصلوة خاصة كما قال به جماعة و ثبوت الذيل ثم النجاسة للتصريح بعدم الجواز مع اصابة عين الشمس لها مدفوعة اما الاولى فبعدم الحاجة الى التصريح بعد الظهور من وجوه عديدة تظهر من سياق الرواية احدها السؤال عن الطهارة ومراعاة المطابقة بين السؤال والجواب تلازمها البتة وثانيها النهي فيه عن الصلوة في الارض الجافة بغير الشمس ثم الامر بعده باعلام الموضع للغسل والازالة مع التصريح بجواز الصلوة في الجافة بها من دون امر فيها امره بالسابق وهو ظاهر في الطهارة والا لامر بالاعلام للغسل كما في الصورة السابقة وثالثها ان الحكم بجواز الصلوة كالصريح في الطهارة بعد ملاحظة الاجماعات المحكية المتجاوزة عن حد الاستفاضة على اشتراط الطهارة في موضع السجدة وبه تنادي ايضا الصحيحة السابقة يعني صحيحة زرارة المروية عن ابي جعفر ع التي هي رابع ادلة القول الاول حيث عقب فيها الامر بالصلوة بجملة فهو طاهر التي هي اما كالعلة للحكم المحكوم به في

الجملة السابقة او کالفرع له الملازم لدلالته علی الطهارة والا لما توجه التفريع عليه بالمرة ومنه يتقدح وجه القدح فی دعوی الاعمية فی الحکم بجواز
الصلوة من الطهارة واحتمال کون الوجه فيه هو العفو عن النجاسة کما حکی عن الجماعة مضافا الی انقداح وجه اخر لنفی احتمال العفو من اطلاق
الحکم بالجواز من دون اشتراط عدم الرطوبة الموجبة للسراية کما اشترطه هؤلاء الجماعة فالاطلاق وجه اخر للدلالة علی الطهارة واما الثانية فلتوقفها
بعد تسليمها علی النسخة المتقدمة وهی معارضة بنسخة اخری مبدلة للعين بالغين الظاهرة فی الطهارة مع اعتضادها بتذکير الضمير فی اصابه وقع
ذلک فليس شیء منهما فی بعض نسخ التهذيب باب الزيادات بمروية هذا مع امکان تتميم الدلالة ايضا علی النسخة السابقة بنوع من التوجيهات القريبة
انتهی وکانه اراد بنوع التوجيه القريب تعلق حتی فی ذيل الرواية بقوله فلا تصل لا بقوله اصابه ويؤيد ذلک بل يعينه مدخول حتی بصيغة المضارع فی
الوافی المرسوم فيه عين الشمس کما فی النسخة الحاضرة عندی منه وهی نسخة معتبرة وکذا فی نسخة الرياض الحاضرة عندی وهی نسخة معتبرة جدا قد صححها فی
طی البحث وکانت عندی يومئذ خمس نسخ اثنتان منها بخط رجلين من اهل الفضل والفقاهة وکل ادرک زمان صنف الرياض وحضر مجلس
بحثه وعرض نسختيهما علی اصل النسخ فليس مدخول حتی بصيغة الماضی کما هو الحال فی نسخة غير الشمس حتی يکون منافيا لما ذکرناه من التعلق وقد
تبين مما حررناه ان المختار هو القول بتطهير الشمس الجهة الثانية فی ان حکم التطهير يختص بالبول او يجری فی غيره ايضا فقول اقتصر الشيخ فی ف
علی ذکر البول وهو المنقول عن المقنعة والنهاية والاصباح والمراسم وعن المنتهی التصريح باختصاصه بنجاسة البول استنادا الی انه المنصوص فی
ان رواية عمار وان دلت علی التعميم الا انها الضعف سندها لم يعول عليها ووجه التعميم ما عرفت من اشتمالها علی لفظ القذر الشامل
لکل نجاسة وفی الحدائق انه قد صرح جماعة من الاصحاب منهم المحقق فی الشرايع والعلامة فی جملة من کتبه والشهيدان والظاهر انه المشهور
بين المتاخرين ان الارض اذا اصابتها نجاسة برطوبة ولم يکن لها عين کفی فی طهارتها اشراق الشمس عليها وتجفيفها للرطوبة الحاصلة فيها
وکذا لو کان لها عين فازيلت بوجه غير مطهر وبقی رطوبتها ثم جففتها الشمس انتهی وفی کشف اللثام حکی عن الشيخ ره فی ط انه مع التعميم
لکل نجاسة مايعة من البول وشبهه نص علی ان الشمس لا تطهر الخمر وان حملها علی البول قياس ثم حکی عن المصنف ره فی المعتبر الاشکال فيه من
جهة ان الشيخ ره معول علی رواية عمار وهی تتضمن البول وغيره ثم حکی عن لف والتذکرة والنهاية ان الخمر کالبول وانه استدل فی لف برواية
عمار ثم تصدی هو لدفع الاشکال عن الشيخ ره بقوله ولعل الشيخ لا يری الخمر مما تزول عينه بالجفاف ولعلها کذلک انتهی وتوضيحه ان المصنف ره
اورد علی الشيخ ره بالتدافع بين کلاميه من جهة کون الخمر من النجاسة المايعة فالحکم فيها بعدم الطهارة باشراق الشمس عليها مناقض لما ذکره
من القضية الکلية فی صدر کلامه فاجاب کاشف اللثام بان مراد الشيخ بالنجاسة المايعة ما يزول عينه بالجفاف ولا يبقی منه جرم کما يکشف عنه
تقييده بالبول وشبهه فان الخمر عنده ره من قبيل ما يبقی له جرم بعد الجفاف فهی خارجة عن الموضوع الذی حکم عليه الشيخ ره بالطهارة باشراق
الشمس فلا تدافع هذا وقد جعل فی الجواهر ما حکی عن المقنعة والنهاية والمراسم والاصباح علی المثال کصحيحة زرارة المشتملة علی ذکر البول مع
الاقتصار عليه وصرح فيکل ذلک بانه لا يعرف فی التعميم خلافا من غير المنتهی قلت ما وقع فی عبارة ف المشتملة علی دعوی اجماع الفرقة التی حکيناها
عن کتاب صلوته ايضا اريد به المثال بدليل انه ره بعد الاستدلال باجماع الفرقة استدل برواية عمار ولولا ان البول فی صدر کلامه من قبيل
المثال لم يطابق الدليلان فی المؤدی وهذا خلف ويشهد بذلک انه ره فی کتاب الطهارة من ف قال بعد مسائل المسح علی الخف ما لفظه مسألة
الارض اذا اصابتها نجاسة مثل البول وما اشبهه وطلعت عليها الشمس او هبت عليها الريح حتی زالت عين النجاسة فانها تطهر ويجوز السجود عليها
والتيمم بترابها وان لم يطرح عليها الماء الی ان قال دليلنا اجماع الفرقة وايضا قوله تعالی فتيمموا صعيدا طيبا والطيب ما لم يعلم فيه نجاسة ومعلوم زوال
النجاسة عن هذه الارض وانما يدعی حکمها وذلک يحتاج الی دليل ثم قال وروی عمار الساباطی عن ابی عبد الله وساق متن الرواية ثم قال وروی
ابو بکر الحضرمی عن ابی جعفر انه قال يا ابا بکر ما اشرقت عليه الشمس فقد طهر هذا کلامه ره ودلالته علی کون معقد اجماع الفرقة هو التعميم فی
البول وما اشبهه من المايعات وعدم بقاء الجرم واضحة ويوافقه نفی الخلاف فی عبارة الفاضل المقداد فانه قال فی التنقيح لا خلاف فی ان الشمس
اذا جففت ما لا ينقل من النجاسة بعد التجفيف فی الحصر والبواری والارض وکل ثابت يجوز الصلوة ولکن هل تکون طاهرة ام لا قال
ابن الجنيد ره والراوندی لا لعدم الملازمة بين جواز الصلوة وطهارتها لجواز الصلوة فی موضع نجس غير متعد وقال الشيخان واتباعهما
تطهر وهو الحق انتهی وهو يفيد طهارة کل ما لا ينقل من النجاسة عند غير ابن الجنيد ره والراوندی ره ويساعد عليه من الروايات موثقة
عمار ورواية ابی بکر المنجبرة بالشهرة ويؤيده الاخبار المعتبرة المطلقة فی الطهارة مع الجفاف واجماع السرائر علی تطهير الشمس فی الجملة کالمنقول
عن کشف الحق وعبارة الفقه الرضوی وما ذکره فی الجواهر من عدم معرفة الخلاف من غير المنتهی لکن يبقی هنا امور ينبغی التعرض لها احدها

ان يكون ذلك النجس من قبيل ما اليبس جرم او يكون ما اشرقت عليه الشمس هي الرطوبة الباقية بعد زوال الجرم مع حصول التجفيف لها والرطوبة العارضة
بعد زوال الجرم وان كان بفعل المكلف كالورش عليه بالماء وتركه حتى جففته الشمس باشراقها بخلاف ما له جرم كالدم كما صرح به في الذكرى وكشف
وغيرهما وحكى عن روض الجنان بل في الحدائق انه لا خلاف فيه على الظاهر بل في ك وعن اللوامع الاجماع على اعتبار زوال الجرم في الطهارة وليس
يرجع ما عن ابن الجنيد من التصريح بعدم طهارة المجزرة والكنيف كما قيل ويدل على ما ذكرناه الاصل وظهور الادلة فيما لا جرم له فانها انما
تعتبر اشراق الشمس كما صرحت به رواية ابي بكر الحضرمي وهو المنساق من اصابة الشمس في موثقة عمار ومن تجفيف الشمس في صحيحة زرارة وما
وقعت عليه الشمس في الرضوي ولو قيل ان الرواية المنقولة عن الحضرمي ضعيفة والانسياق الذي ليس مستنده سوى الانصراف مشكوك فيؤخذ
باطلاق الجفاف قلنا لو كان مستند الشك في الحكم هو مجرد الشك في الانصراف كان اللازم هو الاخذ بالاطلاق كما قرر في محله لكن الشك في الحكم
هنا من ملاحظة الروايات المذكورة وعدم تحقق الانصراف فالمرجع هو استصحابها فيما لم يتحقق الاشراق مضافا الى تحقق الانصراف وعدم
الشك فيه فلا يجدي حصول الجفاف للرطوبة ما تحت الحاجب الذي لم يزل بمجرد حرارة الشمس حتى لو كان الحاجب هو السحاب بل في كشف الغطاء بالحاق
احراق القرص بذلك لعدم صدق الاشراق وهذا لم يظهر خلاف بين الاصحاب كما في الجواهر في عدم حصول الطهارة لشيئين متنجسين منفصلين احدهما
تحت الآخر كحصيرين او حجرين اذا جفا ووصل احدهما بالآخر بل يختص التطهير بالعالي الذي اشرقت عليه الشمس دون الاسفل وان كان جفافه بحرارة
الشمس ثم ان صاحب الجواهر ره بعد استدلاله برواية الحضرمي على اعتبار الاشراق قال ان احتمال اعتبار التجفيف دون الاشراق مناف للقواعد الآمرة
بالتقييد وغرضه ان ما دل على التجفيف مطلق فيجب تقييده بالرواية المذكورة المتضمنة للاشراق وفيه بعد الاغماض عن ضعف سندها فلا يجوز
الاستناد اليها وحدها انه لا يحمل المطلق على المقيد في الاحكام الوضعية فلا يقال في مثل احل الله البيع واحل الله بيع السلم ان الثاني مقيد للاول
ومعلوم ان الطهارة من الاحكام الوضعية بقي هنا شيء وهو انه بنى في الجواهر عدم طهارة رطوبة السارية من النجس الذي له جرم كالدم والغائط بتجفيف
الشمس لتلك الرطوبة باشراقها على ذلك الجرم عند بقائه وهو جيد ثم انه ان وطوية النجس اذا اثرت في ظاهر الشيء الواحد كالارض وشيء من باطنها
ثم اشرقت عليه الشمس هل يطهر الباطن ايضا او تختص الطهارة بظاهره نظرا الى اختصاص اشراق الشمس به دون الباطن ربما قيل ان عبارة
المنتهى توهم اختصاص التطهير بالظاهر الذي اشرقت عليه الشمس وان كان مجموع الظاهر والباطن يعد شيئا واحدا ولكنه ضعيف ضرورة تحقق صدق
الاشراق على ذلك الشيء وان اختص بالظاهر والفرق بينه وبين الشيئين الذين احدهما تحت الآخر مجتمعين واضح لعدم صدق الاشراق
على التحتاني ولو باعتبار ظاهره فلا يطهر حتى لو جف بحرارة الشمس بخلاف المفروض بل التامل في الاخبار السابقة يورث القطع بذلك ولهذا
لمثله وهذا صرح بالطهارة هنا في جامع المقاصد والروض والروضة وغيرها لكن في الجواهر انه ينبغي تقييده بما لو كانت النجاسة متصلة وشيئا
من الظاهر والباطن وجفا بالشمس جميعا الا اما اذا اختص الجفاف بالظاهر فانه يطهر هو خاصة كما صرح به في كشف الغطاء والا اما اذا كانت
النجاسة مختصة بالباطن وجففته الشمس بالاشراق على الظاهر الطاهر فانه لا يبعد عدم حصول الطهارة له وان كان شيئا واحدا كما عساه يلوح
من الذخيرة بل غيرها ايضا اقتصارا على المتبادر والمنساق من الادلة بل خبر الحضرمي ظاهر في ذلك كما انه ظاهر خصوصا على رواية بلفظ كل
في عموم الحكم بطهارة الشمس للارض ونحوها واقول جميع ما ذكره حق لا اشتراط سراية النجاسة من الظاهر الى الباطن فلو فرض العكس لم يكن فرق
بينه وبين مفروضه بل لو فرض انهما تنجسا بنجسين على التعاقب لم يكن مانع من جريان حكم الاخبار بشرط اتصالهما على وجه لا يفصل بينهما
بشيء آخر اصلا لصدق الاتحاد بالنسبة الى محل النجاسة المنصرف اليه الاخبار ولا عبرة بتعدد النجاسة ووحدتها لعدم التصريح بذلك في
الاخبار وعدم انصرافها الى شيء من القسمين بعد فرض صدق عنوان واحد على المتنجس الموضع الثالث في تحقيق المحل الذي تطهره الشمس وقد
وقع فيه الخلاف بين الاصحاب وقد جمع اكثر الاقوال في كشف اللثام فقال في شرح قول العلامة ره وتطهر الحصر والبواري والارض والنبات
والابنية ما صورته وتطهر الحصر والبواري كما في المهذب مع التنصيص على ان غيرهما لا تطهر والمشهور ان الارض مثلهما وزيد في ط والجامع كل
ما عمل من نبات الارض غير القطن والكتان وفي الكتاب والارشاد والتذكرة النبات والابنية وفي نهاية الاحكام والتلخيص لفظ الابنية و
الاشجار وفي التبصرة الابنية وحدها وفي التحرير النباتات وشبهها وفي كتب الشهيد ما لا ينقل وكذا في الشرائع ما لا يمكن نقله كالنباتات و
الابنية وما لا ينقل يشمل الاواني المثبتة والعظيمة وفي المنتهى ما لا ينقل كما ليس بل ذكر كالنباتات وغيرها ما اشبه الحصر مما يعمل من نبات الارض
غير القطن والكتان وعن فخر الاسلام عموم النباتات وان انفصلت كالخشب والآلات المتخذة من النباتات وفي المعتبر فيما عدا الارض مما
لا ينقل تردد والنباتات يشمل الثمار ما دامت على اشجارها كما نص عليه ابن فهد ره وان حان اوان قطافها كما في الروضة البهية واستثناها

في نهاية الاحكام وفي الموجز الحاوي الارض وما اتصل بها ولو ثمرة والابنية وما شابهها ولو خصا او وتدا وكذا السفينة والدولاب في سهم الدالية والدباسة وفي المهذب البارع ملحق بالارض مجاورها اذا اتصل بها كالطين الموضوع عليها تطيينا او على السطح وكذا الجص المثبت بازاء الحائط حكمه حكم البناء وكذا المطين به وكذا القير على الحوض والحائط ويلحق بالابنية مشابهها وما اتصل بها مما لا ينقل عادة كالاخصاص والاخشاب المستدخلة في البناء والاجنحة والرواشن والابواب المغلقة واغلاقها والرفوف المستمرة والاوتاد المستدخلة في البناء انتهى وعلى الجملة فهذا الاثنان او بعضها تطهر بتجفيف عين الشمس الى ان قال وفي النزهة قصر التطهير على الارض والبواري قال فاما الحصر فلم اقف على خبر بهذا الحكم فيها الا من طريق العموم وما رواه ابو بكر الحضرمي وذكر الخبر قال كاشف اللثام لم اعرف في اللغة فرقا بين الحصير والبارية وفي الصحاح والديوان والمعرب ان الحصير هو البارية انتهى وتوضيح الحال ان ههنا امورا جرى ذكرها في كلماتهم ولا بد في تحقيق حكمها من الرجوع الى الادلة احدها الارض ولا اشكال في تطهير الشمس اياها اذا تنجست ولا خلاف فيه الا من المهذب كما عرفت وعليه ينطبق الاجماع الذي نقله الشيخ ره في موضعين من ق كما نقدم وكذا نفي الخلاف في التنقيح ويدل عليه صحيحة زرارة التي هي رابع ادلة القول الاول لتضمنها المكان الذي يصلى فيه وصحيحته التي هي خامس الادلة هناك من جهة تضمنها السطح يصيبه البول فانه يعرف منه حكم الارض الاولوية وعدم الفرق بين السطح وبينها بحيث لو عرض الخطاب على اهل العرف لم يتوقفوا في جريان حكمه عليها مضافا الى عدم القائل بالفرق من الاصحاب قطعا ومن هنا يعلم حكم ساحة القباب الواقعة في الطبقات الفوقانية وموقف المؤذن من المنارة ويصدق عليها الموضع الواقع في موثقة عمار وعموم ما اشرقت عليه الشمس في رواية ابي بكر ومن ذلك كله يظهر ان ما تقدم عن المهذب في غاية السقوط ثانيها ما لا ينقل عادة لكونه مثبتا في الارض لا ما يعم غير المنقول لثقله كالاواني وبعض الدنان التي لا تنقل لثقلها وعظمها او لا تنقل لكونها في بيت لا تخرج من بابه وهذا القسم يشمل الابنية وما يتصل بها من الاخشاب في الشبابيك والاحجار والجص المتصل بها والاوتاد المستدخلة في البناء دون الطاوية والدنان المثبتة التي لم تجر العادة بنقلها مثل ما ادخل في البناء والعظيم المثبت ولو في الارض ويشمل ايضا ما بمنزلة البناء كالبيوت المصنوعة من القصب والخشب دون الخيام لا وضعها للنقل كما يشمل الاشجار والنباتات الثابتة في الارض والثمار الموجودة عليها اذا لم يكن قد حان اقتطافها واما الاشجار والنباتات المنفصلة من الارض فليست مما يشمله كما ان شموله للثمار التي حان اقتطافها محل تامل بل الظاهر عدم الشمول لعدم جريان العادة بعدم نقلها ويشمل عود الدالية وسهمها وكذا الحال لو كان طرفا السهم موضوعين على اسطوانتين مبنيتين من حجارة وطين بخلاف السفينة وسهم الدباسة لعدم كونهما مثبتين على الارض وقياسا على حكم هذا القسم ففي الخلاف في عبارة التنقيح المذكورة لما عرفت من تضمنها كل ثابت ورواية ابي بكر وربما يشير للاشكال الى الاول من وقوع الخلاف كما تقدم من عباراتهم والى الثاني بانها ضعيفة ولم يتحقق الشهرة بعد عدم تحقق نفي الخلاف ولكن الجواب عن الاول بان شيئا من العبارات المتقدمة لم يفد نفي تطهير ما لا ينقل الا ما عن المهذب من التصريح بعدم تطهيرها غير الحصر والبواري بها وما عن القطب الراوندي من التصريح باختصاص التطهير بالثلاثة التي هي الارض والحصر والبواري وظاهر ما عن النزهة من الاقتصار على تطهير الارض والبواري وترك الحصر فغاية ما هناك ان جملة من عباراتهم ساكتة عن ذلك والسكوت ليس صالحا للمعارضة مقالة الناطق بنفي الخلاف لكونه من عدول اهل الخبرة بمواضع الخلاف والوفاق بل قد اعترف في الجواهر بعدم معرفة الخلاف من غير المهذب وعن الثاني بانها وان كانت ضعيفة الا ان الجابر موجود من جهة قيام الشهرة مضافا الى ما عرفت من نفي الخلاف وقد صرح في الحدائق بعد ذكرها بقوله وهي كما ترى ظاهرة في القول المشهور من طهارة الارض والحصر والبواري وما لا ينقل ولا يحول ثم قال وهي وان كانت مطلقة بالنسبة الى ما زاد على ذلك الا انه لا بد من تقييدها بما ذكروه لان ما ينقل ويحول لا بد من غسله بالادلة الكثيرة انتهى وفي الرياض ان طهارة الارض والبواري والحصر وكل ما لا ينقل هو الاشهر بين الطائفة فالحاصل ان الرواية منجبرة بالشهرة المحكية التي لا باس بالوثوق بها ويستفاد من الشهرة نفي الخلاف في عبارة التنقيح ايضا بعد ملاحظة وجود خلاف ضعيف نظرا الى عدم اعتنائه بالمخالف او عدم اطلاعه عليه ايما تحقق لزم قيام الشهرة ثم انه يبقى هنا شيء وهو ان عموم الرواية يشمل ما لا يقول به احد كاللباس ومما قامت الشهرة فيه على عدم التطهير كالخشب والالات المتخذة منه كالغرفة والسرير وكذا الالات المتخذة من النبات كالمروحة مثلا وذلك موهن لها ويجاب عن ذلك بوجوه الاول ان الرواية اذا كانت ضعيفة لكن كانت مطلقة او عامة وعمل الاصحاب بها في بعض موارده دون بعض انجبرت بمقدار العمل ولكن هذا الجواب عندنا محل تامل الا ان يبلغ الحال الى مقام الكشف عن قرينة على ان المراد بالمطلق والعام بعض افراده ويتحقق في امثال هذه المسئلة لدين بحيث يطمئن به النفس الثاني ما في الجواهر

بل انه يحتمل ان يكون المراد بها ما لا ينقل عادة من الاشياء التي يعتاد اشراق الشمس عليها كالابنية ونحوها ثم قال ولا ينافيه عموم اللغوي
فيه بعد ظهور مدخول كل في ذلك مع ملاحظة دخولها انتهى و ليس ببعيد الثالث ان معنى جبر اسناد الاصحاب الى الرواية الضعيفة هو ان ذلك
يكشف عن صدورها ومعلوماتية الصادر انما هو لفظ الرواية على الوجه المنقول وان العمل ببعض افراد العام يكشف عن ذلك فتصير رواية
ابي بكر بعد انجبارها بالعمل بها في بعض مواردها بمنزلة العام المقطوع الصدور او المنقول بسند صحيح فيجب العمل بعمومه الى ان يقوم دليل
مخرج لشيء من افراده عن تحته ومعلوم ان استدلال الشيخ ره بها في ف يرشد الى استناد القدماء اليها وانه لم يقم دليل مخرج لما لا ينقل
عن تحت عمومها والامر في تحقق تطرق بعض التخصيصات الى مثل هذا العام لا يخرجه الا البتة عن تحت عمومه هذه الرواية كالامر في تطرقه
الى العام المقطوع الصدور او المنقول بسند صحيح لكن لا يخفى عليك انه على هذا المسلك يلزم البناء على تطهير الشمس لكل ما شك في تطهيرها
اياه الى ان يقوم دليل على عدم تطهيرها له كالثياب ونحوها مما قام الاتفاق فيه على العدم ثالثها الحصر والبواري على ما هو الاشهر بين
الطائفة من تطهير الشمس لها كما في الرياض والمشهور كما في نق وغيره ويساعد على ذلك نفي الخلاف عن تطهيرها في عبارة التنقيح ا
المتقدمة والاجماع المنقول في كتاب الصلوة من ف والذي يمكن ان يستند اليه من الاخبار هو عموم رواية ابي بكر الحضرمي بناء على تفسير
صاحب الجواهر ره المتقدم ذكره وصحيحتا علي بن جعفر المتقدم ذكرها ورواية ابن ابي عمير قلت لابي عبد الله ع البارية يبل قصبها بماء قذر
هل تجوز الصلوة عليها فقال اذا جفت فلا بأس بالصلوة عليها لكن عموم رواية ابي بكر لا ينطبق على ما نحن فيه بناء على تفسير صاحب الجواهر
ره كغيره من المنقول واما بناء على غير ذلك التفسير فيجري فيها الجواب الآخر ولما صحيحتا علي بن جعفر ورواية ابن ابي عمير فليس
فيها التقييد بكون جفاف البارية بالشمس لكن هذا المقدار لا يقدح في الاستدلال لان الاجماع على ان الجفاف بغير الشمس غير مجد
يكشف عن قيام قرينة على كون المراد هو المقيد عند صدور الخطاب في هذا الطريق في الاستدلال بالمطلقات مما لا اشكال فيه
الا ان الاشكال هنا من وجه آخر وهو قيام احتمال ان السؤال في تلك الاخبار مسوق لتحقيق اشتراط طهارة مكان الصلوة فاجاب
الحجة ع بانه اذا لم تكن النجاسة متعدية بسبب جفافها على اي وجه كان فالصلوة عليها صحيحة جائزة وحاصله ان المعتبر انما هو خلو
المكان عن النجاسة المتعدية دون غيرها على ما ذكر لا يكون السؤال ناظرا الى الاستكشاف عن حصول الطهارة بتجفيف الشمس او غيرها
ويؤكد هذا ان السؤال انما هو عن جواز الصلوة او صحتها عليها لكن يندفع الاشكال بانه لو كان الكلام مسوقا لما ذكر كان اللازم استثناء
موضع السجود من جهة اشتراط الطهارة فيه والصلوة اسم للمجموع بالضرورة فالنجاسة في موضع السجود وان كانت غير متعدية قادحة
في صحة الصلوة فيكشف ذلك عن حصول الطهارة بالجفاف فيجب التقييد بكونه بالشمس وان شئت قلت دار الامر في الاخبار المذكورة
بين التجوز في الصلوة بارادة ما عدا السجود منها وبين تقييد الجفاف بكونه بالشمس والثاني اولى هذا والمحكي عن النزهة التفصيل
بين الحصر والبواري في حصر التطهير على الارض والبواري فانه قال واما الحصر فلم اقف فيها على خبر الا من طريق العموم وهو ما رواه
ابو بكر الحضرمي وكلامه يعطي المغايرة بين الحصر والبواري كما ان عطف الحصر على البواري في كلام المصنف وكثير من الاصحاب ظاهر في
المغايرة بينهما لكن قد عرفت من كاشف اللثام انه اعترف بانه لم يعرف الفرق بين الحصر والبواري وانه حكى عن الصحاح والديوان
والمغرب ان الحصير هو البارية لكن هذا المقدار لا يضر بحال صاحب النزهة لما عرفت من ظهور كلمات كثير من الفقهاء بالمغايرة ويوافقها عرف
هذا الزمان من اختصاص البارية بالمعمولة من القصب واختصاص الحصير بالمعمول من غيره فيكون هو قد فصل بينهما من جهة تضمن احد صحيحي
علي بن جعفر ورواية عمار ان قصب البارية يبل بماء قذر فيكون الحكم ناظرا الى الموضوع الخاص الذي هو المعمول من القصب ويشهد بهذا قوله
واما الحصر فلم اقف فيها على خبر الا من طريق العموم وهو ما رواه ابو بكر الحضرمي فانه يستفاد منه انه وقف في البارية على خبر من غير طريق
العموم الا ان الذهن تلك بحالا واسعا من جهة ان الصحيحة الاخرى لم تتضمن لفظ القصب اذ ليس لفظ السؤال فيها الا السؤال
عن البواري يصيبها البول هل تصلح الصلوة عليها اذا جفت من غير ان تغسل وليس لفظ الجواب فيها الا قوله ع نعم لا بأس وقد تقرر في
محله انه لا يحمل المطلق على المقيد في الاحكام الوضعية والمستفاد من كلام صاحب الجواهر انه على تقدير عدم الفرق بين الحصير والبارية كلاهما
موضوعان للمعنى الاعم الشامل لما اتخذ من القصب وغيره لا ان كليهما موضوعان للمعنى الخاص الذي هو ما اتخذ من القصب لانه ره قال
لعل مراده يعني صاحب النزهة فيها بالبواري ما يشمل الحصر كالاخبار ثم استشهد بكلام كاشف اللثام وان كان هذا التفسير ليس في
محله لان صاحب النزهة ره قد صرح في ذيل ما نقل عنه بقوله واما الحصر فلم اقف فيها على خبر الا من طريق العموم وهذا لا يوافق ارادة

العموم

العموم من لفظ البوارى فى صدر كلامه وابعدها ما عدى الاقسام الثلثة المذكورة كالثياب والاوانى والاسرة والالات المتخذة من الخشب والحديد وامثال ذلك الحكم ح هو ان ما قام الاجماع على عدم تطهير الشمس اياه مثل ما عدى المتخذ من الخشب من الاسرة والالات فلا اشكال فى اتباع حكمه الذى هو عدم التطهير واما ما وقع فيه الخلاف كالاشياء المذكورة فى طى الاقوال المتقدمة فلا دليل يدل على الحكم بالتطهير فيه عدى رواية ابى بكر الحضرمى بعد تقريب جواز الاستثناء بالوجه الاخير من الوجوه الثلثة المتقدمة حيث ان مقتضاه التمسك بعمومها فى كل ما لم يخرج عن عمومها لكن يبقى هنا شئ وهو ان سندها وان انجبرت بالشهرة على ما قررنا الا ان دلالتها ايضا موهونة بلزوم تخصيص الاكثر فيها فلا يصح العمل بها الا اذا انضم اليها جابر من عمل الاكثر ونحوه فلا يكفى انضمام فتوى واحد او جماعة يسيرة هذا وينبغى التنبيه على امور الاول انه لو جففت النجاسة التى ليس لها جرم بغير الشمس لم تطهر عندنا قولا واحدا كما صرح فيما حكى عن المنتهى بل لا حاجة فى ذلك الحكم الى الاجماع ويجرد عدم ثبوت المزيل من جانب الشرع بعد زوال النجاسة والانتقال الى الطهارة واما اذا شاركها فى التجفيف غيرها كالريح فالمذكور فى كلام جماعة منهم الشهيد الثانى ره فيما حكى عن روض الجنان وكاشف اللثام انه لو شاركها لا يضر فى التطهير وفى الروض لو حصل التجفيف بالشمس والريح معا كان مطهرا لصدق التجفيف بالشمس ولان الغالب ملازمة الامرين انتهى وقال فى المستند لو جفت بالشمس وغيرها معا كالهواء فان تاخر التجفيف باحدهما بان يكون ارتفاع الرطوبة ناشئا من احدهما وان نقصت اولا بالاخر فالحكم للمتاخر لصدق التجفيف بالشمس مع تاخره وعدمه لا معه وصدق الاشراق كما فى رواية ابى بكر واصابة الشمس ثم الجفاف كما فى موثقة عمار وان اوجب التطهير فى الصورة الثانية ايضا لكن يعارضهما مفهوم قوله ع فى صحيحة زرارة اذا جففته الشمس بالعموم من وجه فرجع الى استصحاب النجاسة ومع الشك يستند الجفاف الى المتاخر لاستصحاب الرطوبة وان تشاركا فى التجفيف فى زمان فظاهر القواعد والتذكرة عدم الطهارة وصرح فى ئه واللوامع بالطهارة وهو كك لصدق التجفيف بالشمس واشراقها الا اذا علم ان التاثير من غير الشمس انتهى وفيه ان ملاحظة العموم من وجه بين اشراق الشمس وعدم تجفيفها مبنى على اعتبار الدليلين مجردين عما يلحقهما من القيود والتخصيصات فانه ح يصح ان يقال ان الاشراق اعم من عدم التجفيف لانه قد يكون معه وقد يفارق وكذا عدم التجفيف اعم من الاشراق وعدمه وقد يجتمعان والذى يجب تحصيل المطلب منه انما هو الدليل بعد لحوق القيود والتخصيصات ولا ريب انهما اذا لوحظا بهذا الاعتبار كان منطوق رواية ابى بكر ومنطوق صحيحة زرارة متساويين فيكون النسبة بين كل منهما وبين مفهوم الصحيحة هو التباين لان المفهوم عبارة عن ارتفاع المنطوق ثم ان الذى يجب ان يكون هو المناط والمعيار فى هذا المقام ليس الا ان يكون الجفاف مستندا الى الشمس وان اقترن باشراقها هبوب الريح ولا بد فى تحقق الاستناد اليه من كونها اقوى فى التاثير بحيث لا يصح اسناد التجفيف الى غيره ولا يتحقق ذلك مع التساوى فى التاثير بل لا بد من غلبة اشراق الشمس ولو بادنى مرتبة الرجحان ولا بد فى الحكم بالمعلول من حصول العلم بالعلة فلا اكتفاء بعدم العلم بكون التاثير من غير الشمس لا وجه له لانه ان صدق تحقق تجفيف الشمس لم يصح فرض العلم بان التاثير من غير الشمس وان لم يصدق ذلك لم يكن للحكم بالطهارة وجه لانه هو الذى جعل فى الشرع سببا ولا يحصل المسبب بدون تحقق السبب واما قول ابى عبد الله ع فى صحيحة زرارة وحديد بن حكيم ان كان يصيبه الشمس والريح فلا بد من حمله على ما هو الغالب المتعارف فى الخارج من عدم كون الريح اقوى فى التاثير وان كانت معينة فى ذلك ثم لا يخفى عليك انه لا وجه لما ذكره من انه مع الشك يستند الجفاف الى المتاخر لاستصحاب الرطوبة وذلك لان استصحاب الرطوبة لو لزم منه استناد الجفاف الى المتاخر وهو من الاحكام العادية ثم يترتب على استناده الى المتاخر الحكم الشرعى من الطهارة او النجاسة فيكون الاستصحاب من الاصول المثبتة التى لا عبرة بها الثانى انه قال فى الذخيرة اذا يبس الموضع بغير الشمس ثم صب عليه ما طهر فجففته فالمشهور بين المتاخرين حصول الطهارة ويؤيده رواية زرارة السابقة المذكورة فى ويب ورواية محمد بن اسمعيل ببعض التاويلات ويؤيد النجاسة مفهوم خبر زرارة وخبر عمار عند التامل ثم قال والحق انه لا يصلح شئ من ذلك للدلالة فالمسئلة محل تردد انتهى وقال فى الحدائق المفهوم من كلام الاصحاب وهو ظاهر النصوص ايضا ان تطهير الشمس على القول به انما يكون مع بقاء رطوبة النجاسة فلو اشرقت عليه الشمس بعد الجفاف لم تفد طهارة لكن لو بل بماء فاشرقت عليه الشمس وجففته هل تطهر ايضا ام لا الظاهر من كلام جملة من المتاخرين الاول بل الظاهر انه المشهور ثم قال انه يمكن الاستدلال عليه بقوله ع فى الفقه الرضوى ما وقعت عليه الشمس من الاماكن التى اصابها شئ من النجاسات مثل البول وغيره طهرتها ثم حكى كلام صاحب الذخيرة ثم قال التحقيق عندى فى هذا المقام انه ان قلنا بتخصيص ما يطهره الشمس بنجاسة البول كما هو احد الاقوال فلا دليل على التطهير فى الصورة المفروضة لذهاب عين البول وهذه الرطوبة نجاسة اخرى بملاقاة النجاسة المحل وان

قلنا بتطهيرها لما هو اعم كما هو المشهور فلا اشكال في حصول الطهارة وذلك لانه لا اشكال في انه لو ادير ما نحن بنجاسة البول وغيرها على الارض
فاشرقت عليه الشمس وجففته فانها تطهر على المشهور وما نحن فيه من قبيل ذلك فانه متى وجست الارض الجافة المتنجسة بنجاسة البول وخاست
النجاسة بسبب الرطوبة فتطهر من قبيل ما ذكرناه انتهى واقول الظاهر ان من قصر تطهير الشمس على البول انما اراد به الاحتراز عن الاصناف
المقابلة لا الاحتراز عن الماء المتنجس بالبول لان السارى اليه ليس الا نجاسة البول بل لا يبعد ان يقال ان مقصود من القصر في البول انما
هو من جهة كون ما عداه مما له جرم وعلى هذا فالماء المتنجس بجرم ملاقاة الدم ونحوه اذا جففته الشمس طهر الثالث انه حكى في كشف اللثام
عن طه والمنتهى ان حجر الاستنجاء لو جف بالشمس وكانت النجاسة مايعة كالبول طهر ثم قال ويعضده عموم خبر عمار والحضرمي ثم نقل قولا با
انه معللا بانفصاله منقولا لم اعترضه بانه لو تم لم يطهر الرمل والارض ذات الحصى انتهى وما استدل به للقول الثاني على تقدير تسليم الصغرى
مبني على منع كبرى كلية قد تعرض لها في الحدائق فقال لو انتقل كل من المنقول وغير المنقول الى الحالة الاخرى كان المناط حال الجفاف
فلو انهدم الجدار الذي فيه احجار نجسة كان تطهيرها بالماء دون الشمس ولو طين الجدار او السطح بطين نجس طهر بالشمس ونقل الشيخ احمد بن فهد
ره في الموجز عن فخر المحققين ره هنا قولا غريبا قال وكان فخر المحققين ره يرى عموم الحكم في النباتات وان انفصلت كالخشب والالات
المتخذة من النبات قال ويؤيده قوله في رواية الحضرمي ما اشرقت عليه الشمس ثم قال لكن التمسك به ضعيف ثم قال صاحب الحدائق انه يمكن ان
يكون مراد فخر المحققين ره هو انها اذا اتخذت ابوابا او نحوها كما يشير اليه لفظ الالات وقد صرح بنحو ذلك في الروض فعد من جملة ما لا ينقل
الابواب المثبتة والاخصاص وهذا الكلام من مثل هذا المحقق بعيد جدا انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من التوجيه في غاية البعد لبعد اتخاذ
الابواب واثباتها من قوله والالات المتخذة من النبات بل صدق الالات ولو لم تكن مقيدة بكونها متخذة من النبات في غاية الخفاء لكن
اصل المطلب الذي تعرض له من ان المناط في كون الشئ منقولا وكونه غير منقول انما هو حال الجفاف جيد لانه لا يلوح عليه اثر الخلل ضرورة ان
الشئ بعد صيرورته منقولا لا يصدق عليه غير المنقول الا مجازا كما حققناه في الاصول ثم انا نقول انه يمكن ارجاع مبنى مسئلة حجر الاستنجاء
على ما هو او هو من ذلك لانه كان جزء من الارض التي هي مما لا ينقل ثم طرئه النقل في حال الاستنجاء والقى على الارض فعاد الى حالة الاولى
وهو كونه جزء من الارض فالقائل بعدم الطهارة يلزم ان يقول ان كل ما كان غير منقول له او جزء من غير المنقول اذا طرئه النقل في حال من
الاحوال يجرى عليه حكم المنقول وان عاد الى حالة الاولى وكان من اعترض بانه لو تم ذلك لم يطهر الرمل والارض ذات الحصى اشار الى ما
ذكرناه بتقريب ان حجر الاستنجاء في حالة التاخر بعد جزء من الارض التي لا تنقل غاية ما هناك انه يمكن فصله من الارض واخذه منها
ولو اثر هذا المقدار لزم ان لا يطهر الرمل والارض ذات الحصى لان الرمل والحصى شانهما ذلك الرابع انه قال في الذخيرة على جماعة من
المتاخرين فيما تطهره الشمس مما لا ينقل الثمرة على الشجرة وصرح المصنف ره في النهاية بخلافه ولا يخفى ان الحاقها بالمنقول اذا كان او ان
القطع اولى انتهى وهذا الكلام يعطى ان في الثمرة اقوالا ثلثة احدها ما حكاه عن جماعة من المتاخرين ووافقه في الحكاية صاحب
الحدائق ره ايضا وهو دخول الثمرة اذا كانت على الشجرة في غير المنقول وهؤلاء بين فريقين فمنهم من اطلق كالمحقق الثاني ره في
جامع المقاصد حيث قال وما لا ينقل عادة كالاخشاب والابواب المثبتة في البناء والاشجار والفواكه الباقية على اصولها انتهى
وهو باطلاقه شامل لما اذا حان او ان قطافها وغيره ومنهم من صرح بالتعميم كالشهيد الثاني ره حيث قال وما لا ينقل عادة مط
من الارض واجزائها والنبات والاخشاب والابواب والاوتاد الداخلة والاشجار والفواكه الباقية عليها وان حان اوان قطافها انتهى
وحكى التعميم عن البارع وروض الجنان ولك قال في الحدائق وكان المستند في ذلك عموم اطلاق رواية الحضرمي وقوله فيها ما اشرقت
عليه الشمس فقد طهر ثم قال وهو كذلك ثم اشار الى ان الاحتياط في عدم تطهيرها ما حان اوان قطافها ثانيها عدم دخول الثمرة على الشجرة فيما
لا ينقل وقد عرفت حكايته عن صريح العلامة ره في النهاية ولكن في الحدائق ان ظاهر العلامة ره في النهاية اخراجها من ذلك حيث
مثل لغير المنقول واخراج الثمرة فقال كالنبات والبناء دون الثمرة على الاشجار ثالثها التفصيل بين الثمرة التي حان اوان قطافها
وبين غيرها وقد عرفت انه اختاره في الذخيرة وحكاه في الحدائق عن صاحب المعالم ره ونقل عنه انه قال بعد ذكر كلام العلامة ره في
النهاية ما لفظه وما ذكره الجماعة اولى بالاعتبار وان كان الحاقها بالمنقول اذا صارت في محل القطع اولى انتهى ولا يخفى ان هذا البحث
يحتمل وجهين احدهما ان يكون المراد الحاق الثمرة بالمنقول وبغيره حكما بعد تنقيح المقال في حكم كل منهما وموضوعه وح يستقيم ما
ذكره صاحب الحدائق من الاستدلال على الحاقها بغير المنقول مطلقا بعموم رواية الحضرمي وثانيهما ان يكون المراد دخوله في احدهما موضوعا

ويكون مثالا للخلاف مع وضوح ان المفروض بقاء الثمرة على الشجرة لم تقطع بعد وهو ان المراد بما يستقل هو ما لم يكن ثابتا في الارض و
متصلا بها ولو بوسائط متعددة او ما حصل له القوة والشأنية القريبة او مطلق ما من شأنه النقل ولو بعد حين والا لخص النقل بالفعل اليس
مناط القطع اذ كل منقول عندهم له زمان استقرار حتى الاواني والالات المتكررة استعمالها في ايدي الناس فعلى الاول تدخل الثمرة مطلقا في
غير المنقول وعلى الثالث في المنقول وعلى الاوسط يفصل بين دخولها في المنقول اذا حان اوان قطافها ودخولها في غير المنقول قبل ذلك و
تظهر ثمرة هذا الخلاف فيما لو كان قد وقع لفظ المنقول وغير المنقول في دليل المسألة وليس من ذلك عين ولا اثر لعدم وقوع شيء منهما في
الاخبار ولا في معقد الاجماع نعم وقع في معقد نفي الخلاف في عبارة التنقيح لفظ كل ثابت ويظهر اثره على مذاق من يقول بجبر الشهرة لسند
الروايات بمقدار العمل فان الظاهر من الثابت هو الثبوت بالفعل فالعمل انما يتحقق بمقداره ومعلوم ان الثمرة ما لم تقطف يصدق عليها انها
ثابتة وهذا بخلاف لفظ غير المنقول بمعنى مطلق ما ليس شأنيته النقل عادة بان لا يكون مما يتعلق الغرض عادة بنقله او بمعنى ما ليس له قوة قريبة
وشأنية كذلك فانه لا يصدق على الثمرة التي حان اوان اقتطافها ولا يخفى انه ان كان مرادهم بالبحث هذا التوجيه لم يكن للاستدلال بروايات ابي بكر
مساس المقام الخامس انك قد عرفت انه يعتبر زوال عين النجاسة ان كان لها عين في تطهير الشمس واما زوال اللون الملازم للعين فيعتبر
بحكم الملازمة واما الاثر الباقي منه الغير المستلزم لبقاء العين فلا يعتبر زواله واما الطعم والرائحة فلا عبرة بهما لعدم استلزامهما لبقاء العين [illegible]
انه قال في المستند لو اتصلت النجاسة من الظاهر الى الباطن في شيء واحد فقد صرح جماعة بانه يطهر باشراق الشمس على الظاهر وتأثيرها في
الباطن لانه مع الوحدة يصدق على المجموع انه ما اشرقت عليه الشمس واصابته بل جففته ثم قال وهو كذلك ان علم ان اخر جفاف الرطوبة الباطنية
حصل بالشمس والا فان علم ان اخره حصل بغير الشمس فالظاهر اختصاص الطهارة بالظاهر لمفهوم الصحيحة يعني صحيحة زرارة اذا جففته
الشمس فقد طهر للتعارض لما مر يعني قوله ما اشرقت عليه الشمس في رواية ابي بكر بالعموم من وجه فيرجع الى استصحاب النجاسة وان لم يعلم شيء منهما
فالحكم لاستصحاب الرطوبة الباطنية فان انقطع الاستصحاب في زمان الجفاف بالشمس يكون طاهرا وان انقطع في غيره يكون نجسا وتقييد
منطوق الصحيحة بالعلم بجميع صور الشك يدخل في المفهوم غلط لان الالفاظ اسام للنفس الامرية ولا تقييد بالعلم الا في مقام الاوامر والنواهي
فليس المقام منها مع انه بعد ملاحظة ما ذكرنا من استصحاب الرطوبة لا يبقى محل شك انتهى واقول قد عرفت ان قوله ع ما اشرقت عليه
الشمس مقيد بما اذا حصل من اشراقها الجفاف بالاجماع وحصلت الموافقة بينه وبين قوله ع اذا جففته الشمس فالكلام في هذا الفرع انما
هو بعد الفراغ من اعتبار الجفاف في الطهارة بعد علاج التعارض فمرجع الامر هنا الى الشكوك والشبهات الابتدائية في اصل اعتبار
الجفاف الاخير له ففي صورة العلم بان اخر الجفاف حصل بغير الشمس يجب الحكم بالنجاسة من جهة انتفاء الشرط الحاصل من الادلة المقتضي
لانتفاء المشروط لا من جهة تعارض الدليلين والرجوع الى استصحاب النجاسة واما ما ذكره في صورة عدم العلم بشيء من الامرين من التفصيل
فهو غير متجه ايضا لكون الاستصحاب في كل من قسمي هذه الصورة من قبيل الاصول المثبتة فالوجه هو الحكم بالنجاسة في القسمين استنادا
الى استصحابها السابع انه قال في الجواهر هل المدار في حصول الطهارة بالشمس اليبس والجفاف الذي لا تعلق معه لرطوبة في الملاقي وجهان ينشئان
من ملاحظة الاخبار الا ان الاستصحاب يشهد للاول وعليه فهل يكفي في حصول الطهارة بها عدم الجفاف قبلها وان لم يكن فيه رطوبة تعلق بملاقيه
او لا بد من رطوبة تعلق في الملاقي فيبسها الشمس وجهان ايضا لكن يشهد استصحاب للثاني منهما ثم امر بالتأمل ولا اعرف وجها الا ان ما ذكره
في صريح الكلام لا غبار عليه **قوله** ويطهر النار ما احالته قال في [illegible] اي اخرجته من الصورة الاولى بان صيرته رمادا او دخانا والمراد بها
موصول الاعيان النجسة بالذات او بالعرض وينبغي ان نضع الكلام في موضعين الموضع الاول في الاعيان النجسة وقد صرح جماعة بان [illegible]
لمها وبها بل قد استفاض نقل الاجماع عليها لكن في [illegible] انه تردد فيه المصنف في كتاب الاطعمة من هذا الكتاب والظاهر ان النسبة نشأت
من السقط في نسخته كما وقع في بعض نسخ الكتاب ففي نسخة موجودة عندي ما لفظه ودواخن الاعيان النجسة عندنا طاهرة وكذا كل
ما احالته النار فصيرته رمادا او دخانا على تردد انتهى وهذه النسخة مطابقة لنسخة صاحب ك ولكن في بعض النسخ بعد قوله او دخانا او
فحما على تردد وح يتعلق التردد بالفحم دون ما قبله وهذا هو المناسب لقوله دواخن الاعيان النجسة عندنا طاهرة ولهذا زاد صاحب الجواهر
ره في شرح تلك العبارة لفظ بل قبل قوله او فحما فقال بل او فحما على تردد ويظهر من عبارته في كتاب الاطعمة ان نسخته كانت مطابقة
لنسخة صاحب ك وان التردد انما يرجع الى الدخان دون ما قبله من الرماد كما يظهر منها ان التردد في الدخان انما هو لعدم تحقق الاستحالة
لانه علل ضعف القول بالنجاسة بمنع تصاعد اجزاء الدهن من دون الاستحالة ثم احال وجه التردد الى ما ذكره من توجيه القولين وهذا

وقد يحتج للقول المشهور بامور الاول ما تمسك به في ك حيث قال والمعتمد الطهارة لانها الاصل في الاشياء انتهى واسناد الطهارة
ونظره في ذلك الى منع اعتبار استصحاب النجاسة كما تستعرفه من كلامه انتهى وقد اورد عليه في الذخيرة بان الاستناد الى الاصل في الحكم
بالطهارة لا يخلو عن اشكال الثاني الاجماعات المنقولة فمنها ما في كتاب الصلوة من ف في خصوص الرماد قال ره وكذلك العين النجسة
اذا احرقت بالنار حتى صارت رمادا حكم للرماد بالطهارة الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة انتهى وعن المنتهى في الاجماع على طهارة رمادها
ومنها ما حكاه في ك عن المنتهى في المعتبر في خصوص الدخان من دعوى اجماع الناس على عدم توقيه واخذ السراج من النجسة ولو لم تكن
طاهرة لتورعوا منها انتهى وفي كشف اللثام ان ظاهر المنتهى والتذكرة الاجماع على طهارة دخان الاعيان النجسة ومنها ما في جامع
المقاصد في الرماد والدخان كليهما قال ره ويطهر النار ما احالته المراد بالاحالة تصييره رمادا او دخانا للاجماع على الطهر في
الوجهين انتهى تنبيه قال في لك ونقل عن الشيخ ره في ط انه حكم بنجاسة دخان الاعيان النجسة مع انه نقل في ف اجماع الفرقة على طهارة
الاعيان النجسة بصيرورتها رمادا انتهى وظاهر هذا الكلام رمي الشيخ بالتناقض ولا يخفى عليك ما فيه اما اولا فلان الشيخ ره قال في
كتاب الاطعمة من ط ما لفظه اما ما يقطع بنجاسته قال قوم دخانه نجس وهو الذي دل عليه الخبر الذي قدمناه عن روايات اصحابنا وقال اخرون
وهو الاقوى عندي انه ليس بنجس فاما رماد النجس فعندنا طاهر وعندهم نجس انتهى وهذا كاشف عن الخطاء في النسبة لكن لا يؤاخذه
به صاحب ك لان الناقل عن ط غيره واما ثانيا فلانه على تقدير مطابقة النقل الذي حكاه للواقع لا منافاة بين الحكم بطهارة الرماد ونجاسة
الدخان لكونهما موضوعين متغايرين ومن الجائز ان يتحقق الاستحالة في الرماد دون الدخان كما قيل في دخان الدهن النجس
من بقاء شيء من الاجزاء الدهنية غير مستحيل في الدخان الثالث ان الحكم بالنجاسة معلق على الاسم فيزول بزواله ثم ان صاحب ك ره
بعد الاستدلال بهذه الوجوه الثلثة على الطهارة قال ولا معارض لذلك الا التمسك باستصحاب حكم الحالة السابقة وهو لا يصلح للمعارضة
لما بيناه مرارا من ان استمرار الحكم يتوقف على الدليل كما يتوقف عليه ابتداؤه الرابع ما عن العلامة في المنتهى من ان النار اقوى من الماء
في ازالة النجاسة والظاهر ان نظره في ذلك الى ان الماء يزيل العين وقد لا يزيل الاثر بخلاف النار فانها تزيل العين والاثر بل نفس المحل الذي
عرضته النجاسة بمعنى انها تخرجه عن حقيقته الى حقيقة بالاستحالة ولهذا لا تفيد التطهير عند عدم تحقق الاستحالة الخامس ما رواه الشيخ ره
في الصحيح عن الحسن بن محبوب انه سئل ابا الحسن ع عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ثم يجصص به المسجد ايسجد عليه فكتب اليه
بخطه ان الماء والنار قد طهراه وقد تمسك به الشيخ ره في ف وتبعه غيره واعترضه المص ره فيما حكي عن المعتبر بان من المعلوم ان الماء الذي
يمازج هو ما يجبل به وذلك لا يطهر اجماعا والنار لم تصيره رمادا وقد اشترط صيرورة النجاسة رمادا وصيرورة العظام والعذرة رمادا
بعد الحكم بنجاسة الجص غير مؤثر طهارته انتهى ورام صاحب ك تتميم الاستدلال بها على وجه يندفع به اعتراض المص ره فقال بعد ذكرها
وجه الدلالة ان الجص يختلط بالرماد والدخان الحاصل من تلك الاعيان النجسة ولولا كونه طاهرا لما ساغ تجصيص المسجد به والسجود
عليه والماء غير مؤثر في التطهير اجماعا كما نقله في المعتبر فتعين استناده الى النار وعلى هذا فيكون اسناد التطهير الى النار حقيقة والى الماء مجازا
او يراد به فيهما المعنى المجازي ويكون الطهارة الشرعية مستفادة مما علم من الجواب ضمنا من جواز تجصيص المسجد به ولا محذور فيه انتهى ثم ان
صاحب الذخيرة اورد اعتراض المص ره واجاب على حذو جواب صاحب ك فقال ويحصل الاشكال من وجهين الاول باعتبار اسناد التطهير الى
الماء وذلك لان تطهير الماء اما ان يكون لنفس الجص او للعذرة الموقدة عليه لا وجه للاول لان تطهير الجص فرع حصول النجاسة له و
في نجاسته بدخان الاعيان النجسة اشكال وعلى تقدير تسليم حصول النجاسة له كيف يطهر بالماء الممازج مع انه غير مطهر اجماعا ولا وجه
للثاني لان العذرة الموقدة عليه ان خرجت عن حقيقتها وصارت جزء الاجسام الطاهرة لم يحتج الى تطهير الماء فلم يصح اسناد
التطهير الى الماء وان بقيت على ما كانت عليه لم يفدها الماء طهارة الثاني باعتبار اسناد التطهير الى النار وذلك لما عرفت من ان ذلك
فرع حصول النجاسة للجص وفيه اشكال وعلى تقدير التسليم لم تصيره النار رمادا فكيف يطهره ثم قال ويمكن الجواب بان مراد السائل
ان العذرة الموقدة على الجص يختلط به وغرضه استعلام حالها بعد الاحراق فانها لو كانت نجسة لزم نجاسة الجص المختلط بها الملاقي لها
برطوبة الماء الممتزج به فاجاب ع بان الماء والنار قد طهراه على ان يكون من الطهارة المستندة الى الماء معناها اللغوي لان الماء يفيد الجص
نوع تنظيف ويوجب ازالة النفرة الحاصلة من اشتماله على العذرة والعظام المحرقة وهذا غير مناف لارادة المعنى الشرعي من تطهير النار اذ
لا مانع من الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي اذا دلت القرينة عليه ويحتمل ان يراد فيهما المعنى المجازي ويكون الطهارة الشرعية مستفادة مما

علم من الجواب ضمنا وعلى هذا فاندفع الاشكال بحذافيره انتهى ولا يخفى ان السؤال انما هو عن الجص وظاهر السياق يقضى بعود الضمير المنصوب فى طهراه الى الجص لكن مقتضى ما ذكره فى كـ هو ان السؤال عن الجص انما هو باعتبار اختلاطه بالرماد والدخان الحاصلين من احراق العذرة وعظام الموتى وبهذا الاعتبار يصح عود الضمير المنصوب اليهما نظرا الى انهما اذا طهرا بالاحراق فلا يصير الجص متنجسا بسبب اختلاطه بالرماد الحاصل منهما بل يتعين عود الضمير اليهما فنظرا الى عدم صلاحية الجص للطهارة بالنار ولم يصر رمادا وانما حصل فيه الطبخ وح فلا بد من توجيه افراد الضمير المنصوب بعوده الى الموقد المفهوم من لفظ يوقد فى السؤال وح يبقى الكلام فى المعنى الذى استعمل فيه طهراه فنقول اما المعنى الاول من المعنيين المذكورين فى كلامه فهو مبنى على جواز استعمال اللفظ فى معنييه الحقيقى والمجازى وقد يمنع لكن مع التسليم يقال القرينة هيهنا هى الاجماع على ان الماء القليل لا يطهر مثل الجص مما يرسب فيه وانه لا معنى لتطهير الماء لتلك الاعيان النجسة بعد تطهير النار اياها بالاستحالة لان الطهارة امر معنوى بسيط غير قابل للتبعيض وان قلنا بكونها قابلة للتخفيف كما فى الغسل المتعدد لبعض النجاسات على قول من قال بان النجاسة تخفف فتحصل الطهارة بالتدريج لا بالغسلة الاخيرة دفعة لم نلتزم بمثله فى النار والماء اذ لم يقل احد بان ما استحال بالنار او بغيرها يتوقف تمام طهارته على الغسل بالماء واما المعنى الثانى منهما وهو ان يكون المراد بالطهارة المسندة الى الماء والنار هو المعنى المجازى اى مطلق النظافة فانه وان كان ربما اثير اليه فى بادى النظر اشكال وهو ان مثل ذلك امر عادى لا حكم شرعى فلا يكون من وظيفة الحجة بيانه لكنه يندفع الاشكال بادنى تامل نظرا الى ملاحظة اقتران الجواب بالسؤال اذ قد ذكر فيه انه يجصص المسجد بذلك الجص واستعلم عن جواز السجود بحيث اجاب بانه قد حصل النظافة فيما كان موجبا لقذارة الجص المشكوك فيها عند التامل لزم لحران احدهما جواز السجود عليه وثانيهما تقرير جواز تجصيص المسجد به وكل من الامرين يلزم الطهارة على ما نراه واما على مذهب صاحب كـ من انكاره قيام الدليل على اشتراط طهارة محل الجبهة فالامر الثانى عنده يصير دليلا على تطهير النار لتلك الاعيان لان تنجيس المسجد حرام ولهذا قال ره فى ذيل العبارة المذكورة ويكون الطهارة الشرعية مستفادة مما علم من الجواب ضمنا من جواز تجصيص المسجد به ولا محذور فيه انتهى وعلى هذا فلا يبقى اشكال فى الاستدلال بالصحيحة المذكورة واما ما اورده المحقق البهبهانى فى حواشى كـ على المعنى الثانى معلقا على قوله ويكون الطهارة الشرعية آه بقوله لكن على هذا لا يظهر ان المطهر ماذا والمطهرات محصورة معروفة ولم يوجد منها شئ فى المقام فتامل انتهى فيعلم سقوطه مما فصلناه وان المطهر انما هو النار وللاجماع على عدم تطهير مثل ذلك الماء الجص على تقدير تنجسه ولعدم تحقق معنى للتطهير بعد التطهير ثم انه بقى مما يتعلق بكلام صاحب كـ امران الاول انه ره ذكر ان الجص يختلط بالدخان والرماد وهذا بالنسبة الى الدخان فى غاية الخفاء لان المفروض ان ما كان يوقد كان على الجص لا تحته وح لا يعلق من الدخان لتصاعده شئ من اجزائه بما تحته ولو انعكس الامر بان كان الايقاد تحت الجص كما هو دأب هذا الزمان فى طبخ الجص انعكس الحال بمعنى ان الرماد لا يختلط بالجص لكن يمكن ان يقال انه يعلق به شئ من اجزاء الدخان ويبقى منه فيه جرم ولو قيل انه عند ايقاد العذرة او عظام الموتى على الجص بوضع بعضها على بعض فيحصل من دخان التحتانى فى جزء الفوقانى قلنا ان ذلك الجرم يستحيل رمادا بالاحراق عند استحالة الفوقانى نفسه رمادا بالاحتراق وقد اجاد كاشف اللثام حيث قصر دلالة الحديث على الرماد فقال ويمكن ارادة طهارة الرماد من صحيح الحسن بن محبوب انتهى الثانى ان صاحب كـ قال فى رد الاستدلال بصحيحة زرارة على تطهير الشمس فى المسئلة السابقة انه قد نبا فيه فى الرواية من حيث المتن بجواز حمل الطاهر على المعنى اللغوى لعدم ثبوت كون المعنى المصطلح عليه بين الاصحاب حقيقة عرفية عندهم ع انتهى وظاهره انكار ذلك ولكنه ره فى هذا المقام يظهر منه الاعتراف بما انكره هناك بدلالة قوله ره او يراد به فيهما المعنى المجازى ويكون الطهارة الشرعية مستفادة مما علم من الجواب ضمنا فانه يعطى ان المراد بالمعنى المجازى هو المعنى اللغوى وان الطهارة الشرعية هى المعنى الحقيقى اللهم الا ان يقال ان اطلاق المجازى فى كلامه مبنى على الالتفات الى عرف الاصحاب فان المعنى اللغوى معنى مجازى بالنظر الى عرفهم دون عرف الائمة ع ولكنه فى غاية البعد لان التعبير بالحقيقى والمجازى يجب ان يكون بالنظر الى العرف الذى جرى فيه الاستعمال هذا وبقى مما يتعلق بنفس الحديث شئ وهو ان عظام الموتى غير محكوم بنجاستها شرعا لعدم كونها مما تحله الحيوة والذى يعطيه الحديث المذكور وظاهره هو نجاستها الا ان يؤل السؤال الى انه يوقد عليه النجس وغير النجس وهو من البعد بمكان او يقال ان المراد عظام الحيوان الذى هو من قبيل نجس العين كالكلب والخنزير وهو خلاف ظاهر قوله عظام الموتى والا كان اللازم ان يقول وعظام نجس العين من الحيوان وعظام الكلب والخنزير فالاضافة ظاهرة فى اعطاء الوصف العنوانى الذى هو موضوع الحكم ومناطه ويمكن الجواب بان عظام الموتى لا تنفك غالبا عن اتصال شئ من الاجزاء المحكوم بنجاستها كالجلدة التى هى حاجزة بين العظم ولا اقل من اتصال شئ جزء منها اقل بين من المعهود

ابقاد العظام البالية مع الدهن او بدونه هذا كله بناء على عود الضمير المستتر في طهره الى الموقد ويستفاد من بعض المحققين ره ان الضمير يعود الى الجص وان وجود الكلام المشتمل عليه يقدح في الاستدلال بالحديث على بعض الوجوه دون بعض لانه قال بعد منعه الاستدلال على ان الغالب ان الجص يلاقي دخان العذرة والعظام ورمادهما فلولا طهارتهما لم يجز تخصيص المسجد بذلك الجص الملاقي ما لفظه نعم يبقى الكلام في التعليل بان الماء والنار قد طهراه وعدم استقامته بظاهره مع امكان حمله على بعض المحامل لا يقدح بالمطلوب اللهم الا ان يقال ان تعليله بذلك يدل على ان العلة ليست هي طهارة الرماد والدخان بل ظاهر الرواية ان الجص يتنجس بملاقاة نفس العذرة والعظام لكن النار والماء طهراه الا ان يحمل التطهير على ازالة النفرة الحاصلة من ملاقاة العذرة والعظام والا فالجص في نفسه لا ينفعل بدخان العذرة ورمادها لطهارتهما ويحتمل ارادة التطهير الحقيقي بناء على ملاقاة الجص للرطوبة الحاصلة من العذرة والعظام عند اشتعالهما بالنار فانه الغالب في العظام وقد يتفق في العذرة ايضا ثم قال وكيف كان فالرواية صريحة في جواز تخصيص المسجد بذلك الجص مع عدم خلوه عن الدخان والرماد ونحوهما المروي عن قرب الاسناد عن الجص يطبخ بالعذرة ايصلح ان يجصص به المسجد قال لا بأس هذا ما اهمنا ذكره من كلام ذلك المحقق ومقتضاه ان قوله ع ان الماء والنار قد طهراه علة للمعلول غير مذكور وهو جواز تخصيص المسجد بذلك الجص وجواز السجود عليه ولا يخفى ان قوله اللهم الا ان يقال استثناء من عدم القدح فيكون ما ذكره في ذيله قادحا في الاستدلال نظرا الى ان الجص قد تنجس بملاقاة نفس العذرة والعظام ولم يحصل فيه الاستحالة فكيف يطهر بالنار وبدون احالتها اياه وان قوله الا ان يحمل استثناء من الاستثناء فيكون مقتضاه عدم القدح في الاستدلال من حيث استلزامه عدم انفعال الجص بدخان العذرة ورمادها لطهارتهما وقوله ويحتمل اشارة الى عدم القدح من وجه آخر مبني على ارادة التطهير الحقيقي نظرا الى انه وان تنجس الجص بملاقاة الرطوبة الحاصلة من العذرة والعظام لكنه لما انطبخ بالنار وحصلت فيه الطهارة وسيجيء انشاء الله ان منهم من استدل بهذه الصحيحة على ان النار تطهر بطبخ الآجر والخزف ايضا فيكون تطهيرها لما احالته اولى بالاذعان فيثبت تطهير الرماد والدخان بالاولوية فهذا الاحتمال الاخير وان كان عين ما ذكره في ذيل قوله اللهم الا ان يقال في بادي النظر الا انه يفارقه في ان ذاك مبني على عدم حصول الاستحالة في الجص وهذا مبني على الالتفات الى العمل بالرواية وان كان تأثير النار مجرد الطبخ للجص وقد حصل وان لم يحصل الاستحالة فيه فتدبر واحتج للنجاسة بوجوه الاول ما حكي عن فخر الدين ره من اصالة بقاء النجاسة الثاني ما حكي عن المعتبر من ان النجاسة قائمة بالاشياء النجسة لا باوصاف الاجزاء فلا تزول بتغير اوصاف محلها وتلك الاجزاء باقية فتكون النجاسة باقية لانتفاء ما يقتضي ارتفاعها انتهى وحكي مثله عن المنتهى الثالث ما عن فخر الدين ره ايضا من ان الاسم امارة ومعرف فلا يزول الحكم بزواله ومقتضى الوجه الاول هو الشك في بقاء النجاسة ولذلك تمسك بالاستصحاب ومقتضى الوجهين الاخيرين دعوى العلم ببقاء النجاسة من حيث بقاء المعروض الا ان يؤول الامر الى عدم الدليل على زوال النجاسة بتغير الوصف وارتفاع الاسم لكن ظاهر قول المعتبر في الوجه الثاني لانتفاء المقتضي هو العلم بانتفائه بل ظاهر فخر الدين في قوله فلا يزول بزواله ايضا ذلك ونحن نقول ان التمسك باستصحاب بقاء النجاسة لا يتم الا مع بقاء الموضوع وتحقيقه في المقام يتوقف على تحصيل ما جعل موضوعا فيما نحن فيه فان كان موضوع النجاسة هو عنوان العذرة الجامعة للمادة والاوصاف فقد زال الموضوع قطعا بصيرورته رمادا وان بقي الجسم الذي هو ركنها بالفعل وان كان موضوعها هو الجسم فهو باق ولا يتم تحصيله الا بعد الكلام على الوجهين الاخيرين فنقول اما ما ذكره المعتبر من ان النجاسة قائمة بالاجزاء النجسة لا باوصافها فانه مجرد دعوى يطالب عليها بالبرهان واما ما ذكره فخر الدين من ان الاسم معرف وامارة ففيه ان ذلك يقتضي سد باب الحمل واثبات الاستلزام الاجمال في اغلب الخطابات من جهة عدم العلم بالموضوع فيلزم عدم حصول العلم بما يدور مداره الحكم نعم قد يتفق تخلف الحكم عن الاسم فيزول ويبقى الحكم لكن الاصل الاصيل الذي هو مقتضى ظواهر الالفاظ التي يتوقف عليها التحقيق والتحصيل هو دوران الحكم مدار الاسم ما لم تقم قرينة على خلافه وقولهم ان الاحكام تدور مدار الاسماء يصح اطلاقه من دون استثناء نظرا الى ان المراد بالاسماء اسماء العناوين التي جعلت موضوعا في نظر المتكلم ولكن ليس طريق تحصيل ما هو موضوع في نظره الا الاسم الموضوع فان لم تقم قرينة على ان المراد به معنى اعم مما هو مقتضى وضعه الاصلي او معنى اخص من ذلك لزم دوران الحكم مداره وان قامت قرينة على ارادة ما هو اعم او اخص لزم دوران الحكم مداره ايضا ولا ينافيه اطلاق قولهم الاحكام تدور مدار الاسماء لما عرفت من ان مرادهم اسماء العناوين بمعنى ما يعبر عنها وليس مرادهم ان العذرة لو تبدل اسمها الى اسم اخر في المثال بشيء من اسماء الاشياء الطاهرة كالماء مثلا تبدل حكمها بالطهارة حتى يشكل فيحصل من هذا البيان الذي ابتدأنا به ان حكم النجاسة بمقتضى الاصل اللفظي مترتب على عنوان العذرة الذي ليس الا عبارة عن الجسم

الموصوف بالصفات الخاصة ولازم ذلك ان الموضوع يزول باستحالته رمادا او دخانا او بخارا امثالها فلا يبقى له حكم قيام النجاسة بمجرد الاجسام وان فارقها اوصافها فتبدل العنوان بعنوان آخر وحينئذ لا يبقى مجرى الاستصحاب ايضا من جهة ارتفاع الموضوع الموضع الثاني في الاجسام المتنجسة بالعرض قال صاحب المعالم ره فيما حكي عنه بعد البحث في الاعيان النجسة ما لفظه اذا عرفت هذا فاعلم ان مورد الخبر كما علمت هو استحالة عين النجاسة وقد وقع في كلام اكثر الاصحاب فرض المسئلة كما في النص وعمم بعضهم الحكم على وجه يتناول المتنجس ايضا نظرا الى ان ثبوت ذلك في الاعيان النجسة يقتضي ثبوته في المتنجس بها بطريق اولى وهو جيد ويؤيده ملاحظة ما قررناه في تطهير الشمس من كون دليل النجاسة لامثال ذلك غالبا هو الاجماع وانتفاؤه بعد الاستحالة معلوم انتهى وقال في الحدائق بعد نقله ما نصه وظاهره ان ثبوت الطهارة في المسئلة المذكورة بالنسبة الى عين النجاسة بعد الاستحالة انما هو بالاجماع مضافا الى النص المذكور واما في المتنجس فليس الا طريق الاولوية المؤيد بعدم الاجماع كما ذكره وفيه نظر بل الحق في الموضعين هو ما قدمنا ذكره من تبعية الاحكام للتسمية التابعة للحقيقة التي عليها ذلك الشيء انتهى وقال في الذخيرة ما صورته مورد الحديث وكلام كثير من الاصحاب هو استحالة عين النجس وعمم بعضهم الحكم بحيث يتناول المتنجس ايضا تعويلا على ان ثبوت ذلك في اعيان النجاسات يقتضي ثبوته في المتنجس بها ايضا بطريق اولى وللتامل فيه مجال والحكم في الطرفين لا يخلو عن اشكال انتهى ففي المسئلة وجهان بل في الجواهر او قولان وفي المستند ما يدل على وجود القولين وعلى مصيره الى قول ثالث وهو التفصيل بين الدخان وغيره مع انه افتى في دخان الاعيان النجسة بالطهارة لانه قال واما استحالة المتنجسات فالحقها جماعة باستحالة النجس في حصول التطهير بها ونفى بعضهم الالحاق وهو كذلك في غير الدخان لما ذكرنا يعني استصحاب النجاسة واما الدخان فالظاهر طهارته لخروج الجسم به عن قابلية النجاسة فلا يجري فيه الاستصحاب لانه ليس جسما عرفا ولهذا لا ينجس الدخان الطاهر حيث يمر على النجاسات الرطبة انتهى احتج القائلون بالطهارة لوجوه احدها الاجماعات المنقولة التي منها ما في التذكرة حيث قال نجس العين لا يطهر بحال الا الخمر تخلل والنطفة والعلقة والدم في البيضة اذا صارت حيوانا اجماعا ودخان الاعيان النجسة عندنا وهو احد وجهي الشافعي وما احالته النار عندنا انتهى ومنها ما في جامع المقاصد حيث قال عند قول العلامة ره ويطهر النار ما احالته المراد بالاحالة صيرورته رمادا او دخانا للاجماع او فحما على اظهر الوجهين انتهى فان اطلاق ما احالته النار شامل لنجس العين والمتنجس خصوصا مع تصريحه في التذكرة بعد ذلك بان العجين النجس اذا استحال بالنار يصير طاهرا وكذا اللبن المضروب بماء نجس او ببول يطهر باجراقه اجرا مع كلامها في النار واحالتها الاجزاء الرطبة ومنها ما في كشف اللثام من ان الناس مجمعون على عدم التوقي من رماد النجاسات وادخنتها وابخرتها انتهى فان النجاسات تشمل الذاتية والعرضية ومنها ما عن المحقق البهبهاني ره من ان المستفاد منهم الاجماع على الحاق المتنجس بالنجس ومنها ما عن مفتاح الكرامة من انه لعله الظاهر من اطلاق الفقهاء بل يستفاد منهم الاجماع عليه قال في الجواهر بعد نقله وهو كذلك وان كان قد اقتصر بعضهم على ذكر النجاسة بل حكي عن الاكثر لكن ملاحظة كلماتهم في البحث عن طهارة الطين بالخزفية والآجرية ونحوهما مما يشرف الفقيه على القطع بعدم فرقهم بين النجس والمتنجس ضرورة بحثهم في ذلك من حيث كون ذلك استحالة وعدمها الا فلو فرض استحالة ذلك الى الرماد ونحوه مما يقطع باستحالته كان من المسلم على طهارته كما يلاحظ اطلاقهم او اكثرهم طهارة الكلب ونحوه بالملحية مثلا الشامل للمائع المتنجس الماء بروث ضمنا هو معه ملحا انتهى ثانيها اصالة الطهارة وتقرير التمسك بها وقع في كلامهم على وجهين الاول ما اشار اليه صاحب المعالم ره من ان دليل نجاسة المتنجسات غالبا هو الاجماع اذ لم يقع في النصوص تصريح بتنجس كل صنف من اصناف الاجسام بملاقاة النجاسة وانتفاء الاجماع بعد الاستحالة معلوم واستصحاب حكم الاجماع في محل الخلاف لا يجري لما ذكره فيرجع الى اصالة الطهارة الثاني ما ذكره صاحب الجواهر ره وهو انا ان قلنا بان النار من المطهرات التعبدية كما يومي اليه ذكرهم لها مستقلة للاجماع وغيره مما تقدم مما يمكن شموله للنجس والمتنجس حتى في خبر الجص على احد الوجوه فلا اشكال في الحكم بالطهارة وكذلك ان قلنا يكون ذلك للاستحالة المطهرة عند جواز الاستصحاب فيه بل لعله من المنكرات في العادات ومنه ينقدح الشك في شمول الادلة لمثله بل قد يدعى ظهورها في غيره فيبقى اصل الطهارة المؤيد ببعض الاحوال بعموم ما دل على طهارة المحال اليه كالملح ونحوه وبما سمعته في بيان منشأ الشك سالما عن المعارض انتهى ثالثها كون المتنجس اولى من النجس بحصول الطهارة فيه ورابعها كون النار اولى من الماء لانها ابلغ منه في الازالة ومعلوم ان الماء يطهر الاجسام المتنجسة فالنار اولى بذلك خامسها صحيحة ابن محبوب الدالة على تقرير جواز تجصيص المسجد بالجص الموقد عليه عظام الموتى والعذرة مع ان العظام متنجسة لا نجسة غالبا والعذرة لا تخلو عن التراب الملتصق به ومعلوم ان رماد العظام وذلك التراب الملتصق بالعذرة يختلطان بالجص بناء على مفروض سؤال السائل من ابقاء العظام والعذرة على الجص لا تحته ولولا

كتاب الطهارة

طهارة المتنجس بالاستحالة لم يكن لتقريب تخصيص المتنجس والتنجس عليه وجه حجة القول بالنجاسة هو ان الحكم بالطهارة بالاستحالة انما تتم بانتفاء
الموضوع الذي علق عليه شرعا وصف النجاسة وانتفاء ذلك الموضوع وان تحقق في استحالة الاعيان النجسة لكنها لا تتحقق في استحالة ا
المتنجسات ووجه الفرق هو ان الحكم بالنجاسة في الاولى معلق على الصورة النوعية كالكلبية ونحوها بخلاف الحكم في الثانية فان الحكم با
لتنجس بملاقاة النجاسة مع الرطوبة ليس معلقا على الصورة النوعية كالخشبية فاتصاف الخشب بالنجاسة انما هو لكونه جسما لاقاه نجاسة لا
لكونه خشبا لاقته النجاسة وهذه الدعوى قد يستشهد عليها بالوجدان وقد يستشهد عليها بما اشتهر في الفتاوى وجرى في معاقد الاجماعات
من ان كل جسم لاقى نجاسة برطوبة فهو نجس فانه يكشف عن ان النجاسة العارضة انما تعرض الجسم وتقوم به دون الصورة النوعية ثم انه
قد يشيد اركان هذا الاستدلال فيقال انه قد تحقق الاجماع على ان تنجس الطاهر بحسب الذات بملاقاة النجاسة انما هو من حيث كون
الاستحالة مطهرة وان كان محققا الا ان تحققه انما هو في الجملة لا بحسب القضية الكلية فلا يجدي كما انه لا ينافي الاجماع الاول واما الاجماع
على كون الاستحالة مطهرة لخصوص المتنجس فانما هو اجماع منقول فيلزم بناء على عدم حجية الاجماع المنقول وقوع الشك في بقاء النجاسة
بعد الاستحالة فيكون استصحابها محكما ما لم يثبت الرافع للنجاسة واجيب عن ذلك بان الوجدان لا مسرح له في المقام فلا بد
من قيام الدليل لكون المدعى من قبيل ما يتجه عليه الانكار واما التمسك بالاجماع فقد تأمل في دعواه لان المراد بالجسم المضاف
اليه لفظ كل في معقد الاجماع انما هي الاجسام التي هي ذوات الصورة النوعية فقولهم كل جسم بمنزلة تعدادها مثل ان الخشب اذا لاقى
نجاسة تنجس وان الثوب اذا لاقى نجاسة تنجس وهكذا الى اخر الصور النوعية ومعلوم انه لو كان التعبير على هذا الوجه لم يكن اشكال في كون
معروض النجاسة هي الصور النوعية وكان اللازم انتفاؤها بانتفاء تلك الصور فكذا الحال في التعبير بالجسم الذي اقيم مقامها لاداء عموم
الحكم لجميع الاجسام الملاقية للنجاسة لافادة مجرد كون الملاقاة سببا للنجاسة اذا كانت برطوبة في احد المتلاقيين فالكلام مسوق لبيان
حكم اخر غير بيان اناطة الحكم بالجسمية وح لا يتم الاستدلال بمعقد الاجماع على ذلك ويتقرر ان الحكم ثابت لاشخاص الجسم الخارجية لكون
كل منها من المصاديق موضوعا بخصوصه فلا ينافي ثبوته لكل واحد من حيث نوعه او صنفه الذي تقومت النجاسة به فقولهم كل جسم لاقى
نجسا فهو نجس مسوق لبيان كون الملاقاة سببا لسراية النجاسة من دون تعرض للمحل الذي يتقوم به فهو نظير قول الطبيب ان كل دواء او كل
مأكول او كل جسم له خاصية وتاثير من التبريد او التسخين او دفع الامراض او احداثها ومن المعلوم ان الخواص والتاثيرات انما هي مستندة
الى الانواع دون الجسمية او غيرها مما جعل موضوعا في صورة القضية ويشهد بكون ما ذكرناه من معقد الاجماع مسوقا لما ادعيناه ان
الفقهاء رض قد استفادوا مؤدى هذه القضية المجمع عليها من الادلة الخاصة الواردة في الاشخاص الخاصة مثل الثوب والبدن والماء
وغير ذلك اذ لم يرد في النصوص قضية كلية مطابقة لمعقد الاجماع فيكشف ذلك عن استفادتهم للقضية المذكورة من تلك الادلة الخاصة
وبيانهم لها ليس الا من حيث عنوان حدوث النجاسة لا من حيث التعرض لما يتقوم به والا كان اللازم اناطة النجاسة في كل مورد بالعنوان ا
المذكور في دليله وثانيا انا لو تنزلنا عن الدعوى المذكورة قلنا ان قيام الاجماع على نجاسة الملاقي من حيث كونه جسما مشكوك غير متحقق اذ لم يعلم
قيام الاجماع على تعيين نجاسة المتنجس للجسم الذي هو القدر المشترك غاية الامر انه محتمل معاقد الاجماعات المنقولة فح يحتمل ان يكون موضوع
النجاسة هي الصورة والحقيقة العرفية الزائلة بالاستحالة فح يشك في بقاء الموضوع بعد الاستحالة من جهة الشك في تعيين الموضوع فلا
يجري الاستصحاب لان من شرائطه القطع ببقاء الموضوع وليس هنا ما يقتضي ابقاء الموضوع بالاستصحاب ثم استصحاب الحكم لان الشك في
موضوعية الباقي لا في بقاء الموضوع فيرجع ح الى قاعدة الطهارة المستفادة من قولهم ع كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وثالثا ان ما
ذكره في ذيل الاستدلال من ان استصحاب النجاسة يكون محكما ما لم يثبت الرافع لها ليس في محله لان استدلال غيره واحد منهم
على الطهارة بخروج المستحيل عن المسمى ظاهر في ان كلامهم ليس في الرفع وانما هو في الارتفاع بمعنى انا لا ندري ان الموضوع هي الصورة
النوعية حتى يكون مرتفعا او انه هو الجسم حتى يكون باقيا لا ان النجاسة قد احرزت بموضوعها المحقق ثم شك في ان الرافع لها ما ذا ضرورة
ان هناك شيئا مرتفعا قطعا وهو الصورة النوعية وشيئا باقيا وهو الجسم ولا ندري ان ايهما موضوع النجاسة تنبيهات الاول ان
ظاهر عبارة المصنف ره وجماعة توهم اختصاص الاستحالة بالنار ولكن صرح بعض المحققين ره بانه لا خصوصية لها بها وحكاه عن تصريح
الشهيد الثاني ره ايضا في روض الجنان ثم قال ويشعر به يعني بعدم الخصوصية استدلال العلامة ره في المنتهى بخروج الدخان عن مسمى
النجاسة نعم ربما يوهم الاختصاص استدلاله ره في المنتهى ايضا بان النار اقوى في ازالة النجاسة من الماء كما يوهمه بعض الاخبار الغير المعمول

بها مثل ما ورد فى الدم الواقع فى القدر التى يغلى ما فيها من ان النار تاكل الدم وما ورد من تعليل طهارة العجين الذى تنجس بالتخمير بان النار
اكلت ما فيه وكالتعليل فى صحيحة الحسن بن محبوب المتقدمة فانه بظاهره غير معمول به لكن هذه الروايات لا عبرة بها واما كون النار اولى
من الماء ففيه اولا ان استفادة الاولوية لانه كما دل على خصوصية النار كذلك دل على خصوصية فى المفضل عليه فلا يعطى كون النار اقوى
من الملح او التراب الذى ياكل الجسم المتنجس ويذهب عين النجاسة واثرها كالنار وثانيا انه يمكن دعوى العكس بان يقال ان النار لا تطهر
الا مع اذهاب العين والاثر بالاستحالة بخلاف الماء فانه يطهر بمجرد ازالة العين وان بقى الاثر فهو اقوى من كون النار اقوى من حيث
ازالة الاثر بالاحراق لا اولوية فى الحكم الشرعى لانه ما لم يتحقق بها الاستحالة المذهبة للاثر ايضا لا تطهر وكانه الى هذا اشار بعض المحققين ره حيث
قال واما اولوية النار فى الازالة من الماء ففيه ما لا يخفى انتهى الثانى انه لا اشكال فى صيرورة العين النجسة رمادا وكذا فى صيرورة العين
المتنجسة رمادا على القول بان الاستحالة مطهرة للاعيان المتنجسة ايضا وانما الكلام فى الدخان من حيث انه مثل الرماد ام لا فالذى
صرح به جماعة هى الطهارة بل نفى عنها الخلاف فى السرائر فقال فى كتاب الاطعمة ولا يجوز الاستصباح به يعنى الدهن النجس تحت الظلال
لا لان دخانه نجس بل تعبد تعبدنا به لان دخان الاعيان النجسة ورمادها طاهر عندنا بغير خلاف بيننا انتهى وقد تقدم فى الموضع
الثانى نقل الاجماع من التذكرة وجامع المقاصد وكذا فى اللثام وقال فى الذكرى بعد الحكم بطهارة الرماد استنادا الى الاجماع الذى
نقله الشيخ وصحيحة ابن محبوب ما نصه وكذا الدخان للاجماع على عدم توقى دواخن الاعيان النجسة انتهى والذى حكى عن الشيخ فى ط هو ان
دخان الدهن النجس نجس ولكن هذه الحكاية خطاء لانه قال فى كتاب الاطعمة من ط وروى اصحابنا انه يستصبح به تحت السماء دون السقف
وهذا يدل على ان دخانه نجس غير ان عندى ان هذا مكروه فاما دخانه ودخان كل نجس من العذرة وجلود الميتة كالسرجين والبعر و
عظام الميتة عندنا ليس بنجس واما ما يقطع بنجاسته قال قوم دخانه نجس وهو الذى دل عليه الخبر الذى قدمناه من رواية اصحابنا وقال
اخرون وهو الاقوى عندى انه ليس بنجس هذا ما اهمنا من كلامه ره ونقل فى السرائر ايضا هذا الوجه الذى حكيناه ويظهر من الذخيرة
التوقف فى الحكم فانه قال فيها ذكر جميع من الاصحاب ان الدخان المستحيل من الاعيان النجسة طاهر ايضا كالرماد ولم اقف على نص وربما
ينظر الى ان تغير الحقيقة فيه اقوى من الرماد فيثبت فيه الحكم بمفهوم الموافقة وفيه تامل ويعزى الى بعضهم نقل الاجماع عليه وتردد فى طهارته
المحقق ره فى الشرايع ولم يذكره فى المعتبر وينسب الى الشيخ ره فى ط القول بنجاسة دخان الدهن النجس معللا بانه لا بد من تصاعد بعض اجزائه
قبل احالة النار لها بواسطة السخونة وفى التعليل نظر وقال المصنف ره فى النهاية بعد الحكم بطهارة الدخان مطلقا للاستحالة كالرماد انه لو استصحب
شيئا من اجزاء النجاسة باعتبار الحرارة المقتضية للصعود فهو نجس ولهذا نهى عن الاستصباح بالدهن النجس تحت الظلال لعدم انفكاك
ما يستحيل الى الدخان عن استصحابه اجزاء دهنية اكتسبت حرارة اوجبت ملاقاة الظل وفيه تامل انتهى ما فى الذخيرة واقول يعلم مما
قدمنا صحيحه من سقيمه ثم اقول لولا الاجماعات المنقولة على طهارة الدخان مطلقا كان القول بنجاسة خصوص دخان الدهن النجس
لا يخلو من قوة لان اجزائه من جهة اللطافة الكائنة فيه يتصاعد لطفها واصفاها بسبب تاثير الحرارة فيه من دون حصول الاستحالة كما
يشهد بذلك اخبار المباشرين لصنع المداد فانهم ياخذون الاجزاء الحاصلة من تصاعد دخان النفط المتراكمة على الصفحة الموضوعة
فوق السراج ويضعونها فى قرطاس ملطخ به العجين ثم يضعونه على صخرة موضوعة فى وسط تنور ثم يخرجونه فيجدون القرطاس قد جذب
الدسومة الكائنة فى تلك الاجزاء ويقولون انه لولا العمل المذكور لم يحصل الجريان فى المداد لمنع الدسومة عنه لكن الاجماعات المذكورة
تورث الوثوق ويؤيدها عدم مخالف قد حكم بالنجاسة صريحا وقد تقدم ان نسبة القول بها الى الشيخ ره خطاء الثالث انه حكى عن العلامة
ره انه قال فى المنتهى ان البخار المتصاعد من الماء النجس اذا اجتمعت منه نداوة على جسم صقيل وتقاطر فهو نجس الا ان يعلم تكونه من
الهواء كالقطرات الموجودة على طرف اناء فى اسفله جمد نجس فانها طاهرة انتهى وقال فى الجواهر لعل مراده بل هو الظاهر الاجزاء المائية
التى تتصاعد مع البخار وتجتمع ولذا حكم بالطهارة مع العلم بتكونها من الهواء بل هو ظاهر فى عدم نجاسة ذلك البخار وعنده نعم قد يناقش فى
تعليقه الطهارة على العلم اذ المتجه العكس بل قد يناقش فى اصل نجاسة هذه الاجزاء لما تقدم انفا كما انه يستفاد منه ان المستحيل الى شئ لو
رجع الى المستحال منه لا يرجع حكم النجاسة وهو كذلك للاصل لكنه انما يتم فى المتنجس دون عين النجاسة انتهى ولا يخفى ان هذا الكلام مبنى
على ان الحرارة تحيل الماء والرطوبات بخارا وان البخار عبارة عما استحال منها لكن يبقى فى خلال المستحيل اجزاء مائية غير مستحيلة فتلك
الاجزاء الغير المستحيلة وان كانت نجسة الا ان المستحيل طاهر وقد ذكر مثل ذلك فى دخان الدهن النجس حيث اشار الى ان تلك الا

الأجزاء الدهنية تنجس بها أجزاء الدخان بسبب ملاقاة بعضها البعض وذكر أنه يؤيد قاعدة قبول الأجسام النجاسة لكن قد يمنع بشهادة
السيرة وحكمهم بطهارة الأبخرة التي تمر على الأعيان النجسة انتهى وعلى ما ذكرناه ينبغي استظهاره من كلام العلامة ره عدم نجاسة
نفس البخار حيث خص النجاسة بالنداوة المجتمعة من البخار وحاصل جميع ما ذكر هو أن البخار ما استحال من الماء ويصير أجزاء مائية
وأن المستحيل طاهر وتلك الأجزاء نجسة وقاعدة تنجس الأجسام وإن كانت تقتضي تنجس المستحيل بغير المستحيل إلا أن السيرة على
عدم التوقي تدل على الطهارة مطلقاً وكأنه إلى هذا أشار بقوله بل قد يناقش في أصل نجاسة الأجزاء بما تقدم آنفاً هذا وعلى ما ذكر من
اشتمال البخار على الأجزاء المستحيلة وغيرها ينبغي ما أورده في كشف اللثام على ما حكاه عن المنتهى من القول بنجاسة ما يتقاطر من بخار
النجس إلا أن يعلم تكونه من الهواء وكذا ما حكاه عن المدنيات من أن نجاسته غلب على الظن تصاعد الأجزاء المائية معه بالحرارة بقوله ويدفعه
عدم خلو البخار من ذلك عادة مع اتفاق الناس على عدم التوقي ولا يفرق الحال بين نفسه وما يتقاطر منه وهو واضح انتهى ولكنا نمنع عدم
توقي العلماء والمتدينين من نداوة البخار المعلوم حصوله من معلوم النجاسة وعدم توقي غيرهم ناشئ من جهلهم ولا عبرة به واعترض أيضاً فيما
حكي عن شرح المفاتيح بعد ما ذكره فقال والاحتياط فيما ذكره وأما الحكم بالنجاسة فربما لا يخلو عن الإشكال لأن البخار غير معلوم اتحاد ماهية
الماء النجس إذ ما دام بخاراً لا يكون ماء قطعاً ولهذا لا يصح الطهارة بها من الحدث ولا الخبث ولا يكفي في غسل الوجه واليدين مثلاً أخذ
البخار إياها وشموله لها وكذا بعد زوال العين من النجس لا يطهر المحل بمجرد شمول البخار له بل البخار الذي يصعد من الغائط والبول في الشتاء غير
ظاهر كونه نجساً معفواً عنه أو غير معفو إذ يصل إلى البدن والثياب البتة نعم إن أراد التصعيد بأن تكون الأجزاء من النجس قد صعدها النار
لسخونتها ثم جمعت على الصقيل وتقاطر يكون الأمر كما ذكره انتهى وغرضه هو أن الماء المجتمع على الجسم الصقيل قد حصل باستحالة
البخار إليه فمع كون نفس البخار نجساً لا يكون الماء الذي استحال نجساً ولهذا ترقى بالإتيان بكلمة بل فقال بل البخار الذي من الغائط غير ظاهر كونه نجساً
ومعلوم أنه مع كون نفس البخار مما لم يعلم نجاسته كيف يكون ما استحال إليه نجساً ثم إنه ره استدرك فقال إنه لو صعد أجزاء من النجس الذي
يصعد منه البخار كان ذلك الماء الحاصل من البخار نجساً من جهة اشتماله على الأجزاء الصاعدة من النجس لكن فيه أنا لو سلمنا كون ذلك
الماء ماهية غير ماهية البخار نقول إن مغايرته للبخار إنما هو من قبيل مغايرة الخل للسكنجبين فإنه من قبيل مغايرة الجزء للكل ومن البين أن الكل
إذا كان نجساً كان جزؤه أيضاً نجساً إذ ليس ذلك من قبيل الاستحالة بل نقول إن المغايرة مطلقاً ممنوعة إذ ليس البخار شيئاً سوى الأجزاء اللطيفة
المائية المنتشرة المتفرقة فإن لم يحاذه جسم استحال من جهة لطافته إلى الهواء سريعاً وإن حاذاه جسم صقيل اجتمعت الأجزاء على سبيل
التدريج فحصل الماء ثم إنه على تقدير كون البخار مركباً من أجزاء مائية وأجزاء بخارية فربما يتأمل في سراية نجاسة تلك الأجزاء المائية إلى
نفس البخار لكنه مما لا يترتب عليه فائدة لعدم انفكاك شيء منهما عن الآخر حتى يترتب على البحث عن تنجس نفس البخار أثر واعترض أيضاً في
الذخيرة بعد ذكر العبارة بأن الظاهر أن الحكم بالطهارة غير متوقف على العلم بالتكون من الهواء بل يكفي فيه احتمال ذلك فتدبر انتهى وإليه
أشار في عبارة الجواهر بقوله نعم قد يناقش في تعليقه الطهارة على العلم ثم إنه بقي هنا شيء وهو أن ما ذكره في الجواهر من أنه يستفاد منه
أن المستحيل إلى شيء لو رجع إلى المستحال منه لا يرجع حكم النجاسة لم نحصل منشأ استفادته لأنه إن استفاده من حكم العلامة بنجاسة
الماء الحاصل من بخار النجس فهو غير مناسب لأنه قد رجع حكم النجاسة وإن استفاده من حكمه بطهارة الحاصل من الهواء فإنه ليس مستحيلاً من
النجس ضرورة تصادفه عن حصوله من الهواء بذلك تنبيهان الأول أنه قال فيما حكي عن شرح المفاتيح متعلقاً بما تقدم من عبارة المنتهى
أنه لو تم ما ذكره فإنما يتم بالنسبة إلى ما علم يقيناً أنه بخار النجس وأما إذا احتمل كونه من الهواء أو غيره ولو باحتمال بعيد في غاية البعد لم يضر لما
عرفت من أن الحكم بالنجاسة فرع القطع واليقين ولا يكفي الظن والتخمين بل الظن المتاخم للعلم أيضاً ثم قال ومما ذكر ظهر حال القطرات
النازلة من سقف الحمام وأمثاله من الأبخرة المتصاعدة من بئر الكنيف وأمثاله وكذا الأبخرة المتصاعدة من سطوح أرض الحمام و
جدرانه وبخار نفس الحمام مع أن التنزه من غالب ما ذكر حرج وعسر البتة وربما كان حرجاً عظيماً ويدل على ما ذكر طريقة الأئمة عليهم السلام والفقهاء
والمسلمين في الأعصار والأمصار انتهى وما ذكره من عدم وجوب التجنب عما لم يعلم حصوله من النجس في محله للأصل مضافاً إلى السيرة وإن كان
الظاهر أن عمل المتدينين أيضاً مستند إلى الأصل فليس في المقام إلا مستند واحد الثاني أنه يظهر من بعض المحققين ره التفصيل في مسألة
البخار فإنه ره بعد أن ذكر كلام المنتهى واستجوده وعلله بعدم استحالة الماء المتصاعد قال ويشكل مع تغاير الحقيقة عرفاً كما في العرق والجلاب
المتخذين من الماء النجس في الورد أو غيره أما المتخذ من الماء القراح بالطاهر بنجاسته لعدم ارتفاع الحقيقة ولا منافي بين طهارة البخار وأن

اشتمل على تلك الاجزاء المائية ونجاسة تلك الاجزاء عند اجتماعها وصدق الماء عليها انتهى وانت خبير بما فيما ذكره من الامرين اما الاول فلانه
بعد تسليم عدم تحقق الاستحالة في القراح يتضح طريق عدم تحققها في غيره لان الجلاب مثلا انما يحصل من بخار الماء الذي يغلى في القدر وفيه
الورد الذي افاد الماء الذي يغلى فيه عطرية فالتغير في الجلاب من جهة طيبه انما حصل من اختلاط الماء الذي في القدر بالورد واكتسابه
منه الطيب لا من قوة النار والمؤثرة اقوى من تاثيرها في الماء القراح ومعلوم ان التغير الحاصل من الخليط لا يصير استحالة والا لزم طهارة الدبس
النجس اذا مزج بالخل مثلا وبطلانه واضح واما الثاني فلان مساق كلامه يعطي ان المستحيل اذا رجع الى المستحال منه عاد حكمه كما يشعر بذلك
تقييده نجاسة تلك الاجزاء بالاجتماع وصدق الماء عليها وكان مبناه انه عاد الموضوع فعاد الحكم لكن يتجه عليه انه اذا فرض حصول الاستحالة
بصيرورة الماء بخارا فصيرورة البخار ماء يحتاج الى استحالة اخرى فيصير الموضوع الحاصل شيئا ثالثا ولا اقل من اصالة الطهارة على فرض
الشك والحق نجاسة الماء الحاصل من البخار المعلوم حصوله من النجس ونفس البخار اذا لم يحصل منه نداوة ليس قابلا للبحث عنه الرابع انه
هل يحكم بطهارة الفحم لا فقيل بالطهارة كما عرفت من عبارة المحقق الثاني ره في جامع المقاصد من حصول حالة النار ومصيره فحما اقوى
فحما في اظهر الوجهين عنده وحكي عن شرح المفاتيح انه قال فيه لم اجد احدا صرح بالنجاسة الا الشهيد الثاني ره في لك وقيل بالنجاسة وهو
خيرة الشهيد الثاني ره في لك حيث قال وتطهر النار ما احالته رمادا او دخانا لا فحما واجرا وخزفا انتهى وتوقف جماعة منهم الشهيد الثاني
ره على ما حكي عنه في روض الجنان حيث قال فيه وتطهر النار ما احالته رمادا او دخانا او فحما على احد الوجهين لا خزفا على اظهرهما انتهى
وممن وافقه صاحب الذخيرة وصاحب الحدائق ره وحكي عن البحار وشرح المفاتيح وفصل في المعالم على ما حكي عنه فقال الحق بعض المتاخرين با
لرماد الفحم محتجا بزوال الصورة فيه والاسم وتوقف والدي في ذلك وكلام المتقدمين خال من التعرض له والتوقف في محله ان كانت الاستحالة
عن عين النجاسة اما اذا كان استحالته عن متنجس كالحطب النجس فليس ببعيد طهارته نظرا الى ما قلناه في استحالة هذا النوع رمادا انتهى وقال
في الحدائق بعد نقله وهو جيد الا ان في الفرق بين عين النجاسة والمتنجس خفاء فانه ان حصلت الاستحالة والخروج عن الحقيقة الاولى
والاسم التابع لها الى حقيقة اخرى يتبعها اسم اخر فالظاهر الطهارة كما قدمناه في الموضعين والا فلا انتهى ولا يخفى ان مقتضى الاصل انما
هو بقاء الاسم التابع للحقيقة عند الشك في البقاء ولكن تبدل الحقيقة والاسم فيما نحن فيه واضح والحكم بالطهارة هو الاظهر الخامس ان الطين
النجس اذا طبخ اجرا او خزفا فهل يطهر ام لا قولان احدهما الطهارة وهو الذي صرح به الشيخ ره في ف وحكي موافقته عن العلامة ره في النهاية و
موضع من المنتهى والشهيد ره في البيان وصاحب المعالم ره وهو ظاهر الذخيرة والحدائق وقواه في الرياض وثانيهما القول بالنجاسة وهو صريح
كلام الشهيد الثاني ره في لك والروضة وحكي عن الايضاح وروض الجنان ويظهر من كلام المصنف ره في المعتبر التوقف في الحكم وهو صريح
القواعد وجامع المقاصد وظاهر الذكرى وكشف اللثام وصريح ك حجة القول الاول وجوه الاول اصالة الطهارة ويقع تقريرها على وجهين
احدهما ما تقدم في نظير المسئلة عن صاحب المعالم ره من ان النجاسة في المتنجسات انما تثبت بحكم الاجماع وان حكمه قبل الطبخ مسلم وبعده مختلف
فيه ولا يسري حكم الاجماع في موضع الخلاف وثانيهما ما تقدم عن صاحب الرياض ره من ان استصحاب النجاسة معارض باستصحاب طهارة ملاقيه
فيرجع الى اصالة الطهارة وقد صرح هو ره بانه من اصالة الطهارة الموسسة يظهر وجه القوة في القول بالطهارة في كل ما وقع الخلاف في ثبوتها
فيه من الاشياء المستحيلة استحالة لا يقطع معها بالخروج عن الاسماء السابقة كصيرورة الارض النجسة اجرا او خزفا او نورة او جصا و
صيرورة النجس فحما ونحو ذلك الثاني ما تمسك به الشيخ ره في ف من اجماع الفرقة الثالث ما تمسك به هو ره ايضا من صحيحة الحسن بن محبوب المتقدمة
واجيب عن الاول بان مورد اصالة الطهارة انما هي الشبهة الموضوعية دون الحكمية التي منها ما نحن فيه وعن الثاني بعدم ثبوته وعن الثالث
بعدم شمول الرواية لموضع النزاع الذي نحن فيه حجة القول الثاني انه لم يخرج عن مسمى الارض كما لم يخرج الحجر عن مسماها مع كونه اقوى تصلبا
منه مع استوائهما في العلة المقتضية لذلك وهي عمل الحرارة في ارض اصابتها رطوبة ومن ثم جاز السجود عليها مع اختصاصه بالارض ونباتها و
هذا الوجه قد حكي عن روض الجنان وظاهر هذا الكلام دعوى العلم ولهذا لم يضم اليه التمسك بالاستصحاب لكن المحقق البهبهاني ره في شرح ا
المفاتيح جعل مستند هذا القول عبارة عن الاستصحاب مع عدم تغير الموضوع اسما وصورة لاطلاق اسم الارض عليه واجاب عنه فيما
حكي عن المعالم فقال وعندي ان ادعاء عدم الخروج عن الاسم هنا وهم منشاؤه النظر الى الحجر وملاحظة ما ذكر من اشتراكهما في علة الصلابة
وكونها في الحجر اقوى والعرف الذي هو المحكم عند فقدان الحقيقة الشرعية وخفاء اللغوية ينادي بالفرق ويعلن بصدق اسم الارض على الحجر دون
الخزف وقد تنبه لهذا جماعة منهم المحقق ره في المعتبر فقال في بحث التيمم ان الخزف خرج بالطبخ عن اسم الارض فلا يصح التيمم به ثم ذكر جوازه

فى المجرى محتجا بانه نقل اجماعا الا ان هذا مناف لتوقفه فى طهارته لانا نقول ليس نظره فى التوقف الى عدم الخروج عن الاسم لانه توقف فيما لا ريب
فى خروجه وقد عرفت كلامه فى الرماد وستري كلامه فيما استحيل بغير النار انتهى واجاب المحقق البهبهانى ره عما فى بعض شروحه بالاحتجاج بان الخبز
ان كان هو التراب قبل البلل او بعده فصدق اسم التراب على الاجر والخزف على سبيل الحقيقة كما ترى لصحة السلب الا ان يقال التراب اعرض
حقيقة غير مطبوخ طاهر او المطبوخية وعدمها وصفا ينبدل احدهما بالاخر فليس تغير الموضوع بالماهية بل بالوصف ثم قال ومع ذلك ان
الاجماع المنقول فى الصحيحة المذكورة حجتان للفقيه ولا يضر الاستصحاب لانه لا يعارض النص والاحتياط واضح انتهى وانت خبير بان الاجماع
المنقول فى مثل هذه المسئلة التى قل من تعرض ومع ذلك اختلف اراء المتعرضين خصوصا من الشيخ ره لا يصح لنا الاستناد اليه واما الصحيحة
المذكورة فلم يظهر حصول الطهارة فى الجص المتنجس بالطبخ لاحتمال ان المراد حصول الطهارة فى العذرة والعظام بواسطة الاستحالة بالنار بل هو
الظاهر فلا يجدى فى المقام فالعمدة هو استصحاب النجاسة لان الطبخ لا يبدل حقيقة الموضوع وانما هو من الحالات والاوصاف الطارية السادس
ان العجين بالماء النجس هل يطهر بالخبز ام لا قولان اولهما ظاهر الصدوق ره فى الفقيه حيث قال فى باب المياه وطهرها ونجاستها ما نصه فان
وقعت فارة او غيرها من الدواب فى بئر فماتت فعجن من مائها فلا باس باكل ذلك الخبز اذا اصابته النار انتهى وحكى مثله عن المقنع وللشيخ ره
فيما حكى عن باب المياه من النهاية حيث قال فان استعمل شئ من هذه المياه النجسة فى عجين يعجن به ويخبز لم يكن باس باكل ذلك الخبز فان
النار قد طهرته انتهى وقال فى الذخيرة لعل احتمال الطهارة اقرب وثانيهما لاكثر الاصحاب ومنهم الشيخ ره فى احد قوليه كما حكى عن التهذيب
وكتاب الاطعمة من النهاية حيث قال هناك وانما نجس الماء بحصول شئ من النجاسات فيه ثم عجن به وخبز لم يجز اكل ذلك الخبز وقد روى رخصة
جواز اكله وذلك لان النار قد طهرته والاحوط ما قدمناه انتهى حجة القول الاول ما رواه عبد الله بن الزبير عن ابى عبد الله ع انه سئل عن البئر
يقع فيها الفارة او غيرها من الدواب فتموت فيعجن من مائها ايؤكل من ذلك الخبز قال اذا اصابته النار فلا باس باكله وعن محمد بن عمير عمن رواه
عن ابى عبد الله ع فى عجين عجن وخبز ثم علم ان الماء فيه ميتة قال لا باس اكلت النار ما فيه واجاب فى ك عن الروايتين اولا بالطعن فى السند
اما الثانية فبالارسال وان كان المرسل لها ابن ابى عمير واما الاولى فبان من جملة رجالها احمد بن الحسن الميثمى وقال النجاشى انه كان واقفيا
واحمد بن محمد بن عبد الله بن الزبير وجده عبد الله وهما مجهولان وثانيا بانه ليس فى الروايتين ما يدل على نجاسة العجين صريحا اما الاول
فلان المسئول عنه فيها العجين الذى عجن بماء البئر الذى ماتت فيه الفارة وهو غير معلوم النجاسة واما الثانية فليس فيها ما يدل على نجاسة الميتة
الحاصلة فى الماء فجاز ان تكون طاهرة وان يكون قوله ع اكلت النار ما فيه كناية عن زوال الاستقذار الحاصل من ذلك فتامل انتهى ولا
يخفى سقوط ما ذكره من جهة التصرف فى الدلالة لان قوله اذا اصابته النار فى الرواية الاولى وقوله اكلت النار فى الرواية الثانية مانعان من
الحمل الذى عول عليه وحملهما على انهما من باب الكناية عن زوال الاستقذار اقتراح لا شاهد عليه حجة القول الثانى امران الاول ما تمسك به
جماعة منهم صاحب المعالم ره فانه قال فيما حكى عنه لنا اصالة النجاسة اذ المفروض كون الماء نجسا والنار لا تخرج من العجين المخبوز جميع الماء
وانما تجفف بعض رطوبته فيفتقر الحكم بطهارة باقى الرطوبة الى الدليل لا يقال يلزم على هذا طهر الاجزاء التى تجففها النار من رطوبة الماء
واستلزم زوال المقتضى لاستصحاب النجاسة لانا نقول مدار غالب احكام النجاسة على الاجماع ومن البين ان الخلاف هنا منحصر فى القول با
لبقاء على النجاسة مطلقا والقول بطهارته اذا صار خبزا مطلقا والتمسك باستصحاب النجاسة ينفى القول الثالث واما احتمال الطهارة اذا صار
خبزا يابسا فانما يفيد فرض انحصار الخلاف فى القولين اذ لا مساغ لاحداث الثالث على ما يقتضيه اصول الاصحاب انتهى ولا يخفى ما فى هذا
البيان اما اولا فلانه يكفى فى جريان الاستصحاب مجرد حصول التنجس فى اجزاء الدقيق بواسطة تبللها بالماء النجس فان مجرد الجفاف واليبوسة
لا يخرج المتنجس عن نجاسته الى الطهارة ولا حاجة الى تقرير المطلوب بان النار انما تجفف بعض رطوبته واما ثانيا فلانه مخالف لمذاقه
فى المسائل السابقة من التمسك باصالة الطهارة استنادا الى ان حكم النجاسة انما ثبت بالاجماع وهو لا يجرى فى موضع الخلاف ولهذا
تنظر فى هذا الاستدلال صاحب الذخيرة ره بعد ذكره بان الاستصحاب تابع للدليل الدال على الحكم وهو اما الاجماع او الخبر والاول غير
مقتض للاستصحاب فى محل النزاع واما الثانى فمقتضاه النهى عن استعمال الماء النجس فى الطهارة والشرب ولا يخفى عدم جريان ذلك فى محل
البحث وبهذا يندفع ما يقال من ان العجين يتنجس بالماء النجس والنار لم تحله بل جففته فازالت بعض رطوبته وذلك لا يكفى فى التطهير
وذلك لان نجاسة العجين مسلم لكن استصحاب النجاسة فى محل النزاع ممنوع لفقد الدليل عليه واما الثانى فكون الروايتين معارضتين بما
سيجئ انتهى الثانى الاخبار ومنها ما رواه الشيخ ره فى الصحيح عن ابن ابى عمير عن بعض اصحابه وما احسبه الا حفص بن البخترى قال قيل للصادق ع

في العجين يعجن من الماء النجس كيف يصنع به قال يباع ممن يستحل الميتة وفي الصحيح عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن الصادق ع قال يدفن ولا يباع وما رواه ثقة الاسلام والشيخ عن زكريا بن ادم قال قلت لابي الحسن ع خمر او نبيذ قطر في عجين او دم قال فقال فسد قلت ابيعه على اليهود والنصارى وابين لهم قال نعم فانهم يستحلون شربه قال في الذخيرة بعد نقل ادلة الطرفين والمسألة محل تردد لانه وقع التعارض بين الاخبار فيجوز ترجيح خبر النجاسة وارتكاب التاويل في خلافهما لاعتضادهما بالشهرة ويجوز العكس لاعتضاد ما دل على الطهارة بالاصل فيما دل على حل ما لم يثبت النهي فيه وقرب الجمع بحمل خلافه على استحباب التنزه او يتعين الدفن ويجوز البيع عند مك الجزء لا مطلقا فلا تعارض بين الاخبار ولعل احتمال الطهارة اقرب انتهى وانت خبير بسقوطه فان الاصل لا يصلح مرجحا كما بيناه في الاصول انما يصلح مرجعا على تقدير تعارض الادلة وتساقطها فجعله مرجحا خصوصا في مقابلة الشهرة ليس في محله ومجرد قرب الجمع لا يكفي في تسويغ التصرف في لفظ الدليل بل لا بد في ذلك من قرينة معينة فما ذكره من وجهي الجمع اقتراح لا عبرة به والمختار هو القول الثاني لان الترجيح بالشهرة للاخبار الدالة عليه فيطرح ما دل على خلافه مضافا الى كون ابن ابي عمير لا يروي الا عن ثقة وان مرسلاته في حكم المسند خصوصا مع ظن بان بعض اصحابه هو حفص بن البختري الثقة ويحصل من ظنه بذلك قوة الظن بترجيح الرواية على غيرها ومن المقرر في محله ان مدار الترجيح على الظنون بل قال المحقق البهبهاني انه ربما كان هذا القول اجماعا وهو في محله لان الحكم الذي لم يخالف فيه الا الصدوق ره والشيخ ره في احد قوليه يحصل لنا الاجماع عليه خصوصا بعد الالتفات الى ما ادعاه المحقق المذكور من ان النهاية اول كتاب صنفه في الفقه والفتوى وقد عدل عما حكم فيها في جميع كتبه بل في النهاية ايضا في كتاب الاطعمة ومع التنزل عن ذلك كله وتسليم التكافؤ في الاخبار فقول النجس الراجح سوى استصحاب النجاسة التاسع انهم صرحوا بان الاستحالة من حيث هي هي بدون اضافتها الى النار واختصاصها بحصولها منها من جملة المطهرات وقد تقدم الاشارة الى ان وجه افرادهم احالة النار لعله ورودها في بعض الاخبار على وجه الخصوص والمحكي في تفسيرها عن الشهيد ره في بعض حواشيه على القواعد هو انها عند الفقهاء عبارة عن تغير الاجزاء وانقلابها من حال الى حال وعند الاصوليين عبارة عن تبدل الصورة النوعية والاول انسب بالمعنى اللغوي والثاني بالعرفي انتهى ولا يخلو عن اجمال كما في الجواهر وكانه اراد بتغير الاجزاء وانقلابها من حال الى حال حصول التغير والانقلاب في مواد الاجزاء بمعنى مادة كل جزء والا لم يقل تغير الاجزاء بل كان يقول تغير الشيء وذلك كصيرورة الخشب والكلب مثلا رمادا او ملحا وان بقي منه مجرد الصورة كما لو بقي بعد صيرورته ملحا على هيئة الكلب ولم يتفرق اجزاؤه ولا انضم اليها شيء من الملح او غيره يخرجها عن هيئة الاجتماع التي كانت له قبل الوقوع في المملحة واراد بتبدل الصورة النوعية زوال هيئة الكلب وان بقي المادة كما لو تفرق بعض اجزاء الكلب عن بعض فصيرورة الحنطة دقيقا خارج عن الاستحالة على الاول وداخل فيها على الثاني كما ان صيرورة الكلب ملحا مع بقائه على هيئته السابقة داخل في الاستحالة على الاول وخارج منها على الثاني وانما فسرنا الكلام على هذا الوجه فضا لحق المقابلة فتغير الاجزاء وانقلابها من حال الى حال لا يتم ح تغيرها من حال الاجتماع الى حال التفرق كما في الدقيق الذي تحول اليه اجزاء الحنطة وكما في الخشب لو دق حتى تفرقت اجزاؤه وعادت كالدقيق وعلى هذا البناء يكون النسبة بين المصطلحين هو العموم من وجه ولكن ما ذكر مبني على ان يكون المراد بالصورة النوعية هي الهيئة الخارجية السارية في افراد النوع وان فسرت بما هو مصطلح اهل المنقول كالكلبية في المثال المذكور عادت النسبة بينهما هو العموم والخصوص مطلقا لكون مصطلح الاصوليين ح اعم لانه يتحقق بموت الكلب كما يتحقق بان يقطع اربع قطعات مثلا مع انه لا يصدق عليه انه تبدل لكل جزء منه وتغير من حال الى حال ثم ان الاصولي لا غرض له بالبحث عن الاستحالة وكانه اشار الى ما يذكرونه في بقاء موضوع الاستصحاب من اشتراطه في تحقق الاستصحاب وانه مع الاستحالة ينقطع وكيف كان فقد منع في الجواهر اما بالنظر الى منع استقرار الاصطلاح على ذلك او بالنظر الى دوران الحكم مدار وقال بعض المحققين ره الذي ينبغي ان يراد هنا يعني في المسألة من الاستحالة استحالة الموضوع وتبدلها الى ما يغايره عرفا سواء كان تبدلها بتبدل ذاتياتها او بعض خصوصياتها العرضية فلو فرض ان النجاسة حمل في كلام الشارع على الماء المتلبس بالتغير او المتصف بكونه في الكون وزالت الصفة زالت النجاسة لان المحمول تابع للموضوع فبزواله يزول وثبوته في موضوع اخر يحتاج الى دليل وبعبارة اخرى ان قوله الماء المتغير اي المتلبس بالتغير نجس لا يدل على نجاسة غير المتغير سواء كان غير متغير من اول الامر او كان متغيرا او زال تغيره والتمسك بالاستصحاب غير معقول ولو فرض القول بانتقال الاعراض كان دعوى الانتقال مخالفة للاستصحاب لا موافقة له ومما ذكر ظهر ان كون استحالة الموضوع موجبة لزوال النجاسة مما لا ينبغي الخلاف فيه انتهى ما اردنا نقله من كلامه ره وما ذكره ره هو القول الفصل لان مراده بالموضوع ليس هو مجرد ما جرى عليه الحكم في اللفظ بل المراد به ما انيط به الحكم فقد يحكم على الموضوع بالنظر الى جهة دون جهة الا ترى ان الحكم على الكلب ليس باعتبار اتصال اجزائه

بعضها ببعض حتى يلزم من ذلك انه لو قطع اجزاء متعددة طهرت تلك الاجزاء وكذا الحال في الحنطة فان النجاسة لا تعرضها باعتبار اتصال بعض
اجزائها ببعض ولهذا لا تطهر بصيرورتها دقيقا وانه قد يعتبر الظرف قيدا كما في الدم الحاصل في جسم حيوان له نفس سائلة كما يكشف عنه تقييد
الدم في طي ادلته حرمته الى ما له نفس سائلة كما في افرازها العنب بمعنى الماء الحاصل منه بحسب الخلقة الاصلية فان هذا المقدار يكفي في
خروج الماء الذي ينقع به الزبيب عن حيثية اذا عصر وهذا المعنى هو الذي ينبغي ان يراد بقولهم الاحكام تدور مدار الاسماء يعني انه تدور مدار
ما هو لفظ يجب ان يعبر به عن الموضوع من الجهة التي هو بحسبها موضوع وان شئت عبرت عن ذلك بان الاحكام تدور مدار العنوان وان
ابيت عن تفسير قولهم بما ذكرناه قلنا ان اصل الدعوى التي ادعيناها من دوران الحكم مدار الموضوع من الجهة التي هو بحسبها موضوع مما
لا يفتقر فيه الى اقامة البرهان عليه غاية ما هناك ان تمييز موارده مما لا يخلو عن خفاء وان كان منها ما يستفاد من نفس الدليل جهة موضوعيته
الموضوع مثل ما دل على ان دم ما له نفس سائلة نجس فانه يعطي الاحتراز عما لا نفس له سائلة ومعلوم ان ما لا نفس له مما وجدناه في الخارج لا يصير
في الدهر غالبا الا من ذوات الانفس بصيرورة اجسامها واستقالة مادتها الى طينة ومنها ما يستفاد من قضاء العرف ويختلف ذلك بحسب
المقامات فمثل جملة الكلب نجس اذا سمعها اهل العرف انما يفهمون منها ورود الحكم على اجزاء ما هو كلب من دون اعتبار اتصال بعضها ببعض فلو
مات او قطع او صار الم يزل ما هو مناط النجاسة ومنها ما يستفاد من انضمام دليل الحرمة اذا لم يتحقق شيء من ذلك كان المناط هو الاسم فيكون
قولهم الاحكام تدور مدار الاسماء في مقام تأصيل اصل هو انه اذا لم يستفد من القرائن والضمائم الخارجية تعيين لعنوان الموضوع كان مناط
الحكم ومداره هو الاسم فيوجد لوجوده وينتفي بانتفائه واذ قد عرفت ذلك علمت ان كون استحالة الموضوع موجبة لزوال النجاسة مما لا ينبغي
الخلاف فيه كما اشار اليه المحقق المذكور ولكنهم ذكروا ان من موارد الاستحالة ما اتفقوا على كونها موجبة للطهارة ومنها ما اختلفوا فيها
قال فيما حكي عن المنتهى الاعيان النجسة اذا استحالت فقد تطهر في مواضع قد وقع الاتفاق على بعضها ونحن نعدها الاول الخمر اذا
انقلب خلا طهر اجماعا وقد تقدم البحث فيه الثاني النطفة والعلقة انما تكونان انسانا طاهرا اجماعا من القائلين بالتنجيس وكذا الدم اذا صار
قيحا او صديدا عند علمائنا انتهى لكن اعترض في الحدائق بان الصديد قيح يخالطه الدم فلا يصح الحكم والظاهر ان مراد العلامة بالصديد
هو ما حكي عن ابي زيد من انه هو القيح الذي كانه الماء في رقته والدم في شكلته وزاد بعضهم فقال اذا اختر اي غلظ صار مدة وفي القاموس ان
الصديد ماء الجرح الرقيق وعلى هذا فلا اشكال هذا واوضح كلام صدر منهم في هذا المقام ما حكي عن المحقق البهبهاني حيث قال ثم اعلم ان
الاستحالة من حيث هي قد عدها الفقهاء من المطهرات منها ما نقل اتفاقهم عليه ومنها ما هو محل خلاف اما الاول فاستحالة النطفة
حيوانا طاهرا والماء النجس بولا لحيوان ماكول اللحم او عرقا او لعابا او جزءا من البقول والخضراوات والحبوب والاشجار والثمار ونحوها والغذاء
النجس لبنا او روثا لماكول اللحم وكذا جزءا له ونحوه والدم النجس قيحا او صديدا او دم ما لا نفس له مثل البق والبرغوث والقمل والخمر خلا وكذا سائر
المسكرات وكذا العصير والفقاع ان صارا خلا ثم قال هذا اذا كان انقلابها في الخل بانفسها فان زوال النجاسة عنها حينئذ اجماعي واما اذا
كان بعلاج من الادوية فهو محل خلاف بينهم من جهة ان ما يصب فيها حال النجاسة ينجس ولا مطهر له لان الانقلاب يطهر الخمر مثلا لا كل
شيء كان لكن الوارد في الاخبار المعتبرة طهارة الكل وطهارة ما يصب فيه للعلاج ايضا وهو الاقوى وسيجيء التفصيل في محله انتهى ثم قال
وطهارة الامور المذكورة مع كونها مجمعا عليها جلها بديهي الدين والباقي اجماعي بالخصوص ايضا ومنصوص وكلاهما مضى فالى ما ستعرف
في الخلافيات انتهى واما ما اختلفوا فيه فمن موارده احدها الخنزير اذا وقع في المملحة فان فيه قولين الاول ما حكي عن المعتبر عن القول بعدم
زوال النجاسة قال لان الاعيان النجسة لا تطهر بالاستحالة وقال ابو حنيفة تطهر بالقياس على الخمر وجلود الميتة اذا دبغت وحكى انه لو
وقع خنزير في ملاحة فاستحال ملحا طهر لنا ان النجاسة قائمة بالاشياء النجسة لا باوصاف الاجزاء فلا تزول بتغير اوصاف محلها وتلك الاجزاء
باقية فتكون النجاسة باقية لانتفاء ما يقتضي ارتفاعها انتهى وهذه العبارة وان تضمنت الاعيان النجسة الا انه لا بد من ان يراد بها غير
ما وقع الاتفاق على طهارته وقال فيما حكي عن المنتهى اذا وقع الخنزير وشبهه في الملاحة فاستحال ملحا او العذرة في البئر فاستحالت حماة لم تطهر
وهو قول اكثر اهل العلم خلافا لابي حنيفة لنا ان النجاسة قائمة بالاجزاء لا بالصفات والاجزاء في البئر فاستحالت حماة باقية وتغاير الاوصاف
لا يخرجها عن الذاتية ولان نجاستها لم تحصل بالاستحالة فلا تزول بها واحتج يعني ابا حنيفة بالقياس على الخمر والفرق بينهما بما ذكرناه من
حصول النجاسة بالاستحالة دون ما نحن فيه انتهى وقد حصل مما ذكرناه من كلاميهما وجهان في الاستدلال على هذا القول احدهما ان النجاسة
قائمة بالاجزاء لا باوصافها ومحل النجاسة الذي هو عبارة عن الاجزاء ويتجه عليه المنع لان الاجزاء مع قطع النظر عن الاوصاف عبارة عن الجسم و

وهو مع قطع النظر لا وصفها لو كان معروضا للنجاسة لم يكن فرق بين الاجسام فى الحكم بطهارة بعضها دون بعض ويتضح ذلك كمال الوضوح فيما اذا كان جسم طاهر ثم عرضه النجاسة كالطعام الذى يستحيل الى العذرة والماء الذى يستحيل الى البول وقد صرح فى المنتهى بان الاعيان النجسة اذا احرقت بالنار فصارت رمادا طهرت وذكر صحيحة الحسن بن محبوب ورد الاستدلال بها ثم اعتمد فى الاستدلال على ان النار اقوى احالة من الماء وعلى السيرة فلو كان قوام النجاسة بالاجزاء فانها بعد صيرورتها رمادا باقية فكيف حكم بطهارتها وقال فيه بعد ذلك ودخان الاعيان النجسة طاهر عندنا لخروجه عن المسمى خلافا لاحمد انتهى ومعلوم ان الخروج عن المسمى لا يوجب انتفاء قوام النجاسة بنفس الاجزاء لا باوصافها نعم يمكن توجيه ما ذكره بان معروض النجاسة انما هو الجسم والصفة انما هى علة لعروض الحكم كما يقال فى الماء اذا تغير فتنجس ان معروض النجاسة هو الماء والتغير علة لحدوث النجاسة وبقائها فلم يجوز ان يرتفع العلة ويبقى المعلول لكن يتجه عليه ان هذا مجرد تصوير للمطلب ولا بد فى اثبات وقوع حكم الشرع على هذا الوجه من اقامة الدليل ولا دليل بل ظواهر الادلة تدل على خلافه لان ظاهر ما دل على ان الكلب نجس هو ان النجاسة قائمة بالكلب ومن البين انه ليس عبارة عن مجرد الجسم بل هو عبارة عن المركب منه ومن الصورة وثانيهما ان نجاسة اجزاء الخنزير لم تحصل بالاستحالة فلا تزول بالاستحالة ويدفعه ان نجاسة العذرة قد حصلت بالاستحالة من الطعام الماكول فكيف حكم فى العبارة التى حكيناه عنه اولا بانها لو وقعت فى البئر فاستحالت حماة لم تطهر وذكر فخر المحققين ره لهذا القول مستندين اخرين حكاهما المحقق الثانى ره فى جامع المقاصد واورد عليهما بما لا مدفع له قال ره وقد خرج الشارح الفاضل ولد المصنف ره بقاء النجاسة تارة على كونها ذاتية لهذه الاعيان واخرى على ان الباقى مستغن عن المؤثر وزوالها على احتياجه وهو تخريج غير واضح لان المراد بكون النجاسة ذاتية للشئ حكم الشارع بها لا باعتبار طروء شئ اخر عليه وهذا لا دخل له فى بقاء النجاسة وزوالها وليس المراد بكونها ذاتية معنى اخر ولو اريد لم يستقم وبناء الطهارة على احتياج الباقى غير واضح لان احتياجه فى الابقاء لا يقتضى كونه غير الاول والا لكان الحكم الشرعى الثابت بدليله فى كل ان زائلا وهو معلوم الفساد وقد تقرر فى الاصول ان استصحاب الحال حجة الى ان يحصل الناقل فان قيل لما كان المقتضى للنجاسة هو تعليق الشارع اياها بالاسم والصورة المخصوصين وجب ان يعتبر بقاؤهما فى بقائه قلنا ليس المقتضى للنجاسة هنا ذلك بل المقتضى نص الشارع على نجاسة الجسم المعين ولا يعتبر لبقاء الحكم الا بقاء ذلك الجسم ولا دخل لاحتياج الباقى واستغنائه فى بقاء الحكم وزواله مع بقاء المحل فان ذلك محل الحجية للاستصحاب على ان هذا البناء لا يستقيم اصلا لان احتياج الباقى وعدمه انما هو فى العلل الحقيقية المؤثرة دون علل الشرع فانها معرفات للاحكام و الحكم بعد ثبوته بدلالة المعرف عليه مستغن عن التعريف الى ان يثبت معرف اخر والحق ان تخريج مسائل الفقه على مثل هذه القواعد بعيد انتهى والظاهر انه اراد بمعنى اخر فى قوله وليس المراد بكونها ذاتية معنى اخر عدم الانفكاك وان وجه عدم استقامة ارادته هو انا قد وجدنا الانفكاك فى صورة صيرورة النجس رمادا باحراق النار وذلك كله فى محله لكن ما ذكره فى جواب السؤال بقوله فان قيل من ان موضوع الحكم هو الجسم المعين قد عرفت سقوطه مما قدمناه واما ما ذكره من ان علل الشرع ليست عللا حقيقية فقد اراد به ان الادلة الشرعية الواردة فى خصوص كل حكم من الاحكام الشرعية ليست علة مؤثرة فى وجود ذلك الحكم فان قوله تعالى حرمت عليكم الخمر ليس علة فى حرمة الخمر مؤثرة فى وجودها وانما هو سبب لعلم المكلف بها وما ذكره من نفى العلية الحقيقية انما هو بالنسبة الى ذات الحكم لا غير فان الادلة بالنسبة الى معرفة المكلف علة حقيقية وحيث ان البحث ليس فى بقاء المعرفة وانما هو فى بقاء اصل الحكم لم يتجه الايراد عليه بان المعرفات علل حقيقية بالنسبة الى المعرفة وكيف كان فاحسن مقالة صدرت منه ره فى هذا المقام ان بناء الاحكام الفرعية المتلقاة من الشرع على مثل هذه التخريجات ليس بسديد انتهى

الثانى ما حكاه فى الذخيرة عن جماعة منهم فخر المحققين ره والشهيدان رهما والمحقق الثانى ره من القول بالطهارة وقربه واستدل عليه بوجهين احدهما العمومات الدالة على حل ما عدا اشياء مخصوصة ومن جملتها الملح المذكور يعنى الذى استحال اليه الخنزير وثانيهما ان الحكم بالنجاسة منوط باسم مخصوص فيزول عند زواله لغة وعرفا كما فيما نحن فيه وظاهر هذا الاستدلال هو التمسك بالدلالة اللفظية نظرا الى ان ما دل على نجاسة الكلب مثلا يدل عرفا ولغة على انتفائها عند انتفاء الموضوع خصوصا بملاحظة المقابلة بين هذا الدليل والدليل الاول الذى هو عبارة عن التمسك باصالة الطهارة والانصاف ان دعوى الدلالة اللفظية لا تخلو عن الاشكال لان انتفاء الحكم عند انتفاء الموضوع انما هو من قبيل مفهوم اللقب كما فى قولنا زيد موجود فانه لا يدل على حال من عدا زيد نفيا ولا اثباتا فلا يكون الدليل على نجاسة الكلب الا ساكتا عن حال انتفاء الكلبية وح فلا بد من الرجوع الى الاصل نعم اصالة الطهارة المستفادة من العمومات التى استدل بها تامة لا اشكال فى الاستناد اليها اما على مذهب من لا يعتبر الاستصحاب اصلا فواضح واما على القول باعتباره كما هو الحق فلانك قد

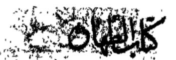
كتاب الطهارة

عرفت ان موضوع الحكم انما هو عنوان الكلب وقد انتفى قطعا عند صيرورته ملحا فاذا اشك في طهارة هذا الملح الذي استحال اليه شرعا صالنا
الطهارة ولكن العلامة ره توقف في جملة من كتبه فلم يحكم بالطهارة ولا النجاسة قال ره في التذكرة ولو استحال الخنزير وغيره من العينيات ملحا
في المملحة او الزبل الممتزج بالتراب حتى طال عهده ترابا قال ابو حنيفة يطهر وللشافعي فيه وجهان وعندي في ذلك تردد انتهى وقال في القواعد
وفي تطهير الكلب والخنزير اذا وقعا في المملحة وصارا ملحا والعذرة اذا امتزجت بالتراب وتقادم عهدها حتى استحالت ترابا نظر انتهى وقال
المحقق الثاني ره ان النظر ينشأ من ان اجزاء النجاسة باقية لم تزل وانما تغيرت الصورة وكان النجاسة حكم شرعي لا يثبت الا بدليل كذلك
حصول الطهارة موقوف على الدليل ولم يثبت ومن ان مناط النجاسة هو تلك الصورة مع الاسم لان احكام الشرع جارية على المسميات
بواسطة الاسماء التي المخاطب بها كافة الناس فيتنزل على ما هو المتفاهم بينهم عرفا ولغة كما يليق بالحكمة ولا ريب ان الذي كان من افراد
نوع الكلب قبل الاستحالة بحيث يصدق عليه اسمه قد زال عنه ما كان وصار في الغرض من افراد الملح بحيث لا يصدق عليه ذلك الاسم بل
يعد اطلاقه غلطا وكذا القول في العذرة بعد صيرورتها ترابا فيجب الا ان يجري عليها الاحكام المرتبة شرعا على التراب والملح وانت خبير
بانه اذا كان مناط الاحكام الشرعية هي الاسماء ويحكم بسبب اختلافها عرفا باختلاف الحقايق فلا وقع للتمسك ببقاء اجزاء النجاسة وعدم
العبرة بالصورة الزائلة وكذا عدم الدليل في مقابلة ذلك وقد اجاد المحقق المذكور ره حيث ايد وجه الطهارة بقوله على ان جميع ما اجمعوا على
طهارته من نحو العذرة تصير دودا والمني يصير حيوانا طاهر العين ونحو ذلك لا يزيد على هذا ثم قال فكان التوقف في الطهارة هنا لا وجه
له انتهى وذكر في كشف اللثام لتوجيه النظر ما صورته بعد حذف الزوائد نظر من انتفاء النص مع الاصل وبقاء الاجزاء الارضية او الملحية او
المائية المتنجسة باعيانها وان اكتسى غير الملح في الاول الصورة الملحية ومن ان مناط الاحكام الشرعية الاسماء وباختلافها يحكم عرفا باختلاف
الحقايق وارشاد طهارة الدخان والرماد اليه واطلاق طهورية التراب في نحو قوله ص جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا وايما ادركتني
الصلوة صليت وانت خبير بانه اذا فرض تحقق بقاء اجزاء الارضية او الملحية او المائية المتنجسة باعيانها فكيف يعارضه قوله في طرف الطهارة
من وجهي طرفي النظر ان مناط الاحكام الشرعية الاسماء لان انقلاب عنوان النجس لا يجدي في تطهير ما يتنجس قبل انقلابه لانه يتنجس هو
بعد الاستحالة به اللهم الا ان يقيد بوقوعها في خلال الملح اليابس لا في الماء الذي يصير بعد ذلك ملحا او يفرض كون الماء بقدر الكر ويفرض العذرة
يابسة ثانيها العذرة اذا عادت بالاستحالة ترابا ومثلها الميتة بل جميع الاعيان النجسة كما يفيده عبارات المعتبر والمنتهى وكما ياتي ذكرها و
الفرق بين هذا المورد والمورد الاول هو ان المستحيل هناك هو الخنزير وههنا هو العذرة لكنهم لم يفرقوا من هذه الجهة بعد الاشتراك
في كونه من الاعيان النجسة فيصير وجه الفرق في كون المستحال اليه هو الملح هناك والتراب ههنا وهذا ايضا مما يشكل الاستناد اليه في
الفرق الا من قال بالطهارة هنا مع مصيره في صيرورة الخنزير ملحا الى النجاسة هو وجوه اطلاق قوله ص جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا
وقوله ع ايما ادركتني الصلوة صليت الناصين على طهارة الارض بخلاف الملح فليس فيه تنصيص بكونه طاهرا فطهارته انما هي من جهة
العمومات الناطقة بطهارة كل ما لم يعلم طهارته ولكنك خبير بان الاطلاقين انما وردا في مورد بيان حكم اخر وهو مجرد التشريع ويكون تحقق
بيانهما بما دل على اشتراط طهارة تراب التيمم ومسجد الجبهة فالفرق بين كون المستحال اليه ترابا وبين كونه ملحا مما لا وجه له وكيف كان ففي
المسئلة قولان احدهما الطهارة وهو مذهب الاكثر واليه صار في المنتهى مع اختياره فيه في مورد السابق النجاسة قال ره فيما حكى عن
المنتهى لو صارت الاعيان النجسة ترابا فالاقرب الطهارة لان الحكم معلق على الاسم ويزول بزواله ولقوله ع التراب طهور المسلم وجعلت
لي الارض مسجدا وترابها طهورا انتهى ولا يخفى منافاة الوجه الاول وان كان عندنا حقا لما علل به الحكم بالنجاسة في المورد السابق من
ان النجاسة قائمة بالاجزاء وانه يجري على اد [illegible] ب بالاطلاقين ما اوردنا ههنا ونسج على منواله في ك فقال اذا استحالت الاعيان النجسة
ترابا كالعذرة اليابسة والميتات فالاقرب الطهارة لان الحكم بالنجاسة معلق على الاسم فيزول بزواله ولقوله ص جعل الله التراب طهورا
كما جعل الماء طهورا انتهى وثانيهما القول بالنجاسة وهو احد قولي الشيخ ره في موضع من ط على ما حكاه المصنف ره في طي كلامه الذي ياتي وفي
ك بعد حكاية القول بالطهارة عن موضع من ط وللشيخ قول اخر بالنجاسة ضعيف انتهى والظاهر ان مستند هذا القول هو مستند القول
بالنجاسة في المورد السابق من دعوى قيام النجاسة بالاجزاء وقد عرفت ما فيه وتردد المصنف ره في صدر كلامه في المعتبر ثم مال الى الطهارة حيث
قال اذا استحالت الاشياء النجسة ترابا كالعذرة اليابسة والميتات ففي طهارتها تردد ثم قال قال الشيخ ره في ط في باب التيمم يجوز التيمم بتراب
القبر منبوشا وغير منبوش وهذا الاطلاق منه يقتضي الطهارة وقال في موضع اخر اذا نبش قبر واخرج ترابه وقد صار الميت رميما واختلط

بالتراب فلا يجوز التيمم على ذلك التراب لانه نجس ثم قال المستند ره ويمكن ان يكون قوله بالطهارة ارجح بتقدير ان تصير النجاسة ترابا لقوله صلى الله عليه وآله جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا وايما ادركتني الصلوة صليت وقوله التراب طهور انتهى قد علم مما حررناه فيهما ان الحق هو القول بالطهارة لكن يبقى هنا شيء وهو انه يجيء على اطلاق القول بها اشكال اشار اليه المستند ره بعد كلامه الذي قد مر حكايته عنه فقال ولو كانت النجاسة رطبة وما زجت التراب فهو نجس ولو استحالت النجاسة بعد ذلك وامتزجت بقية الاجزاء الترابية على النجاسة والمستحيلة لاشتباهها بها انتهى ومن هنا قيد جماعة منهم المحقق والشهيد الثانيان وصاحب الحدائق العذرة المستحيلة بكونها يابسة ويبقى الكلام بعد ذلك في امور الاول ان الموضع الذي استحال عليه العذرة والاجزاء الارضية التي احاطت بها من كل جهة هل تطهر بتبعية العذرة اذا طهرت بالاستحالة بعد ان كانت رطبة ام لا يستفاد من كلام المحقق البهبهاني وفيما حكى عن شرح المفاتيح الاشارة الى الاول بتقريب ان ما وقع الاتفاق على تطهره كالخمر ونحوها يطهر بطهارتها الاواني المتنجسة بها ونص على ذلك بعض من استفاد من فوائده ولي فيه نظر لان ما وقع على طهارته الاتفاق قد ثبت حكمه بدليل مثل ما دل على طهارة الخمر بصيرورتها خلا ولازم ذلك الدليل هو الحكم بطهارة انائها والا تنجست بالعرض اذ من المعلوم كونها في الاناء من لوازم وجودها وانه لا ينفك عنها فالحكم بطهارتها مستلزم بطهارة انائها وكذا الكلام في العصير وفي نظير طهارة الات النزح في البئر واما ما وقع فيه الخلاف من موارد الاستحالة فانما يراد من ادلتها طهارتها عند الاستحالة بحكم قاعدة خروج المستحيل عن الحقيقة المستحال منها الى الحقيقة المستحال اليها بحكم اصالة الطهارة فيما شك في طهارته وهي لا تقتضي عدم تعدي نجاسته الى ملاقيه ولا طهارة ما تحقق نجاسته لملاقاته النجس بالتبعية الثاني انه على تقدير عدم حصول الطهارة لما ذكرنا بالتبعية لا اشكال في تنجس المستحيل به بالعرض ويترتب على ذلك انه اذا اشتبه احدهما بالاخر جرى عليهما حكم المشتبه بالمحصور فيجب الاجتناب عنهما وانه اذا اختلط احدهما بالاخر وجب الاجتناب عن الجميع ايضا لكون الاشتباه بين الاجزاء الطاهرة والمتنجسة من قبيل الاشتباه بالمحصور وانه اذا تميز احدهما عن الاخر وان كان مع الاتصال بغير رطوبة موجبة لسراية النجاسة من احدهما الى الاخر كان لكل منهما حكمه وعلى هذا لا ينتفي اثر الفرق بين القول بطهارة ما ذكر بالاستحالة وبين القول بعدمها في وجوب الاجتناب عن المستحال اليه على القول الثاني في الصورة الاخيرة بخلافه على القول الاول واما في الصورتين الاوليين فيظهر اثر الفرق بانه اذا كانت النجاسة عرضية كما هو مقتضى القول الاول كانت صالحة للتطهير بتجفيف الشمس والغسل بالماء الكثير واجراء الماء الجاري عليه بخلاف ما لو كانت النجاسة ذاتية كما هو مقتضى القول الثاني من عدم الاستحالة فانه لا يقبل التطهير ومن هنا يعلم ان التقييد بكون العذرة ونحوها يابسة في كلام من قيد به لا يجب ان يكون لغرض احراز الطهارة الفعلية التي هي عبارة عن التنزه عن النجاسة الذاتية والعرضية والا فالطهارة الذاتية تحصل بالاستحالة غاية ما هناك انه يتنجس بالعرض وهو فرق واضح بين القولين فلا يتوهم انه لا يبقى في صورة الرطوبة فرق بين القولين بل نقول ان كلامهم مسوق للبحث عن الطهارة الذاتية كما يكشف عنه حكمهم بالطهارة عند استحالة العذرة دودا اجماعا كما في جامع المقاصد اذ من المعلوم ان الدود يلاقي العذرة فيتنجس بها ولا يصح لاحد ان يصير الى القول بطهارته الفعلية التي هي التنزه عن النجاسة الذاتية والعرضية الثالث ان استحالة الكلب في التراب وكذا غيره من الاعيان النجسة التي ظاهرها يابس وباطنها لا يخلو عن الرطوبة ان كانت على وجه يوجب مصاحبة التراب اليابس والملح اليابس استعداد الظاهر والباطن في مرتبة واحدة بحيث يكون تحقق استحالة الظاهر والباطن في زمان واحد وحال واحد فلا اشكال في حصول الطهارة للجميع وعدم سراية نجاسة احدهما الى الاخر ولو كان الباطن متلبسا برطوبة سارية الى الظاهر كما هو الظاهر في الكلب والخنزير واخواتها وان كانت على وجه يوجب لمصاحبته لها استعداد بتفاوت القرب الى موجب الاستحالة حتى ان الظاهر يستحيل قبل الباطن اشكل الحال فيما حصل اليقين فيه بذلك فانه ليس بنجاسة الباطن المتلبس بالرطوبة السارية الى ما استحال فيتنجس بالعرض ما قبل الجزء الاخير وليس هناك دليل لفظي يقتضي ما هو المفهوم منه عرفا ويؤخذ بمدلوله الا انه يرجع الحال الى ما قلناه بالنسبة الى الموضع فيظهر اثر الفرق بين القولين في التطهير بالشمس وغيرها مما عرفت هذا كله اذا علم احد الامرين واما اذا حصل الشك في تعيين وقوع الاستحالة على شيء من الوجهين فهل يجري استصحاب النجاسة او لا فيجب الرجوع الى اصل الطهارة الوجه هو الثاني لحصول الاستحالة قطعا الموجبة لتبدل الحقيقة وانتفاء الموضوع والشك انما هو في عروض النجاسة بعد الاستحالة فيجري اصل الطهارة بل استصحابها الرابع انه ذكر بعض المحققين ره ان الخلاف في الموارد التي عرفت وقوعه انما هو بحسب الصغرى بمعنى كون الخلاف في تحقق الاستحالة وعدمها فالقائل بالطهارة يثبتها والقائل بالنجاسة ينفيها ويرده استدلال العلامة ره في

للمنتهى على طهارة الاعيان النجاسة التي استحالت ترابا بقوله عليه السلام التراب طهور المسلم وقوله عليه السلام جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا على ما اشار
اليه في كشف اللثام من وجه الفرق بين استحالتها ملحا وبين استحالتها ترابا من وجود الدليل الدال على طهارة التراب دون الملح فان ذلك
يكشف عن تسليم الاستحالة في المقامين ومعلوم ان الاستحالة على الملح ليس اخفى واضعف من الاستحالة
الى التراب اكمال ينبغي التعرض في هذا المقام لبقية اقسام المطهرات وهي امور الاول الانقلاب والفرق بينه وبين الاستحالة هو تبدل الحقيقة
فيها كصيرورة الخشب رمادا بخلافه فانه انما يتبدل فيه الحال والوصف لان الخمر لم يخرج عن كونه ماء العنب وانما تبدل الحال والوصف الذي هو
عبارة عن الطعم والاسكار واذ قد عرفت ذلك فاعلم ان الانقلاب مطهر للخمر سواء كان بنفسه او بسبب العلاج قال في المنتهى الخمر اذا انقلب
بنفسه طهر وهو قول علماء الاسلام الى ان قال ما اذا طرح فيه شيء طاهر فانقلب خلا طهر عندنا انتهى فاسند طهارة الاول الى علماء الاسلام
وطهارة الثاني الى الامامية ويدل على الاول مضافا الى اجماع علماء الاسلام نصوص اهل البيت عليهم السلام وتمسك في كشف اللثام بالاصل ايضا
معللا بزوال الحقيقة النجسة وحدوث حقيقة اخرى وانت خبير بعدم زوال الحقيقة كما عرفت وانما زال الحال والوصف وقد اجاد العلامة
ره في المنتهى حيث قال لان المقتضي للتحريم والنجاسة صفة الخمرية وقد زالت انتهى ويدل على الثاني مضافا الى اجماع الامامية اطلاق الاخبار
الدالة على طهارة الخمر اذا تخلل وصحيحة عبد العزيز بن المهتدي قال كتبت الى الرضا عليه السلام جعلت فداك العصير يصير خمرا فيصب عليه الخل او
شيء يغيره حتى يصير خلا قال لا بأس وفي مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الخمر يعالج بالملح
وغيره ليحول خلا قال لا بأس بمعالجتها ومعلوم ان الجواب بنفي البأس كالسؤال انما سيق لبيان حكم ما بعد العلاج وهذا الحديث على حدته
نص في حصول الطهارة بالعلاج وموثقة عبيد بن زرارة في الرجل اذا باع عصيرا فحبسه السلطان حتى صار خمرا فجعله صاحبه خلا فقال اذا
تحول عن اسم الخمر فلا بأس به وصحيحة جميل يكون لي على الرجل دراهم فيعطيني بها خمرا قال خذها وافسدها وقال علي بن حديد اجعلها خلا وموثقة
عبيد بن زرارة ايضا قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل ياخذ الخمر فيجعلها خلا قال لا بأس وحسنة زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته
عن الخمر العتيق يجعل خلا قال لا بأس وهذه الاخبار الاربعة ظاهرة من جهة ظهور الجعل في العلاج لكن بازاء هذه الاخبار اخبار اخر
دالة على النهي عما عولج به مثل رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الخمر يجعل فيها الخل فقال لا الا ما جاء من قبل نفسه وما عن
العيون عن علي عليه السلام كلوا من خل الخمر ما انفسد ولا تأكلوا ما افسدتموه انتم وما في الخبر عن الخمر يجعل خلا قال لا بأس اذا لم يجعل فيها ما يقلبها بناء
على ان يقلبها بالقاف من القلب اي ما يقلبها خلا واما بناء على انها بالغين كما في نسخة الوسائل الحاضرة عندي فان الخبر يصير اشارة الى
معنى اخر وهو ان لا يكون الممزوج بها غالبا عليها بحيث تستهلك في جنبه ولا يدخل ذلك في باب الانقلاب هذا ولا بد من حمل جميع هذه الاخبار
على الكراهة كما التزم به جماعة لعدم مقاومتها للاخبار السابقة المعتبرة المعتضدة بالاتفاق الذي حكاه العلامة ره ولكن يظهر من الشهيد الثاني
ره التوقف في الحكم لانه قال في كتاب الاطعمة والاشربة من المسالك ما نصه واعلم انه ليس في الاخبار المعتبرة ما يدل على جواز علاجها بالاجسام
والحكم بطهرها كذلك وانما هو عموم او مفهوم كما اشرنا اليه مع قطع النظر عن الاسناد انتهى ومن هنا نسب اليه التوقف في المفاتيح واشار بالعموم
الى حسنة زرارة لانه عبر عنها عند ذكرها بحسنة زرارة والوجه في عمومها هو ان جعل الخمر خلا اعم من ان يعالجها بالاجسام او يصنعها
في الشمس حتى يتخلل ومحل البحث هو الاول واشار بالمفهوم الى رواية ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الخمر يصنع فيها الشيء حتى تحمض قال
اذا كان الذي صنع فيها هو الغالب على ما صنع فيه فلا بأس وانما فسرنا المفهوم بهذه الرواية لانه لم يستدل هو على جواز العلاج الا بالروايتين
المذكورتين ويتجه عليه ان الدال على الجواز هو المنطوق وان من روايات الجواز ما هو صحيح السند كما عرفت ثم انه ينبغي التنبيه على امور الاول
ان مقتضى اطلاق النص والفتوى عدم الفرق في العلاج بين القاء مائع فيه وجامد باق في الخمر بعد التخليل او مستهلك فيها قبله او معه
وظاهر جماعة دعوى الاجماع عليه وذكر بعض المحققين ره ان هذا الحكم انما هو لاقتضاء النصوص والا فمقتضى القاعدة عدم جواز العلاج
بالقاء جامد يبقى فيه بعد التخليل للتنجيس بالخمر وعدم ثبوت طهارته باستحالة الخمر لكن ظاهر الشهيد الثاني ره طهارة الاجسام الموضوعة في
الخمر واستظهره الفاضل القمي ره ايضا في اجوبة مسائله مضافا الى الروايات المتقدمة في عصير العنب المحكية في الحدائق عن مستطرفات
السرائر عن كتاب مسائل الرجال عن ابي الحسن عليه السلام في القدر الذي فيه اللحم فيجعل فيه العصير انتهى واشار بذلك الى ما عن السرائر نقلا عن كتاب
مسائل الرجال عن ابي الحسن عليه السلام ان محمد بن علي بن عيسى كتب اليه عندنا طبيخ يجعل فيه الحصرم وربما يجعل فيه العصير من العنب
وانما هو لحم يطبخ به وقد روي عنهم في العصير اذا جعل على النار لم يشرب حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه وان الذي يجعل في القدر من العصير

بتلك المنزلة وقد اجتنبوا اكله الى ان يستاذن مولانا في ذلك فكتب لا باس بذلك ونقل الشهيد الثاني ره في كتاب الاطعمة من لك قولا
بالنجاسة اذا لم يذهب عين المعالج به قال ره ما لفظه وربما قيل باشتراط ذهاب عين المعالج به قبل ان يصير خلا لانه ينجس بوضعه فيها
ولا يطهر بانقلابها خلا لان المطهر للخمر هو الانقلاب وهو غير متحقق في ذلك الجسم الموضوع فيها ولا يرد مثله في الآنية لانها مما لا
ينفك عنها الخمر فلو لم يطهر معها لما امكن الحكم بطهرها وان انقلبت بنفسها وهو متجه الا ان الاشهر الاول انتهى كما استدل في كشف
اللثام على الطهارة بعد التمسك باطلاق الاخبار الشامل لما اذا بقي عين المعالج به بعد صيرورتها خلا بانه لا يعقل الفرق بين معالج
به وغيره وبين اوانيها وغيرها وان نجاستها يعني نجاسة الاجسام الطاهرة الملقاة في الخمر قبل صيرورتها خلا تابعة لنجاسة الخمر وفرع
لها فلا بعد في زوالها اذا طهرت واقول في توضيح المقام ان ما ذكره المحقق المذكور من ان مقتضى القاعدة هو تنجس ما القي في الخمر
وعدم حصول الطهارة ليس ناظرا الى الجزء الذي اتصل من الخمر بذلك الجسم لان من البين حصول الانقلاب فيه وانما هو ناظر الى الاثر
الحاصل في ذلك الجسم الذي هو عبارة عما يستتبع وجوب غسله بالماء اذا اخرج من الخمر قبل انقلابها فنقول انه قد حصل فيه ذلك
الاثر قطعا لكن الشك انما هو في ارتفاعه بحصول الانقلاب في الخمر المحيطة به ولا ريب ان النجاسة بعد ثبوتها لا ترتفع الا بمزيل شرعي
ولم يثبت كون انقلاب ما احاط به مطهرا شرعيا فليستصحب بقاء النجاسة وقد حصل ملاقاة ما هو متلبس بها للخمر المحيطة وهي موجبة لتنجسها
ما كان الرطوبة كما انه لو فرض انه طرح جسم في الخمر ثم اخرج قبل صيرورتها خلا ثم طرح فيها بعد انقلابها فانها تنجس به قطعا وغاية ما يمكن توجيه
كلام كاشف اللثام من النقض بالاواني انما هو ان يقال ان مثل ذلك الاثر حاصل فيها ايضا فلو لم يكن انقلاب الخمر المتصلة بها مزيلا لذلك
الاثر لم يجز الحكم بطهارتها فحصول الطهارة فيها بالانقلاب يكشف عن كونه مزيلا لذلك الاثر الذي هي النجاسة الحاصلة في ملاقي الخمر
ما لم ينفصل عنها في حال الانقلاب فهو ان كان صالحا للرفع والازالة يجري رفعه في المقامين وان لم يكن صالحا لم يكن صالحا فيهما
وقد ثبت في الاواني فيثبت في غيرها من الاجسام الملاقية للخمر المصاحبة لها في حال الانتقال لانا نتكلم على مقتضى القواعد ودعوى ا
الفرق بين الاواني وغيرها بان الاولى لا تنفك عن الخمر بخلاف غيرها من الاجسام الطاهرة انما يناسب الاسقاط من باب التعبد دون
الكلام على مقتضى القاعدة لكنه يندفع بانه لما توقف ارتفاع النجاسة على مزيل شرعي وقد وجدنا الاختلاف في استعداد ما جعل مزيلا شرعا و
كذا اختلاف استعداد النجاسات بل اختلاف المتنجسات كما يكشف عنه اشراق الشمس على المنقول المتنجس بالبول وغير المنقول المتنجس به
فتطهر الثاني دون الاول فنقول ان طهارة الاولى وعدم طهارة الاجسام المطروحة في الخمر من هذا القبيل لا من مجرد عدم انفكاك
الاواني عنها حتى يقال بان ذلك انما يناسب الاسقاط من باب التعبد واما ما ذكره من ان نجاسة الاجسام الطاهرة الملقاة في الخمر
قبل صيرورتها خلا تابعة لنجاسة الخمر وفرع لها فلا بعد في زوالها اذا طهرت ففيه ان تبعية نجاستها لنجاسة الخمر ليست الا بمعنى
حصول الاولى من الثانية وحصولها منها لا يستلزم زوالها ومجرد نفي البعد لا يجدي في اثبات حصول الطهر الشرعي الذي هو المزيل لها
واما ما ذكره المحقق المذكور برواية مسائل الرجال فهي بظاهرها انما تعطي طهارة العصير المذكور الا ان يوجه انطباقها على القول بطهارة
الاجسام المطروحة فيه بان الراوي لما صرح بان نفس العصير اذا جعل على النار ولم يشرب حتى يذهب علم انه عارف بحكم النجاسة قبل ذهاب
ثلثيه وبحكم طهارته بعد ذهاب ثلثيه فلا بد من صرف السؤال الى حال اللحم بعد ذهاب ثلثي العصير لكنه بمكان من البعد اذ لم يعهد من الناس جعل
المرق دبسا وهو ظاهر فيشكل الحال الا ان يقال ان ذهاب ثلثي العصير يتحقق بذهاب ثلثي المجموع من ماء المرق والعصير فان ذلك كاف كما
صرح به الفاضل القمي ره في جامع الشتات بانه ان كان العصير ثخينا بحيث لو ذهب ثلثاه احترق او حصل فيه مرورة مزج بالماء ثم وضع
على النار واعتبر ذهاب ثلثي المجموع وصح تصوير ذلك بحسب العادة اذ لا يجعل في المرق من العصير بمقدار ثلث ماء المرق بل اقل
خصوصا اذا كان العصير ممزوجا بالخل كما هو المتعارف فانه على هذا التقدير لا يصير بعد ذهاب الثلثين دبسا الثاني انه اذا لاقى
الخمر نجاسة خارجية فالذي صرح به في الدروس هو البقاء على النجاسة قال ره اما لو عولج بنجس او كان قد تنجس بنجاسة اخرى لم يطهر بالتخليل
انتهى وهو المحكي عن جماعة قال بعض المحققين ره وهو مبني على ما يظهر من المنتهى وصرح به في كشف اللثام وكشف الغطاء وغيرهم من قبول
النجاسة للمضاعفة ثم قال ويمكن منع الاصل وانصراف ادلة التنجس الى ما هو طاهر بالذات ثم قال لكن الاقوى بنوه انتهى واقول الظاهر
انه لا اشكال في عدم الطهارة لانا نجد بعد التدبر في كلماتهم انه اذا اجتمع نوعان من النجس في محل واحد وجب رعاية ما هو الاقوى وهذا
من قبيل المسلمات عندهم الا ترى انه لو اتفق ملاقاة الجسم للبول الذي حكمه الغسل مرتين والنجاسة اخرى حكمها الغسل مرة واحدة وجب



خرا لغاة الدرهمين وان كان وكذا الحال لو اختلف النجاستان الواردتان على محل في غير الغسل من الاحكام فيكون لكل منهما حكمه الا ترى انه لو كان
الدم الذي هو دون درهم قد اصاب ثوباً او بدناً ثم وقع على ذلك الدم قطرة من البول لم يعف عنه في الصلوة وهكذا بالنسبة الى ما تطهره الشمس
كالبول ونحوه فانه اذا وقع عليه ما له جرم من النجاسات لم تطهره الشمس وعلى هذا القياس غير ذلك فنقول فيما نحن فيه ان الطهارة بالا
نقلاب دون غيرها ولا اقل من الانصراف الشائع ان الظاهر من كلام المصنف ره وجماعة هو قيام الفرق فيما عولج به بين ما اذا كان غيره
قال ره وفي كتاب الاطعمة يحل الخمر اذا انقلب خلاً سواء كان انقلابها بعلاج او من قبل نفسها وسواء كان ما يعالج به عيناً باقية او مستهلكة
وان كان يكره العلاج ولا كراهية فيما ينقلب من نفسه ثم قال ره ولو القي في الخمر خل حتى يستهلكه لم يحل ولم يطهر وكذا لو القي في الخل خمر فا
ستهلكه الخل وقيل يحل اذا ترك حتى يصير الخمر خلاً ولا وجه له انتهى وما ذكره من عدم الطهارة بمجرد الاستهلاك اشارة الى خلاف ما
حكي عن ابي حنيفة من حصول الطهارة بالاستهلاك وما ذكره بعد ذلك بقوله وقيل يحل اشارة الى خلاف ما حكي عن الشيخ وابن الجنيد
حيث ذهبا الى ان الخمر اذا صار خلاً طهر الجميع واستندا في ذلك الى صحيحة عبد العزيز بن المهتدي المتقدم ذكرها وتأول الشيخ ره فيما
حكي عنه الخبر الاخير من قوله لا بأس اذا لم يحصل فيها ما يغلبها بان معناه اذا جعل فيه ما يغلب عليه فيظن انه خل ولا يكون كذلك مثل القليل
من الخمر يطرح فيه كثير من الخل فانه يصير بطعم الخل ومع هذا لا يجوز استعماله حتى يعزل من تلك الخمر وترك مفرداً الى ان يصير خلاً فاذا صار
خلاً حل سوا انكر ذلك ابن ادريس ره والمصنف وجماعة حيث قال لا وجه له للاجماع على ان الخل يصير بمخالطة الخمر له نجساً ولا دلالة على طهارته
بعد ذلك لانه انما يطهر الخمر بالانقلاب الى الخل فاما الخل فهو باق على حقيقته وليس له حالة ينقلب اليها ليطهر بها وقال في المختلف ان كلام
الشيخ ره ليس بعيداً من الصواب لان انقلاب الخمر الى الخل يدل على تمامية استعداد انقلاب تلك الخمر الى الخل والمزاج واحد بل استعداد
الملقى في الخمر لصيرورته خلاً اتم ولكن لا يعلم لامتزاجه بغيره فاذا انقلب الاصل المأخوذ منه علم انقلابه ايضاً ونجاسة الخل تابعة للخمرية و
قد زالت فتزول النجاسة عنه كما انه في الخمر اذا انقلب قال وقد نبه شيخنا ابو علي بن الجنيد ره فقال فاما ان اخذ انسان خمراً ثم صب عليه
خلاً فانه يحرم عليه شربه والاصطباغ به في الوقت ما لم يمض عليه وقت ينتقل في مثله العين من التحليل الى التحريم او من التحريم الى التحليل
انتهى وقال الشهيد الثاني ره في المسالك واعلم ان الروايات الواردة في الباب كلها ضعيفة والقول بطهر الخل اذا مضى زمان يعلم انقلاب
الخمر فيه الى الخلية متجه اذا جوزنا العلاج وحكمنا بطهارته مع بقاء عين المعالج به لان الخل لا يقصر عن تلك الاعيان المعالج بها حيث حكم
بطهرها مع طهره الا ان اثبات الحكم من النص لا يخلو من اشكال واستفادته من اطلاق جواز علاجها اعم من بقاء عين المعالج به انتهى
وتوضيح المقام انه قد يظهر اشكال منهم في علة الفرق في هذه المسئلة بين القاء الخل في الخمر وبين عكسه لكنه اختلف كلامهم في تعيين
محل النزاع من جهتين الاولى انه عبارة عما لو غلب الخمر الخل او انه اعم منه ومن عكسه فالاول هو الذي يظهر من المحكي عن اللوامع حيث
قال ره فيه قد نسب الى المشهور اشتراط التطهير بالعلاج بغلبة الخمر على المطروح فلو مزجت بالخل الكثير فاستهلكت فيه لم تطهر الى ان قال ره
الحق عدم الاشتراط وحصول الطهر بقيد مضي وقت يعلم في مثله الانقلاب وفاقاً للشيخ والاسكافي والفاضل والعاملي وبعض الطبقة
الثالثة انتهى والثاني هو الذي يعطيه ما حكي عن الكفاية حيث قال فيها بعد ان ذكر ان المشهور طهارة الخمر لو صارت خلاً بعلاج او غيره
بقي عين ما اوليج به ام لا ولو القي في الخمر خل كثير حتى استهلكه فالمشهور بين المتأخرين انه لا يحل ولا يطهر ولو انقلب الخمر خلاً وكذا لو القي
في الخل القليل خمر حتى استهلكه نظراً الى ان الخمر هو الذي يطهر ويحل بالانقلاب لا ما تنجس بالخمر وعن الشيخ ره القول بالطهارة في
المسئلتين اذا انقلب الخمر الذي اخذ منه انتهى الثانية انه قال في كشف اللثام الظاهر اتفاقهم عليه اي على حصول الطهارة في الخمر
وان بحثهم انما هو في معلومية ذلك بانقلاب ما بقي من الخمر وعدمها وقد عرفت من عبارة الكفاية واللوامع ان الخلاف في نفس
حصول الطهارة وهو الظاهر من كلام المصنف ره المتقدم ذكره وكلام العلامة ره في لف وكلام الشهيد الثاني ره لكن استدلال الف
يعطي الاول وهذا هو الاظهر حجة القول بالطهارة وجوه الاول ما تقدم في كلام العلامة ره من اتحاد المزاج والاستعداد واورد
عليه بوجهين احدهما ان مقتضاه كون انقلاب ما بقي علامة على انقلاب الممزوج وهو مبني على القول بطهارة هذا المستهلك مع
انقلابه الى الخل وفيه بحث بل منع وثانيهما انه ان ادعى حصول العلم بانقلاب الممتزج عند انقلاب المنفرد الباقي فهو ممنوع وان ادعى
حصول الظن احتاج عليه الى حجية الظن ولا مثل هذه العلامة الظنية الا على ورود الرواية كما اشار اليه ابن ادريس ره في كلامه وحج يتجه
عليه ما اورده هو ره حيث قال ان الذي يقتضيه اصول مذهبنا ترك العمل بهذه الرواية الشاذة ولا يلتفت اليها ولا يعرج عليها الا انها

مخالفة

مخالفة للاصول والادلة مضادة للاجماع لان الخل بعد وقوع قليل الخمر فيه صار بالاجماع نجسا ولا دليل على طهارته بعد ذلك ولا اجماع لانه
ليس له حال ينقلب اليها ولا يبعد بطهارة ذلك الخمر المنفرد واستحالته وانقلابه الى الخل الواقع فيه قليل الخمر المختلط به الذي جعل الاجماع
على نجاسته وهذه الرواية شاذة موافقة لمذهب ابي حنيفة فان صح وروده فمحمول على التقية انتهى الثالث تحقق الاستحالة في الخل التي هي المدار
في الحكم بالطهارة وفيه ان الاستحالة غير كافية بمجردها ما لم يقم دليل على طهارة الخل بعد نجاسته بملاقاة الخمر الرابع انه لا فرق بين الخل وغيره
من الاجسام التي تبقى اعيانها مما يعالج بها الخمر الخامس اطلاق الاخبار الدالة على العلاج فانه يشمل الخل وغيره السادس خصوص صحيحة
عبد العزيز بن المهتدي حجة القول بالنجاسة ما تضمنه كلام صاحب الجواهر من انها هي الموافقة لمقتضى الادلة ضرورة اقتضاء طهارة
الخل المتنجس بالخمر لفقد سائر المطهرات بل ولا الخمر كما في شرح الاستاد لانها وان استهلكت في الخل الا ان الخل النجس فهي مستهلكة في
الشيء النجس فتكون نجسة البتة لانها صارت خلا نجسا انتهى السالم عن معارضة ما دل على طهارة الخمر بالتخليل القاضي بطهارة ما يخا
به تبعا عدا صحيحة ابن المهتدي بعد تنزيلها على المتعارف المعتاد من عدم استهلاك المعالج بالمعالج به لكيلون تابعا له بل هو المنساق من
تلك الاخبار ضرورة ظهورها عدا الصحيح السابق في بقاء الموضوع المنقلب الى الخل الا مع هلاكه بل خبر ابي بصير كالصريح في ذلك قال
سئل ابا عبد الله ع عن الخمر يصنع فيها الشيء حتى تحمض قال اذا كان الذي صنع فيه هو الغالب على ما صنع فيه فلا بأس به وخبره الاخر
المتقدم سابقا كذلك ان قرئ يغلبها بالغين المعجمة وهو بعد الاستهلاك لا يصدق عليه اسم الخمر حتى يتحقق الانقلاب والتحول والاستحالة
لصيرورته خلا وان لم يكن باستحالته وانقلابه لذ سلب اسم الخمر عنه وتسميته خلا اعم منهما والاكتفاء بالانقلاب الفرضي التقديري لا
دليل عليه بل ظاهر الادلة خلافه كظهورها في عدم الاكتفاء بالاستهلاك من غير انقلاب حتى باعتراف الخصم ولذا اعتبر مضي زمان
ينقلب فيه مثله على ان طهارة الخمر بالخل مخالفة للضوابط ولذلك خص به من دون المايعات فينبغي الاقتصار فيها على المتيقن
بل لعل التأمل الجيد يشرف الفقيه على القطع بعدم طهارة الكثير جدا من الخل بتبعيته لانقلاب قطرة خمر وقعت فيه واضمحلت في اجزائه بل قد
يقال انه لا يمكن حصول اليقين لصيرورته خلا طبيعة اذ لعل هذا الاستهلاك والحموضة من الخل يمنع من ذلك كما ان تركهم الامر به في كثير من
الاخبار مع سهولته وامكان تطهير افراد الخمر به لتيسر اهلاكه بالخل في غالب الاوقات اوضح شاهد على ما ذكرناه الى غير ذلك من المؤيدات
الكثيرة الظاهرة بالتأمل في الادلة مع الانصاف فلا ريب ان الاقوى عدم الطهارة في الفرض المذكور انتهى وهو محصول ما ذكره المحقق البهبهاني
ره بعد التهذيب والتحرير اقول اما ما ذكره من الاصل فليس مما يتطرق اليه الانكار واما ما ذكره من سلامته من معارضة اخبار العلاج فهو
مما للكلام عليه مجال واسع لان تنزيل صحيحة ابن المهتدي على المتعارف مما لا يفهم له محصل ضرورة ان علاج الخمر في نفسه ليس امرا غالبا
متعارفا فكيف بخصوصياته وكيفياته ودعوى عدم انسياق استهلاك المعالج بالمعالج به من اخبار العلاج ممنوعة لان مثل ذلك من قبيل
التشكيكات البدوية التي لا عبرة بها ولا اقل من الشك في الانصراف فيجب التمسك بالاطلاق واما ما ذكره من دعوى ضرورة ظهور الا
الاخبار حتى الصحيح السابق في بقاء الموضوع المنقلب الى الخل لا هلاكه ففيه انه ان اراد بالبقاء عدم الاستهلاك كما يشعر به مقابلته به فا
لظهور ممنوع وان اراد به عدم الفناء فهو متحقق وان شئت قلت انا نسئل ونقول ان اجزاء الخمر في الفرض المذكور هل هي موجودة في خلال الخل
ولو متفرقة على وجه لا يقبل التجزي وح فلا اشكال في صلاحيتها لتحقق الانقلاب فيها لان انقلاب المجموع لا يتحقق الا بانقلاب الاجزاء
او انها استحالت بمجرد الملاقاة والامتزاج وح لا وجه لدعوى عدم الانقلاب واما ما تمسك به من خبري ابي بصير ففيه ان سند شيء منهما
ليس صالحا للتعويل مع اجمالها واختلاف نسخ الثاني منهما واما ما ذكره من دعوى عدم صدق اسم الخمر ففيه انه لا يخلو اما ان يقول ان الانقلاب
بالنسبة الى حقيقة الاجزاء قد حصل اولا فعلى الاول لا مدخل لصدق اسم الخمر في تحقق الانقلاب الذي هو المناط في الطهارة وعلى
الثاني يخرج عن مفروض البحث اللهم الا ان يقال ان نفس الاجزاء من جهة استهلاكها تخرج عن قابلية الانقلاب كما يتضح ذلك
بملاحظة القاء قطرات من الخمر في ماء كثير فانها تخرج عن قابلية الانقلاب بواسطة الامتزاج وان مراده بعدم صدق اسم الخمر خروج
الاجزاء عن الحالة القابلة للانقلاب وعلى هذا يصح ما ذكره بعد ذلك من ان الاكتفاء بالانقلاب التقديري الفرضي لا دليل عليه ولكنه
مدفوع بان الخمر اذا فرض كونها قطرات فلا يخفى الحال فيها من جهة قلتها حيث انه يخفى فيها حالة الاسكار ولان قليلها لا يسكر لكن اذا
فرضنا كونها ملأ قدح وانها صبت في مقدار ثمانه كر من ماء صار بيان الحال اوضح فنحن ندعي انه بمجرد الالقاء لم يحصل انقلاب في الاجزاء
الصغيرة الغير المتجزية الشائعة في خلال الماء حتى ان الملك القادر على احياء العظام وهي رميم لو انتزعها من الماء وجعلها كان المجتمع

المنصف بالاسكار وقبل التفرق مسكر ابعد الاجتماع اللاحق فكل جزء لا يجري باق على حالة في زمان بعد الشيوع في الماء فاذا فرض مثل ذلك في الخمر الشايع في الخل يتحقق انقلاب الحقيقة بعد ذلك الزمان وقد عرفت انه المناط وان لم يصدق اسم الخمر على الاجزاء المتفرقة عند اهل العرف من جهة خفائها عن حسهم بل نزيد على هذه الجملة ونقول ان اسم الخمر وان لم يصدق على المجموع المركب الا انه صادق على تلك الاجزاء الباقية الغير المنقلبة حقيقة وخفاؤها على حس البصر لا يوجب سلب الاسم حقيقة الا ترى انه يقال ان السكنجبين مركب من الخل والعسل هل تجد من نفسك الرخصة في ان نقول ان الخل والعسل في مثل هذا الكلام مجاز نعم لا يصح ان يشار باسم الاشارة فيقال هذا خل او عسل وليس سبب ذلك الا خروج اسم الاشارة عن معناه الذي هو الاشارة الحسية فافهم واما ما ذكره من ان طهارة الخمر بالخل مخالفة للضوابط ولذلك اختص به من دون المايعات فلم نفهم له محصلا لان كون الخل سببا لانقلاب الخمر خاصة خلقها الله تعالى فيه دون غيره من المايعات واذا صار ملاقاته لها موجبا لانقلابها الموجب لانتفاء الموضوع فلا مجال للاصل الذي ليس مجراه الا الحكم الشرعي واما ما ذكره بقوله لعل التامل الجيد يشرف الفقيه على القطع بعدم طهارة الكثير جدا من الخل بتبعية لانقلاب قطرة خمر وقعت فيه واضمحلت في اجزائه ففيه ان ذلك ناشئ من مجرد الاستبعاد ولا مانع منه من جهة الادلة الشرعية فانه اذا كان انقلاب الخمر مطهرا شرعا والقطرة المنقلبة خمرا وجدانا والمفروض ان الخمر اذا انقلبت طهرت وطهر الجسم المعالج به الملقى فيها بالتبعية لم يبق فرق بين كون التابع كبيرا او صغيرا او لا بين كونه قليلا او كثيرا واما ما ذكره من انه يمكن حصول اليقين بصيرورته خلا اه فيتجه عليه اولا ان ذلك خلاف المعلوم من التجربة المعلوم عند الناس حتى وقع السؤال عن حال القاء الخل على الخمر لتغييرها او تحويلها الى الخل وثانيا انا نتكلم على هذا الفرض ولا وجه لمنع الفرض والتقدير في مقام البحث ولا للنزاع في الموضوع واما ما ذكره من ان ترك الامر به في كثير من الاخبار مع سهولته وامكان تطهير افراد الخمر به اوضح شاهد ما ذكرناه ففيه ان ذلك انما كان يصلح شاهدا لو كان قد صدر عنهم عليهم السلام الامر بارتكاب موجبات انقلاب الخمر خلا وترك الامر بالقاء الخل في الخمر بل ليس من شانهم بيان ما يوجب الانقلاب ولا الامر بتحصيل طهارة الخمر وما كان من شانهم التعرض له قد بينوه وهو حصول الطهارة بالعلاج ووجوب اجتناب الخمر واما خصوص تحصيل الطهارة للخمر فليس من الاحكام اللازمة واذ قد عرفت ذلك كله فاعلم انه ان كان البحث في المسئلة عن اصل حصول الطهارة للخمر المعالجة بالخل فالحق حصولها لها به وان كانت الخمر قليلة وكان الخل كثيرا لاطلاق ادلة العلاج وخصوص صحيحة العزيز بن المهتدي وان كان البحث هنا عن كون الخمر المنفرد علامة فنحن مضربون عنه لعدم حصول العلم وعدم العبرة بالظن وان استند في ذلك الى الرواية التي اشار اليها ابن ادريس ره فقد عرفت انه ره حكم بكونها شاذة ثم انه يستفاد من التدبر في الادلة والتامل فيما ذكرناه انه اذا طهرت الاجسام المعالج بها بتبعية انقلاب الخمر وطهارتها فقد تحقق حصول قابلية الانقلاب لتطهير غير الاواني مما ليس من لوازم الخمر ولا طهارتها بدلالة اخبار العلاج ضرورة ان الملح والخل ليسا من لوازم الخمر ولا طهارتها ولا فارق بين الاجسام المعالج بها وغيرها الا قصد العلاج وهو مما يقطع بعدم مدخليته في حصول الطهارة في الخمر ضرورة انه لو وقع الملح واريق الخل في الخمر من يد طفل لا يشعر بشيء او من يد كبير ساهيا فانقلب الخمر لم يحكم الا بطهارتها فيعلم من ذلك ان انقلاب الخمر يوجب رفع الاثر الذي حصل في مصاحبها اعني التنجيس فلا يبقى فرق بين الملح مثلا وبين حجارة وقعت فيها فقد قابلية الخمر لرفع النجاسة الغير احد شئ في حقها بالطهارة الحاصلة لها بالانقلاب بل يمكن التعدي من ذلك على العصير فيلتزم بطهارة كل جسم طرح فيه قبل ذهاب ثلثيه اذا ذهب ثلثاه بحكم التبعية من جهة قابلية النجس لرفع الاثر الذي احدثه هو في صاحبه بعد زوال نجاسته بل يمكن التعدي الى ساير اقسام النجاسة كالعذرة المستحيلة في التراب بالنسبة الى اجزائه التي تنجست برطوبته والكلب المستحيل في المملحة بالنسبة الى ما تنجس به من الماء او الملح الاستحالة الرابع انه اذا اتى الخمر عصير بعد غليانه وقبل ذهاب ثلثيه او انه لاقى العصير قبل غليانه خمر فهل يحصل فيهما الطهارة بانقلاب الخمر خلا ام لا فالذي ذكره بعض المحققين هو انه لا يبعد طهارتهما بالتخليل الا ان يقال بانه لا مانع من قيام التنجيس يعني للاثر الحاصل فيه من ملاقاة صاحبه بجسم الخمر من حيث هو جسم والنجاسة يعني الذاتية بالنوع من حيث هو نوع لكن توهم هذا لزم مثله في الخل الملقى في الخمر حيث انه في اول الملاقاة وقبل الاستهلاك منفعل اما لو لم يصر خمرا فالاقوى عدمه لان تخليل العصير يرفع نجاسة العصير ثم لا الاثر الحاصل من ملاقاة الخمر الا ان يقال ان العصير بعد الغليان اطلق عليه الخمر في بعض الاخبار والاطلاق اما حقيقة واما للمشابهة في الاحكام ومن جملة الاحكام ان المتنجس بالخمر اذا صار خمرا يطهر بالتخليل وفيه تامل انتهى وكان وجه التامل ان ذلك من جملة الاحكام الغير الظاهرة انما هي الحرمة والنجاسة وما يتبعهما من لوازم الاجتناب دون الطهارة بالانقلاب ثم ان ما ذكره من انه لو تم قيام التنجيس

بجسم الخمر من حيث هو جسم لزم قيام التنجس بجسم الخمر الملقى في الخمر لا يلزم منه محذور بعد تسليم المقدم في القضية الشرطية لانا نمنع بطلان التالي لما قلنا لا يلزم منه عدم صحة الحكم بطهارة الخل بالتبعية للخمر بعد الانقلاب كما ان التنجس الحاصل في اناء الخمر ان قلنا قائما بجسمه لا بنوعه لم يلزم منه عدم زوال نجاسته بالتبعية واما ما ذكره من ان انقلاب العصير خلا انما يمكن بعد صيرورته خمرا فلا ينافي عدم حصول الطهارة له ففيه بحث من جهة ان ملاقاة كل منهما للآخر وخصوص تنجس العصير بالخمر يتصور على وجهين احدهما ان يكون ذلك بطريق الممازجة وح نقول انه يجب ان يحكم بالطهارة بمجرد انقلابهما الى الخل لحصول المطهر بالنسبة الى كل منهما غاية ما هناك ان يتنجس كل منهما بالآخر فيطهر بالتبعية وثانيهما ان لا يكون بطريق الممازجة بان يتنجس العصير بملاقاة الخمر الذي زال عنه عينها بدون مطهر شرعي ويعبر عن نجاسته بالنجاسة الحكمية وح اذا انقلب العصير زالت النجاسة العصيرية فيبقى النجاسة العرضية لا رافع لها لعدم تعقل التبعية هنا ولعل مراده ره هذا القسم الخامس انه لا اشكال ولا خلاف في طهارة اناء الخمر في الجملة عند انقلابها خلا ولكن ربما استشكل فيما لو نقص الخمر من الاناء بعد كونه مملوا منها فانقلب الانقلاب بعد النقص فهل يطهر الجزء الفوقاني الغير المتصل به الخمر بالفعل فالذي صرح به بعضهم وهو ظاهر بعض آخر هو الطهارة قال بعض المحققين ويطهر الاناء بتبعية الخمر وان نقص الخمر عنه بعد كونه مملوا منها ولا يجب ثقب الاناء اي من اسفله لاخراج الخل منه كما نسب الى بعض من لا تحصيل وبالجملة طهارة الاناء مما يفهم من طهارة الخمر بالتخليل والا وجب التنبيه عليه مع عموم البلوى بهذا الامر وهو وجيه ثم انه ره قال ولو تنجس ماء العنب باناء الخمر ثم صار خمرا فالظاهر طهارته بالتخليل لاطلاق ادلته مع الغالب في آنية الخمر كونها مما يتكرر فيها وضع الخمر وقد ذكرنا ان المتنجس بالشيء اذا استحال الى نفس ذلك الشيء انقلبت نجاسته العرضية ذاتية والاصل في ذلك ان النجاسة لا تتضاعف مع التماثل فالمتنجس بالبول لا يقبل التنجس ثانيا بالبول ولا يبقى نجاسته العرضية اذا استحال به كما ان البول لا يقبل التنجس بالبول السادس ان العصير مثل الخمر في طهارته بصيرورته خلا بناء على نجاسته بالغليان صرح به في الجواهر وعلله بالاجماع عليه بقسميه في غيره الثاني من المطهرات ذهاب ثلثي العصير وتوضيح المقال فيه يتم بالتعرض لامور احدها انه هل يعتبر في حصول الطهارة ذهابهما بالنار بخصوصها ام تحصل باي نحو اتفق كما لو حصل بالشمس او بالهواء او بطول البقاء او المركب من الاثنين او الثلاثة او الاربعة مقتضى اطلاق النص والفتوى بكون ذهاب الثلثين غاية للتحريم من دون تقييد هو الثاني نعم قد يوجد في قليل من الفتاوى وكثير من النصوص التقييد باذهاب النار ولكنهما يحتملان الحمل على الغالب المتعارف من ارادة تطهير العصير المتنجس في زمان قليل او ان يكون المراد ان العصير اذا تنجس بالغليان يطهر باستمراره الى ان يذهب به الثلثان ومن قد يقوى ان الاطلاقات منصرفة الى الغالب وهو الذهاب بالنار كما انه يمكن ان يقال ان التقييد بالنار وارد مورد الغالب ومقتضى الاول هو لزوم الاخذ بالمقيد ومقتضى الثاني هو الاخذ بالاطلاق ومع تعارض الاحتمالين يسقط التمسك بالمطلقات والمقيدة فيبقى اصالة بقاء النجاسة والتحريم الى ان يحصل اليقين بالرافع بل ربما امكن ان يدعى ان الظاهر من سياق الاخبار التي لم يرد فيها التقييد بالنار كون التقييد مرادا منها اعتمادا على شيوع الكلام مثل ما رواه في الوسائل مسندا عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عم قال كل عصير اصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه وفي الجواهر انه ينبغي الاقتصار في الطهارة والحل على ذهاب الثلثين بالنار وان كان يقوى الحاق الشمس بها اما الهواء او التشريب وطول البقاء او المركب منها خاصة او من الاولين معها فلا يخلو من نظر بل منع خصوصا الاخيرين والا لم يحرم العصير اكثر الاشياء فتأمل انتهى ولم نعرف الوجه في قوة الحاق الشمس بها الا دلالة الشرعية وان كان يمكن تقريبه بالاعتبار نظرا الى وجود الحرارة المجففة في الشمس المؤثرة في العصير كالنار ولكن لا عبرة بمثل ذلك في الاحكام الشرعية واما ما ذكره اخيرا فانا نمنع فيه بطلان اللازم ثانيها ان المعتبر في معرفة ذهاب الثلثين هل هو الوزن او الكيل واما هو اعم منهما ومن المساحة فنقول الظاهر من اضافة شيء من الكسور كالثلث مثلا الى شيء من الاجسام خصوصا اذا لم يكن مما قد اعتيد فيه الاعتبار بالوزن هو ملاحظة ذلك الكسر كالثلث مثلا بالنسبة الى كمية نفس ذلك ولا يكون المعتبر الا ثلث ذلك الجسم بحسب مساحة نفسه من حيث المقدار الحاصل فيه من عرضه وعمقه وطوله واقرب طرق معرفة ذلك الكسر هو مساحة الاناء الحاوي له اذا كان مائعا او اعتباره بمكيال صغير يأتي على آخره بتكريره اعادته اليه ويليهما الوزن هذا ما يقتضيه الاعتبار وبناء على ما قلنا انه اقرب الطرق بحسب متفاهم اللفظ عرفا فان اهل التعارف لا يفهمون الا ذلك وتقديمهم الوزن في مقام العمل لكونه ايسر في تحصيل الضبط والاحاطة بالمقدار لا ينافي كون غيره اقرب في نفسه بالنظر الى متفاهم اهل التعارف واما ما ورد في بعض الاخبار من ذكر الوزن كرواية عقبة بن خالد في رجل اخذ عشرة ارطال من عصير العنب فصب عليه عشرين رطلا من ماء ثم طبخها حتى ذهب منه عشرون رطلا وبقي عشرة ارطال قال لا بأس فانما هو من الراوي ولما لم يكن الوزن معروفا لما هو المقصود من المساحة سكت عن ردعه في الجواب

وذلك لانه اذا اعتبر العصير بمكيال معين فطرح منه في القدر بمقداره ثلث مرات ثم اغلى حتى بقي منه مقدار مكيال فان ذلك الباقي لا يكون بمقدار الثلث من حيث الوزن بل يكون ازيد من ذلك بالحيثية لان الثلث الباقي دبس والثلثان الذاهبان عصير غلب فيه الاجزاء المائية ويوضح هذا انه اذا وضع الباقي في كفة الميزان ووضع في مقابله عصير بذلك المكيال رجح الباقي قطعا فلا بد في تحصيل التثليث بحسب الوزن من الزيادة في الغليان ولهذا قال بعض المحققين ره لو تعارض الوزن والكيل فالاحوط تقديم الوزن بل هو الاقوى لقوله ع ما زاد على الثلث فهو حرام انتهى ونظره في ذلك الى انه ان زاد الباقي على الثلث بحسب الوزن صدق عليه انه زائد على الثلث بقول مطلق ولا يكون هذا الا بعد البناء على ان التثليث بحسب المكيال يحصل قبل التثليث بحسب الوزن فتحصل مما ذكرنا ان الامر والاصل هو مساحة نفس الجسم ويحصلها مساحة الاناء الحاوي لها وكذا اعتباره بالكيل وان الوزن بعد هاتين المرتبتين لانه قد يتخلف عنهما كما في الجسم الثخين كالعصير وان لم يتخلف عنهما في مثل الماء ولكن قال بعض المحققين ره لا فرق في التثليث بين اعتباره بالكيل وبين اعتباره بالوزن لصدقه معهما الا ان الوزن منصوص ففي رواية عقبة بن خالد وساق متن الرواية التي ذكرناها ثم قال والكيل وان كان ايضا منصوصا في روايتي عمار المتقدمتين في عصير الزبيب الا انك قد عرفت قصورهما عن افادة كون التثليث لاجل زوال التحريم واحتمال كونه لاجل بعض الخواص فتامل ثم قال فالاحوط الاقتصار على الوزن لان المتبادر من اضافة الثلث الى الموزونات الثلث من حيث الوزن الا ان يعارضه غلبة اعتبار العصير عند الطبخ بالكيل والمساحة الراجعة اليه وتعسر الوزن غالبا انتهى ويتجه عليه اولا ان دعوى صدق التثليث مع الاعتبار بالكيل والوزن مما لا وجه له بعد ما عرفت من ان الظاهر من اضافة شيء من الكسور الى شيء من الاجسام هو كون تحقق ذلك بالكسر بالقياس الى مساحة ذلك الجسم وثانيا انه اذا سلم صدقه معهما فكيف يكون مجرد جريان احدهما في سؤال السائل المسوق لاستعلام حكم اخر وهو ان العصير اذا اخرج بمثليه من الماء ثم اغلى حتى ذهب ثلثا المجموع هل يطهر ام لا معينا لذلك القسم الذي جرى في السؤال مع انه قد تقرر في محله ان حمل المطلق على المقيد لا يجري في الاحكام الوضعية مثل قوله تعالى احل الله البيع لو ورد في مقابله احل الله بيع المسلم فانه لا يقال ان المراد بالاية هو انه تعالى احل السلم بخصوصه وعلى هذا فلو كان مثل ذلك التقييد في كلام المعصوم ع ايضا لم يكن مقيدا لاطلاق التثليث الذي سلم صدقه على التثليث بحسب الوزن وعلى التثليث بحسب الكيل وثالثا ان ما ذكره من ان المتبادر من اضافة الثلث الى الموزونات الثلث من حيث الوزن يرد عليه وجهان الاول المنع من ذلك على اطلاقه لما عرفت من ان المتبادر من اضافة الكسور الى الاجسام ما هو بحسب مساحة نفسها الثاني ان العصير ليس من الموزونات في حال كونه عصيرا وان كان موزونا في حال كونه عنبا وفي حال كونه دبسا وقال في الجواهر والمعتبر صدق ذهاب الثلثين من غير فرق بين الوزن والكيل والمساحة وان كان الاحوط الاولين بل قيل الاول انتهى وقد اعترضه بعض المحققين ره بانه لا يظهر فرق بين الكيل والمساحة لان الكيل يرجع الى المساحة ولا يعقل التفاوت بينهما اللهم الا ان يقال ان بناء العرف في المساحة على المسامحة فلذا جعل الكيل احوط منها انتهى والظاهر ان مراده ره برجوع الكيل الى المساحة هو رجوعه اليها بحسب المآل يعني انهما لا يختلفان في المقدار الباقي كما ان الوزن والكيل يختلفان فيحصل التثليث بحسب الكيل قبل حصول التثليث بحسب الوزن وان مراده بقوله ولا يعقل التفاوت بينهما اي بين الكيل والمساحة ايضا هو الاختلاف في المقدار الباقي وح لا يتصور كون الكيل احوط من المساحة وهو متجه وبناء العرف في المساحة على المسامحة ممنوع ثالثها انه كما يطهر العصير بذهاب الثلثين يطهر اناؤه والذي حصل فيه ذلك وان كانت اجزاء العصير الغير المثلث عالقة باطرافه الفوقانية فيطهر الاجزاء العالقة بانائه من العصير الغير المثلث تبعا للمثلث ومثله الالات التي يزاولها العامل اجماعا كما عن اللوامع وان كان العصير الغير المثلث عالقا بها فتطهر بطهارته وكذا ثياب العامل اذا لاقى شيئا من العصير قبل التثليث وفي كشف الغطاء انه يطهر بذلك ايضا ظاهر ما دخل فيه وباطنه ابتداء او بعد الغليان والاشتداد من تراب و اخشاب وفواكه وغيرها وعن النهاية وروض الجنان التصريح بطهارة الاجسام المطروحة فيه بل قيل انه لم يوجد فيه مخالف صريح و المستند في ذلك كله انه هو الذي يفهم من الاطلاقات وترك المعصوم لاستدراكها عند الحكم بطهارة نفس العصير مع كونها من اللوازم الغالبة العادية وعموم البلوى بها وعدم تعرض السائلين للسؤال الكاشف عن فهمهم ذلك من الاطلاقات ومن هنا يعلم ان الضابط في التبعية الامور التي تلاقي العصير غالبا عند التثليث وحقيقة هذا الاستدلال ليست عبارة عن التمسك بالاطلاق وانما هي عبارة عن استفادة لوازم الخطاب المعبر عنها بالدلالة التبعية وحقيقتها استفادة حكم مغاير للموضوع المصرح به في الكلام

من طريق الملازمة العادية الغالبية على خبر لو لم يتفق الحكم بالنسبة اليهما انتفت لانفكاكه بالحكم الثابت للخطاب بالموضوع المصرح به فيه او تفسر ولزم على المتكلم من تلك الجهة بيان مخالفة الموضوعين في الحكم وعلى المخاطب ان يتعرض للسؤال الى لم يفهم ذلك كما وقع السؤال في صحيحة زرارة عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الانفحة تخرج من الجدي الميت قال لا بأس به قلت اللبن يكون في ضرع الشاة وقد ماتت قال لا بأس به قلت و الصوف والشعر وعظام الفيل والجلد والبيض يخرج من الدجاجة فقال كل هذا لا بأس به بل قد وقع البيان في بعض الاخبار وبالجملة بما ذكر في الصحيحة من دون سبق سؤال مع عدم لزوم عسر في الاجتناب عن الانفحة لبن الشاة الميتة ولما ذكرناه استفاد القائلون بتنجس ماء البئر وطهارته بالنزح ان الدلو والرشا وحواشي البئر تطهر عند استيفاء المقدر في النزح وفي الجواهر انه ينبغي عنبا تحقق التبعية في سائر ما تقدم بان يكون معه غير غائب عنه في وقت تطهيره الا بما لا ينافيها فلا يطهر ح غير العامل ولا العامل المعرض عن العمل خاليا عن صورة التشاغل وكذلك يتابد و سائر الالات اقتصارا على المتيقن بل ينبغي الاقتصار على ما علم تبعيته دون ما شك فيها فضلا عما ظن عدمها بل هو المدار على جميع ما تقدم انتهى وهو جيد والوجه فيه ظاهر هذا وقد حكي عن الفاضل الاصبهاني في شرح الروضة كلام ينبغي ايراده لتحصيل مقصوده وتحقيق المقام قال ره اذا تنجست الالة برأي بالعصير ثم اخرجت ومسح ما عليها من العصير ثم ادخلت فيه بعد ان ذهب ثلثاه لم تطهر وانما تطهر اذا بقي ما عليها حتى يذهب ثلثاه بالهواء او غيره او يدخل في العصير بعد ان يعلم بذهاب ثلثي ما عليه ان ازيل ما عليها اذ حدث فيه قبل ان يزول ثلثاه وكما يطهر الهواء او بمثل ما طهر به الالة بان يذهب ثلثا ما عليه بنفسها او بالوضع في العصير الذي يغلي او يضع ما يجر منه بعد ان ازال ما عليه في العصير قبل ذهاب ثلثيه وبالجملة فذهاب الثلثين انما يطهر العصير وظرفه وما لا بد منه حين الفعل عادة كان تحليل الخمر يفيد طهارة ظرفها ويدخل في الظروف كل ما يصيبه فهو ايضا يطهر لكن بذهاب ثلثي ما عليه اما ان يزال ما عليه ثم يوضع في العصير فالظاهر انه باق على نجاسته وينجس العصير سواء كان الوضع قبل ذهاب الثلثين او بعده فهذا هو الفرق بين الالات وغيرها وبالجملة فذهاب الثلثين مطهر للعصير ولظرفه ويزيد الالات والمزاول انهما يطهران بذهاب الثلثين وان كانا متنجسا بجرم اخر من العصير قد ازيل عنهما ولم يذهب ثلثاه انتهى واعترض عليه بعض المحققين ره بان ما ذكره من الفرق بين الالات والمزاول وبين غيرهما من الجوامد باختصاص الاولين بانه ان ازيل ما عليهما من العصير فوضع فيه قبل ذهاب ثلثيه طهرا ولم ينجسا العصير الموضوع فيه واختصاص الاخير بانه ان اصاب العصير وازيل عنه ذلك ثم وضع فيه كان من قبيل المتنجس الذي ينجس ما لاقاه وهو هنا العصير الموضوع فيه ممنوع لان الاصحاب لم يفرقوا بينهما اذ غاية ما هناك ان يكون الاخير من قبيل الاجسام المطروحة في العصير وهم ره لم يفرقوا فيه ظاهر كلماتهم بين ما لو ابقي الجسم المطروح فيه على حاله الى ما بعد ذهاب الثلثين وبين ما لو اخرج بالمغرفة وشبهها لاختبار طبخه لو كان مما يطبخ او غير ذلك ثم القي فيه ولو بعد حين وكلام الفاضل المذكور ره وان كان فيما هو خارج عن هذه الصورة من جهة انها عبارة عن صورة وجوب العصير على ذلك الجسم الخارج وهو ره لم يفرض الكلام فيما لو ازيل عنه لكنه يقوم ما فرضه الى صورة اخرى من القاء الاجسام الخارجة في العصير وهي ما لو القيت فيه بعد غليانه وقبل ذهاب ثلثيه فانه ينجس بملاقاة العصير ويحصل فيه التالي مع ان المتعرضين لهذه المسئلة لم يفرقوا بين اخراج الجسم وادخاله ثانيا وبين ابقائه الى حال ذهاب ثلثي العصير ولا بين علوق اجزاء العصير به حين الوضع ثانيا وبين ازالتها عنه وقد نسب الفاضل المحقق ره هذا الحكم على اطلاقه الشامل للاقسام المذكورة الى ظاهر الاصحاب بل استظهر الاجماع من عبارة الشهيد الثاني ره ويؤيده الشهرة و يدل عليه الروايات المتقدمة الحكية عن السرائر في العصير الموضوع في ماء اللحم المعتضدة بعدم التعرض لذلك في روايات العصير مع عموم البلوى ووجود بعض الاجسام غالبا في العصير ودعوى اختصاص الروايات وكلامهم بما اذا كان الجسم المطروح في العصير ولم ينفصل عنه بعد الطرح والا فهو كنجاسة خارجية فيترتب عليه تنجيس العصير مدفوعة اولا بان ذلك تخصيص بغير دليل وتقييد بلا شاهد فلا عبرة به وثانيا بان العين لا تنجس ما لاقاها ولا في مثلها ولو ادعى الخصم التفصي عن ذلك بعدم التنافي بين عدم انفعال العصير حين النجاسة اعني ما قبل ذهاب الثلثين وبين بقاء النجس الواقع فيه على حاله فيمنع ح من طهارة العصير بذهاب الثلثين لان طهارته توجب انفصالها بهذا المتنجس قلنا اطلاق الرواية المعتضد باطلاق كلمات الاصحاب ره يكفينا في اثبات المطلوب لا حاجة الى الوجه الثاني هذا كلامه ره وهو جيد وجيه تنبيه ذكر المحقق المتقدم ذكره في ذيل كلام ان حكمنا بطهارة الاجسام الخارجية فيما تقدم من المفروض انما هو فيما لو اعيد الى نفس العصير الذي اخرجت منه واما لو اخرجها وعليها اجزاء من العصير ثم وضعها في عصير اخر فان كانت تلك الاجزاء ظاهرة استهلكت في العصير الذي وضعت فيه فالظاهر اعتبار ذهاب المجموع وان علم عدم ذهاب ثلثي تلك الاجزاء الغالبة لانها كقطرة من الماء الطاهر استهلكت

تساقط البخليين وان كانت نجسة فتوقف طهارتها وطهارة ما علقت به ... من ذهاب ... وعلى العلم بذهاب ثلثى تلك الاجزاء الواقعة
اشتغالها عليها انه قد لي في كشف الغطاء انه لا يلزم البحث عن كيفية الذهاب من الجوانب فلو علم الذهاب من جانب دون آخر اشطرد هابها
معه انتهى اقول بعد كلامه لا يخلو عن اجمال فان اراد انه لا يلزم البحث عن التقدم والتاخر بالنسبة الى الجانب الآخر كما يشعر
به لفظ الكيفية فهو جيد لان المناط حصول ذهاب الثلثين الجوانب من دون فرق بين سبق حصوله في بعضها على الحصول في بعض آخر واقترانها
به وان اراد الاكتفاء بعد العلم بحصوله في جانب آخر كما يشعر به مقابلته بقوله نعم لو علم الذهاب من جانب آه فهو ممنوع لان كل جانب قد اتصف
بالنجاسة بسبب الغليان فلا بد في طهارته من العلم بحصول المطهر بها سيما انه لو باشر العامل قدورا متعددة من العصير فهل يطهر بمجرد تثليث
بعضها او يتوقف طهارة كل جزء على تثليث اصله الذي انفصل هذا الجزء منه الاقوى والاحوط هو الثاني لان القدر المتيقن بل الظاهر
من الادلة التبعية سادسها انه قال في الجواهر انه لا يحل العصير بل لا يطهر بغير الخليه وذهاب الثلثين للاصل واطلاق النصوص والفتاوى
ثم قال نعم في اللوامع من طهارته بصيرورته دبسا وان لم يذهب ثلثاه حاكيا له عن الجامع ضعيف كستنده من اصالة الطهارة والاباحة واطلاق
دليل طهارة الدبس وحله لوجوب الخروج عنه بما عرفت يعني الادلة المعتبرة الدالة على طهارة الدبس المعتضدة بالشهرة العظيمة ثم قال واضعف
منه التمسك بانه اجرح في الاستحالة وهو ليس منها قطعا انتهى وما ذكره في محله سابعها انه قال في كشف الغطاء انه لو كان العصير غليظا بحيث
الغليان اضيف اليه ماء وعمل به العمل المذكور انتهى وصرح به الفاضل القمي ره ايضا في جامع الشتات ودل عليه رواية عقبة بن خالد عن ابي
عبد الله ع في رجل اخذ عشرة ارطال من عصير العنب فصب عليه عشرين رطلا ثم طبخهما حتى يذهب منه عشرون رطلا وبقى عشرة ارطال ايصلح
شرب تلك العشرة ام لا فقال ما طبخ على الثلث فهو حلال الثالث من المطهرات الانتقال قال في الحدائق ومنها الانتقال كالدم المنتقل الى
البعوض والقمل ونحوهما والحكم فيه ايضا مما لا خلاف فيه ولا اشكال يعتريه انتهى وفي الجواهر بلا اشكال ولا وجدان الخلاف في كونه مطهرا وقال
في كشف الغطاء وهو قريب من الاستحالة بان ينتقل شيء محكوم بنجاسته باعتبار محله الى محل يقتضي طهارته اذا دخل في اسمه كما ينتقل دم الانسان
او الحيوان من ذي النفس الى باطن غير ذي النفس من بعوضة ونحوها فيكون من دمها ويلحق بحكم دمائها وعلله في الجواهر بشمول ما دل
على طهارة دمها مما تقدم سابقا ثم قال كما انه لو انعكس الامر حكم بالنجاسة لذلك وبهما ينقطع استصحاب نجاسة الاول وطهارة الثاني
بعد تسليم امكان جريانه في نحو المقام لتغير الموضوع ضرورة مدخلية الاضافة في الحكم المذكور وان كان بينهما تعارض العموم من وجه بل قد
يدعى اخصية الاستصحاب لكنه على كل حال معاضد اقوى منه قطعا انتهى وما ذكره جيد الا ان ملاحظة النسبة بين الاصل والدليل الاجتهادي
مما لا وجه له خصوصا جعل التعارض بينهما من قبيل تعارض العامين من وجه لان المستصحب انما هو النجاسة في المورد الخاص لان الاستصحاب
دائما لا يكون الا ناظرا الى مورده المخصوص دون مطلق النجاسة او نجاسة الدم سواء انتقل الى بطن البعوضة مثلا ام لا ثم انه ره صرح تبعا
لكاشف الغطاء بانه يعتبر صدق الاضافة حقيقة فلو شك في انتقال الاسم بعد الانتقال من الجسم كما اذا دخل شيء من النجاسات المتعلقة
بذوات النفوس في بطون غير ذوات النفوس ولم يستقر فيها حتى يتبدل الاسم لم يحكم بالطهارة كما انه لم يحكم بالنجاسة في العكس ولا فرق بعد
صدق الاضافة المذكورة بين الحيوان وغيره وبين الدم وغيره فلو شرب الشجر او النبات متنجسا طهر بمجرد انتقاله اليه بالمرة لصدق فيها اي الا
الاضافة ح بذلك كما هو واضح وفي كشف الغطاء انه لو دخل دم المعفو عنه في غير المعفو عنه ذهب العفو وبعكس بالعكس وفيه ايضا انه اذا
انتقل الطاهر الى الطاهر جرى عليه حكم الاخير من كراهة او رجحان كالرابع الغيبة ومورده الانسان فلا تكون مما يطهر غيره اما كان من قبيل غير
الحيوان فظاهر واما فيه فلحصول طهارته بزوال عين النجاسة وان لم يكن هناك غيبة كما ستعرف البحث فيه نعم ويظهر من بعضهم انها قول احد
ما ذهب اليه جماعة منهم العلامة الطباطبائي ره حيث قال والحكم على الانسان بالطهارة لغيبة تحتمل الطهارة وهكذا ثيابه وما معه
لسيرة ماضية متبعة ولم يشترط كون الانسان مسلما ثانيا ما مضى اليه في كشف الغطاء مصرحا باشتراط الاسلام فقال وهي مطهرة لبدن
الانسان بشرط اسلامه قبل الغيبة وفي اثنائها وليس الايمان من شرطها على الاقوى ولثيابه على الاقوى مع احتمال التطهير والظاهر الحاق
جميع ما يستعمله المسلمون من حيث يعلمون او لا يعلمون من فرش وظروف وماكول ومشروب انتهى وحكى هذا القول في المستند عن والده في المعتمد
وتردد فيه في الجواهر ويظهر اثر الفرق بين القولين فان كلام الاول اعم من الصبي المميز والمكلف حيث لم يشترط فيه الاسلام بخلاف الثاني فانه مختص
بالمكلف اذ لا اعتبار بقول الصبي وفعله فلا يكون مسلما وان جرى عليه حكم المسلم في طهارته الاصلية وكونه ولد مسلم ونحو ذلك مكان
ولد مسلم وسيجيء الكلام على غير المميز انه قد تاملها ما اختاره الشهيد ره في الذكرى حيث قال بعد ذكر جملة من المطهرات اما الغيبة فلا نعم لو علم

المكلف بالنجاسة ثم مضى زمان يمكن فيه الازالة حكم بالطهارة انتهى ويفارق القولين السابقين في اشتراط علم المكلف بالنجاسة رابعها ما افاده
كلام الشهيد الثاني ره في المقاصد العلية حيث قال من المطهرات الغيبة في الآدمي بمعنى انه لو كان نجسا وغاب عن عين من علم بنجاسته
زمانا يحتمل فيه ازالة النجاسة ثم رآه بعد ذلك وقد زالت عنه عين النجاسة ولم يكن لها جرم فانه يحكم بطهارته عملا بالظاهر من ان المسلم لا
يبقى على النجاسة ثم قال ويشترط علمه بها واهليته لازالتها لكونه معتقدا وجوب ازالتها او استحبابها ثم قال واعتبر المصنف ره في الذكرى كونه مكلفا
لكون المقتضي لطهارته ظاهر تنزه المسلم عن النجاسة انتهى وظاهره عدم اعتبار التكليف وان المعتبر كونه مميزا معتقدا وجوب الازالة او استحبابها
وفسر بعض المحققين ره كلام من اشترط العلم بقوله والمراد بالعلم العلم بالنجاسة لا مجرد العلم بالسبب مع اعتقاد عدم التنجيس لشبهة ناشئة
عن قصور او تقصير ثم اعترض على ما حكيناه عن المقاصد العلية بقوله واما اشتراط اهلية الازالة المفسرة فيما حكي عن المقاصد العلية بكونه
مميزا معتقدا للنجاسة فمستدرك بعد اعتبار العلم بالتنجس وشهادة حاله بالازالة انتهى وانت خبير بان هذا الاعتراض لا وقع له لان
الشهيد الثاني ره لما بين العنوان المحكوم عليه بالطهارة اشار بقوله ويشترط علمه الى بيان الشرط المحصل لذلك العنوان في مقابل اشتراط
التكليف واشار بنقل خلاف الذكرى الى عدم كونه محصلا للعنوان الذي حرره اولا ولم يرد بالعلم بالنجاسة سوى العلم بالسبب كما لا يخفى على
من تدبر في نظم الكلام فمبنى الاعتراض على التفسير الذي زعمه هو من دون تصريح القائل به بناء على ما ليس باساس ثم انه يظهر من الشهيد الثاني
ره في تمهيد القواعد عدم الجزم بكون الاعتقاد باستحباب الازالة كالاعتقاد بوجوب الازالة لانه قال والحق به بعضهم اعتقاد استحباب التنزه
عنها وان لم يعتقد نجاستها كالمخالف في بعض النجاسات التي لم يحكم بنجاستها بل يستحب عنده التنزه عنها للخلاف فيها او غيره انتهى خامسها
ما حكاه في المستند من القول بالطهارة مع التلبس مشروطا بالطهارة مطلقا سادسها ما حكاه في المستند ايضا واختاره وهو القول با
لطهارة مع التلبس مشروطا بالطهارة بشرط علمه بالنجاسة واهليته للازالة لكن خص المستند ره الحكم بالبدن وان عمم بعض ارباب
هذا القول سابعها ما يظهر من بعض المحققين ره من القول بالطهارة في الانسان وان كان صبيا مميزا بشرط علمه بجهل النجاسة في
الاثر المعنوي في بدنه او توابعه بشرط علمه به وتلبسه بفعل مشروط صحته بالطهارة مع حصول الظن الخاص الحاصل من شهادة حاله او مقاله
بذلك وفسره في ذيل كلامه بقوله واعلم ان مرادنا بالظن الخاص الحاصل من شهادة حال المسلم هو الظن النوعي فلا يعتبر الظن في خصوص
كل واقعة كما هو ظاهر بعض الادلة المتقدمة ره صحيح روايات سؤر الحائض والجنب المأمونين انتهى فهذه هي الاقوال المتعلقة من القائلين
بالطهارة وظاهر كلام المحدث الكاشاني ره في المفاتيح انكار افادة الغيبة للطهارة لانه قال بعد الحكم بطهارة اعضاء الحيوان المتنجسة
غير الآدمي بالنظر اما الآدمي فاشترط بعض ... غيبته زمانا يمكن فيه الازالة وليس بشيء اذ العضو الباطن لا يحتاج فيه الى ذلك والعضو
لا يكفي فيه ذلك بل لا بد من العلم بازالة النجاسة او الظن المعتبر شرعا ولو استند الى اخباره مع عدم قرينة خلافه انتهى وحكى التردد في
المسئلة عن المحقق الاردبيلي ره وصاحب ... والذي وقفت عليه من كلام الاول ما ذكره في ذيل البحث عن المطهرات من قوله ثم اعلم
ان التنجيس المحقق هو الثمانية البول والغائط والمني والميتة والدم من ذي النفس في الجملة والكلب والخنزير والكافر في الجملة والمطهر اربعة
الماء والارض والشمس والاستحالة في الجملة وفي غيرها بعض التردد انتهى وقال في شرح قول المصنف ره ويكره سؤر ما اكل الجيف
اه ما لفظه اما الآدمي فقد قيل انه يحكم بطهارته بغيبته زمانا يمكن فيه ازالة النجاسة وهو مشكل والاصح عدم الحكم بطهارته بذلك الا مع
تلبسه بما يشترط فيه الطهارة عنده على تردد في ذلك ايضا انتهى احتج القائلون بالطهارة بوجوه احدها ظهور الاجماع بل في الجواهر حكايته
صريحا عن بعض شراح المنظومة على القدر المتيقن الجامع للقيود المذكورة وربما اعترض عليه بانه يرد على مدعيه لعدم نص من تقدم
على الشهيد ره فليس هذا الاجماع الا من قبيل الاجماع الحدسي المستند الى حسن الظن بالمتأخرين والاستناد اليه انما يجوز فيما لو
كان طريق حكمهم الذي اجمعوا عليه هو التعبد دون الاجتهاد الذي منه ما نحن فيه الا ترى ان الشهيد ره في الذكرى استند في الحكم با
لطهارة الى ظاهر تنزه المسلم عن النجاسة دون ما هو من الطرق التعبدية ويمكن دفعه اولا بما ذكره بعض المحققين ره من انه رب مسئلة
غير معنونة يمكن فيها تحصيل الاجماع من مذاقهم ولوازم كلماتهم وثانيا بانه يجوز ان يكون مدعي الاجماع قد تلقى الحكم يدا عن يد من
اسلافه الصالحين كما يؤيده ما نسب الى ظاهر تمهيد القواعد من انه متفق عليه بين الاصحاب والوجه في هذه النسبة هو انه ره ذكر في خاتمة
باب التعارض اذا تعارض الاصل والظاهر فان كان الظاهر حجة يجب قبولها شرعا كالشهادة والرواية والاخبار فهو مقدم على
الاصل بغير اشكال وان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف او العادة الغالبة او القرائن او غلبة الظن ونحو ذلك فتارة يعمل بالاصل

ولا يلتفت الى الظاهر وهو الاغلب تارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت الى الأصل وتارة يخرج فى المسئلة خلاف فهيهنا اقسام هذا كلامه
ره بالفاظه وظاهر مقابلة القسمين اعنى العمل بالأصل والعمل بالظاهر بخروج الخلاف فى المسئلة هو ان مقابليه مما يتفق عليه ثم انه اخذ
فى تفصيل الاقسام على ترتيب الاجمال وجعل القسم الاول ما يترك فيه العمل بالأصل لحجة الشرعية والقسم الثانى ما عمل فيه بالأصل
والقسم الثالث ما عمل فيه بالظاهر ولم يلتفت الى الاصل وذكر انه له صور ثم فصلها الى ان قال ومنها غيبة المسلم بعد نجاسته او نجاسة
ما يصحبه من الثياب ونحوها فانه يحكم بطهره اذا مضى زمان يمكنه فيه الطهارة عملا بظاهر حال المسلم انه يتنزه عن النجاسة فى ظاهر
الاصحاب ثم قال ومن التعليل يظهر اشتراط علمه بها واعتقاده نجاستها ولا يتوهم ان قوله فى ظاهر الاصحاب اشارة الى دعوى اتفاق اخر وهو
اتفاقهم على تعليل الحكم بظاهر حال المسلم وانه يلزم ان كل من تعرض من الاصحاب لهذا الحكم علله بظاهر حال المسلم فيكون من باب الاجتهاد
فلا يحصل الاستكشاف عن قول الحجة لانا نقول ان هذه النسبة من الشهيد الثانى ره اعنى نسبة استنادهم الى التعليل بظاهر حال
المسلم اجتهاد منه ره حيث وجدان الشهيد ره فى الذكرى علل به ويكشف عن ذلك قوله ره فى ظاهر الاصحاب مضافا الى انه على ذلك التقدير
لو انسد باب الاجماع على اصل الحكم انفتح باب الاجماع على حجية ظاهر حال المسلم الذى هو العلة فى الحكم فيتم هو وغيره بها ثانيها ما علل به
فى الذكرى من ظاهر تنزه المسلم عن النجاسة وقد عرفت التمسك به فى مقاصد العلية وانسنا التمسك به الى ظاهر الاصحاب فى تمهيد القواعد
وقد يستدل على اعتبار ظاهر حال المسلم بما دل على وجوب تصديق المسلم وعدم اتهامه فان ظاهره وان كان هو الاخبار القولى الا ان التا
الصادق يشهد بانه لا فرق بين تكذيبه وبين اتهامه فيما يظهر من حاله انه معتقد به ويخبر به اذا سئل عنه واستدل على عدم الفرق بين الا
الامرين ما دل على كراهة سؤر الحائض والجنب المتهمين وعدم كراهة سؤر غير المتهمين وفى الرواية المحكية عن السرائر المسؤل فيها عن
سؤر الحائض انه لا باس ان يتوضا به اذا كانت تغسل يديها وفى رواية اخرى اذا كانت مأمونة فلا باس فان الظاهر من حال المسلم انه
لا يباشر مع النجاسة الماء المعد فى البيت للشرب والتطهير فمباشرتها للماء المذكور فى قوة اخبارها بتطهير يديها واورد عليه بان اطلاق اخبار
السؤر منزل على غير هذه الصورة اجماعا فى غير ما هو من متعلقاتها وكذا فيما يتعلق بها صونا للقواعد المتيقنة عن التخصيص واما وجوب تصديق
المسلم فهو وان كان مسلما لكنه لا يجدى ان لا اثر للتصديق وعدم الاتهام المامور بهما فى احراز الواقع بل فى تنزيله فعل المسلم وقوله عن كونهما فى
حد انفسهما محرمين قبيحين فى نظر الفاعل اذ لم يقل احد بان ظهور حاله امارة معتبرة على مطابقة قوله للواقع كيف وفى كون اخبار العدل ا
الواحد عن حصول الطهارة لما كان متنجسا قطعا كلام فكيف بغيره فان اريد بعدم الاتهام فيما يظهر من حاله المعنى الذى هو مسلم فى قوله و
اخباره فهو غير مجد وان اريد به كون الظهور المذكور امارة معتبرة على ما هو ظاهر فيه فالحكم فى المقيس عليه اعنى الاخبار القولى غير ثابت
ثالثها استصحاب طهارة الملاقى فيسقط به استصحاب نجاسة الاصل نظرا الى التعارض وفيه ان الاستصحاب السببى مقدم على الاستصحاب المسببى
رابعها السيرة المستمرة وقد عرفت التمسك بها فى كلام العلامة الطباطبائى ره فيما هو اعم من العنوان الجامع لجميع القيود ووافقه فى ذلك
صاحب الجواهر ره فقال للسيرة القاطعة المعتضدة باطلاق ما دل على طهارة سؤر المسلم وان كان هو غير مساق لذلك وبتعارف عدم السؤال
عن ازالة النجاسات مع القطع بعروضها بل قد يعد السؤال من المنكرات كالانكار وعلى مخالفة الضروريات المرجحة للعمل بظاهر حال المسلم
من عدم عصيانه وسهوه ونسيانه على الاصل خامسها الحرج فى الاجتناب ورد هذا الوجه وما قبله بانه فى ثبوتهما فى موضع جريان استصحاب
النجاسة سليما عن معارضة الاصول والامارات نظر وتامل والشك يكفى مضافا الى امكان منع السيرة مطلقا الا بين اهل المسامحة
وعدم المبالات بالدين وانت خبير بسقوط الوجهين جميعا اما الاول فلانه لا يرجع الى محصل لانه فى المورد الذى يوافقهما او يوافق احدهما
الاصل يكون المعتبر على هذا هو ذلك الاصل فيؤول كلام المورد الى منع حجية السيرة ومنع الاعتداد بالحرج اذ لا اثر لهما الا فى مورد مخالفة
الاصل كما هو الشان فى سائر الادلة واما فى الثانى فلانا نجد عيانا ان العلماء والصلحاء لا يلتزمون الاجتناب فكيف بغيرهم سادسها
عدم الدليل على وجوب الاجتناب من حيث ظهور ادلته فيما يتعلق بالمكلف نفسه لا غيره والامر بالغسل للمكلف اعم من وجوب احترازه الغير له
حتى يعلم بالغسل وفيه ان الاجماع واطلاق ما دل على وجوب الاجتناب عن النجس جار فى زمان عدم العلم بالنجاسة ويكفى فيما بعده من زمان
الشك جريان استصحاب النجاسة سابعها ما تمسك به اهل العصر من نحو ما دل على حجية اخبار ذى اليد بالطهارة فى مقابل استصحاب
النجاسة وما دل على كون يد المسلم دليلا على الطهارة فان ظهور التلبس بما هو مشروط بالطهارة فى مقابل استصحاب النجاسة وما دل على
مع العلم بالنجاسة اقوى من ظهور اليد والاخبار فى مقابل الاستصحاب وفيه ان لا انه لم يدل دليل على كون يد المسلم دليلا على الطهارة وما

بل ربما يوهم ذلك فانما هو من جهة اصالة الطهارة عند عدم العلم بالنجاسة واما فيما كان مسبوقا بالنجاسة فان رؤيته فى يد المسلم لا يصير دليلا على الطهارة نعم يترتب عليه ما يترتب على ما فى اليد من احكام الملك وعلى ما فى يد المسلم احكام التذكية اذا كان مما يتوقف حله وطهارته عليها كاللحوم والجلود وساير اجزاء الحيوان التى تحلها الحيوة وثانيا انا نمنع من كون ظهور التلبس بما هو مشروط بالطهارة اقوى من ظهور الاخبار بل الامر بالعكس واذ قد عرفت ذلك فاعلم ان الوجوه المذكورة لم تجتمع فى كلام شخص واحد من ارباب الاقوال لكن جملة منها كالسيرة والاجماع وظهور حال المسلم تمسك به كل منهم فى اثبات مذهبه على ما اقتضاه نظره وممن صرح بالاحتجاج على ما اشار اليه صاحب المستند ره فانه اختار القول السادس واحتج عليه بان الاجماع القطعى بل الضرورة الدينية تحققت على جواز الاقتداء والمباشرة والمصاحبة مع الناس فى اشتراء ما يلاقيه ايديهم بالرطوبة مع العلم بنجاستهم كل يوم بالبول والغائط فالطهارة مع الغيبة مجمع عليها ولكن المعلوم منه هو علمه بالنجاسة واهلية للازالة فالحق هو القول الرابع ثم قال والحكم مختص بالبدن دون غيره من الثياب وامثالها لعدم الاجماع فيه انتهى وفيه ان العلم بنجاسة الثياب كل يوم بالبول والغائط مما لا يدخل فى باب المشاهدة والرؤية فلا يدخل طهارته فى باب الغيبة فان الظاهر ان كلامهم فيها انما هو فيما لو رأى انسان تنجس انسان او شيء من النجاسات ثم غاب عنه زمانا يمكن فيه التطهير واما ما لم يره فطهارته اما داخلة فى باب حمل فعل المسلم على الصحيح او داخلة فى باب عدم العلم بنجاسة موضع المباشرة والملاقاة لان المعلوم انما هو نجاسة مخرج البول والغائط كل يوم واما سراية النجاسة منه الى يده التى بها يأخذ ويعطى فهى غير معلومة واما الاقتداء فلا يكون نقضا لان اغلب الناس واثقون بل قاطعون بان امامهم الذى يقتدون به يحتاط فى ازالة النجاسات باكمل وجه اذ لا يقتدون به الا بعد احراز العدالة بل ما فوقها من مراتب الاحتياط فى الدين وممن صرح بالاحتجاج ايضا بعض المحققين ره فى اختياره القول السابع فاحتج على عدم اشتراط التكليف بالسيرة ولزوم الحرج وعلى اشتراط علم المكلف بانه لا اجماع ولا سيرة مع الجهل ولا يعقل معه اخبار المسلم وشهادته حالا او مقالا بالتطهير بل غاية الامر شهادته بالطهارة وهى وان كانت قولية وتقبل منه مع العلم بجهله او غفلته عن التنجس وابتناء شهادته على الاصل واعتقاد عدم العروض وعلى اشتراط الاشتغال بما هو مشروط بالطهارة بان الظاهر من عبارة تمهيد القواعد هو الاتفاق على اختصاص الحكم بمورد التعليل يعنى ظهور حال المسلم فى التطهير وليس من الظاهر عن حاله ومقاله ازالة تلك النجاسة ثم قال ولا ريب ان من تنجس يده ثم غاب عنا ثم رأيناه ولم يظهر منه اشتغال بعمل يظهر منه انه ازال تلك النجاسة بان يشتغل بالصلوة او بالوضوء او باكل وشرب وتناول مايع بتلك اليد النجسة لا يلزم من الحكم ببقاء النجاسة الحكم بعدم تنزهه عن النجاسة لان تنزه المسلم عن النجاسة من حيث هو مسلم انما هو فيما يعتبر فيه الطهارة لا مطلقا كما لا يخفى ثم قال ومما ذكرنا يظهر ان التلبس بفعل يشترط الطهارة فى كماله لا ينفع واحتج على اشتراط الظن الخاص بظاهر بعض الادلة المتقدمة من صحيحة ورواية كراهة سؤر الحائض والجنب المتهمين وكانه اراد بظاهر بعض الادلة المتقدمة تمسكهم بظاهر حال المسلم فان الظاهر منه ان العبرة به من باب كون نوعه يفيد الظن دون شخصه هذا واعلم ان الادلة المذكورة مختلفة فالاجماع والسيرة والحرج لا لسان لها فتتبع المورد الذى تعلقت به فلا بد من ملاحظة تحققها فى ذلك المورد وعدم تحققها والدليل الثالث والسادس يجريان فيما هو اعم الاقوال المذكورة والدليل السابع يختص بمن اشتغل بفعل مشروط بالطهارة كما صرح به المستدل به ويبقى ظاهر حال المسلم فنقول لا اشكال فى انه لا بد فى شهادته بالتطهير من علم المكلف لعروض النجاسة واعتقاد تنجيسها كما صرح به فى تمهيد القواعد واما اشتراطه مباشرة فعل مشروط بالطهارة فممنوع لان ظاهر حال المسلم كما يقتضى ازالة النجاسة عند مباشرة فعل مشروط بالطهارة كذلك يقتضى التحفظ عن الابتلاء بسراية النجاسة الى غير محلها الموجبة للكلفة فى التطهير والوقوع فى الغفلة عن تطهير جملة من الموارد التى سرت النجاسة اليها بل فى نسيان اصل النجاسة المستلزم لمباشرة النجاسة فيما لا يباشره المسلم فيه حجة القول بالنجاسة هو التمسك بالاستصحاب كما فى المستند نظرا الى ان من المعلوم ان النجاسة اذا تحققت لا ترتفع الا برافع وكون الغيبة وامثاله غير معلوم فيستصحب بقاؤها ويدفعه انه لا اقل من تحقق الاجماع وقيام السيرة على البناء على الطهارة فيما هو جامع للقيود المذكورة ولكن ظاهر ما قدمنا حكايته عن المفاتيح هو ان ما ذكره من انه لا بد من العلم بازالة النجاسة او الظن المعتبر شرعا وان كليهما منتف فى المقام استدلال بالقاعدة دون الاستصحاب ويمكن ان يرجع الى عدم الدليل بتقريب انه لا دليل على كون الغيبة من قبيل المطهرات شرعا ولا يخفى انه ايضا يندفع بالاجماع والسيرة المذكورين والحق هو القول الاول ومقتضاه طهارة الانسان المحكوم بطهارته بحسب الاصل فلا يشترط التكليف ولا علمه بالنجاسة والمستند انما هى السيرة القطعية المستمرة المؤيدة بالاجماع المنقول ونفى الحرج والشهرة واما ما

ذكره في المستند من وصف القول بالنجاسة بالشهرة فهو مع غرابته منافٍ لدعواه الاجماع على الطهارة بالشرط الذي تقدّم في القول السادس
نعم من استند الى ظاهر حال المسلم لا مناص له من الالتزام بعلمه بالنجاسة واعتقاده بها وعلى ما ذكرناه يكون الحكم بالطهارة مع الغيبة
واحتمال التطهير حكماً تعبدياً نظير حمل فعل المسلم الجاهل باحكام الشرع في العبادات والمعاملات على الصحة وليس ذلك مما يستبعد في
الاحكام التعبدية خصوصاً مع وجود نظيره بل نظائره كثيرة تنبيهات الاول ان الحكم كما يجري في البدن كذلك يجري في الثياب بل
سائر ما يستعمله من فرش واوانيه وغير ذلك مما يشمله لفظ ما معه في كلام العلامة الطباطبائي ره ولفظ ما يستعمله المسلمون في عبارة
كشف الغطاء واما ما عن الشيخ احمد بن فهد ره في الموجز من تخصيص الحكم بالبدن فلم نعرف له مستنداً واما ما ذكره في المستند من عدم
ثبوت الاجماع في الثياب مع دعواه في البدن فهو غريب اذ جميع ما يصح ان يكون مستند الحكم في البدن يصلح ان يكون مستنداً له في الثياب
الثاني ان مقتضى ما استندنا اليه من السيرة ومؤيداتها هو جريان الحكم في المكلف الغير المعتقد للنجاسة كالمجتهد الذي لا يرى نجاسة الغسالة
مثلاً او مقلده وكالمخالف الذي لا يعتقد بنجاسة بعض ما يعتقد نجاسته الشيعة وكذا المعتقد الذي علم من حاله عدم الاهتمام والاكتراث
بازالة النجاسات لتسامحه في دينه او المتهم بعدم الاجتناب عنها وعدم المبالاة بازالتها وفي كراهة سؤر الحائض المتهمة تاييد لبعض ما حكمنا به بل
دلالة عليه الثالث ان غير المكلف من الانسان يدخل في العنوان الذي حكمنا عليه بالطهارة بسبب الغيبة اما المميز فجريان الحكم بالاصالة
بمعنى قيام احتمال صدور التطهير منه بنفسه واما غير المميز فجريان الحكم عليه انما هو باعتبار دخوله في توابع المسلم نظير فرشه واوانيه ومساكنه
الرابع ان عدّ الغيبة من جملة المطهرات لا يخلو من مسامحة لعدم احراز حصول الطهارة الواقعية ضرورة بقاء احتمال عدم حصول المطهر الشرعي
ونظرهم في ذلك الى جريان حكم المطهر الشرعي عليه وان شئت قلت ان ذلك من قبيل الاحكام الظاهرية كاصالة الطهارة واصالة حمل
فعل المسلم على الصحيح الخامس من المطهرات زوال عين النجاسة من بدن الحيوان غير الادمي على ما هو المشهور في الجملة اعني فم الهرة قال في
الحدائق المشهور بين الاصحاب طهارة فم الهرة بمجرد زوال عين النجاسة سواء غابت عن العين ام لا صرح به الشيخ ره والمحقق ره والعلامة
ره وغيرهم والحق جملة من المتاخرين بها كل حيوان غير الادمي واستحسنه السيد السند في ك وقيل بالنجاسة لاصالة البقاء عليها وقيل بالطهارة
بالغيبة ذهب اليه العلامة ره في النهاية انتهى وفي الجواهر انكر القول الثاني فقال ونقل في الحدائق قولاً بالنجاسة من غير فرق بين ما اذا غابت
او لم تغب احتمل ولوغها في ماء كثير او لا ولم ينقله احد من اصحابنا انتهى احتج للقول المشهور بوجوه الاول ما ذكره صاحب ك في قوله وقد قطع جمع
من المتاخرين بطهارة الحيوان غير الادمي بمجرد زوال العين وهو حسن للاصل وعدم ثبوت التعبد بغسل النجاسة عنه ثم قال ولا يعتبر فيه الغيبة
قطعاً انتهى ويتجه عليه انه قد ثبت في الشرع قضية كلية وهي ان كل متنجس لا يطهر الا بالغسل بالماء بل يكفي في اثباتها الاستصحاب كما استوضح
ذلك عند نقل كلام صاحب الجواهر ره رداً على الوجه الرابع الثاني الاجماع المدعى في كلام الشيخ ره في ف على طهارة سؤر الهرة من غير تفصيل
واورد بعض المحققين ره على التمسك به بان الشيخ انما استدل على مطلوبه باجماع الفرقة على طهارة سؤر الهرة في الدلالة على بيان حكم الهرة
من حيث ذاتها واقول لا اشكال في ان الشيخ ره استدل بالاجماع المذكور على طهارة سؤر الهرة من جهة عدم تاثير النجاسة العرضية فاشكال
الاستدلال متوجه الى الشيخ ره وكذا الى من استند على ما هو منقول في كلامه وان كان ظاهر كلام المورد هو الايراد على من استند الى الاجماع
المنقول في كلامه دون الشيخ ره بنفسه ونشهد بما ذكرنا عبارته قدس سره قال في ف اذا اكلت الهرة فارة ثم شربت من الاناء فلا باس بالوضوء
من سؤرها واختلف اصحاب الشافعي في ذلك فمنهم من قال بمذهبنا سواء ومنهم من قال ان شربت قبل ان تغيب عن العين لا يجوز
الوضوء به واذا غابت ثم رجعت وشربت فيه قولان احدهما يجزيه والاخر لا يجزي والذي يدل على ما قلناه اجماع الفرقة على ان سؤر الهر
طاهر ولم يفصلوا انتهى الثالث الاخبار فمنها صحيحة الفضل ابي العباس قال سألت ابا عبد الله ع عن فضل الهرة والشاة والبقرة والابل
والحمار والخيل والبغال والوحش والسباع فلم اترك شيئاً الا سألته عنه فقال لا باس به حتى انتهيت الى الكلب فقال رجس نجس لا تتوضأ
بفضله واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الكلب يشرب من الاناء
قال اغسل الاناء وعن السنور قال لا باس ان يتوضأ من فضلها انما هي من السباع ومنها صحيحة زرارة عن ابي عبد الله ع قال في كتاب
علي ع ان الهر سبع ولا باس بسؤره واني لاستحيي من الله ان ادع طعاماً لان الهر اكلت منه ومنها صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع
في الهرة انها من اهل البيت وتتوضأ من سؤرها ومنها صحيحة ابي مريم الانصاري عن ابي جعفر ع قال في كتاب علي ع لا امتنع من طعام طعم
منه السنور ولا من شراب شرب منه السنور والى غير ذلك من الاخبار والذي اكتفينا بصحاحها عن غيرها وتقريب الاستدلال بها ما اشار اليه

العلامة ره فيما حكى عن المنتهى وفصّله في الذخيرة فقال ثم لا يخفى ان مقتضى الاخبار المتضمنة لنفي البأس عن سؤر الهرة وغيرها من السباع
طهارتها بمجرد زوال العين لانها لا تكاد تنفك عن النجاسات خصوصاً الهرة فان العلم بمباشرتها للنجاسة متحقق في اكثر الاوقات وقد
نفي فيها البأس عن سؤرها مطلقاً ولولا ما ذكرناه للزم صرف اللفظ الى الافراد النادرة بل تاخير البيان عن وقت الحاجة وبالجملة الظاهر ان
زوال العين كاف في طهارة الحيوان سواء غابت ام لا انتهى وبهذا البيان يندفع ما ربما يقال في منع دلالة الاخبار المذكورة على المطلوب
من انها مسوقة لبيان الطهارة الذاتية وليست ناظرة الى زوال اثر النجاسة العارضة وحصول الطهارة في الحيوان بمجرد زوال العين و
قرره بعض المحققين ره على وجه يستشعر منه الاشكال فيه ثم عقبه بالتصريح به فقال ان تلك الاطلاقات وان كانت مسوقة لبيان
حكم الهرة من حيث ذاتها كما ينادي به تعليل الحكم في بعض الاخبار بقولهم ان الهرة من السباع وقوله ع اني لاستحيي من ربي ان ادع
طعامي من اجل ان الهرة اكلت منه ونحو ذلك الا ان حيثية النجاسة العرضية الحاصلة له من ملاقاة الميتة لما كانت غالبة المقارنة لم
كان في اطلاق الحكم دلالة على عدم مزاحمة هذه الحيثية لحكم الذات والا لوجب التنبيه عليه لكن الانصاف ان فهم هذا من تلك الاطلاقات
على وجه يعتد به مشكل واقول لا يخفى ان ما يوهن دلالة هذه الاخبار انما هو ما ذكره من كونها ناظرة الى ان حكم طبيعة الهرة من حيث
ذاتها هي الطهارة وان الدليل عليه اقتران الحكم بما هو من صفة الطبيعة ككون الهرة من السباع مثلا لكن من المعلوم ان السؤالات
كلها وكذا الاحكام المذكورة في الاخبار المتقدمة ليست الا ناظرة الى اسئارها التي باشرتها في الخارج وهي المبتلى بها الناس ومن
المعلوم ان الطبيعة من حيث ذاتها لا تباشر الماء ولا غيرها وانما يباشرها الافراد الموجودة في الخارج مما يبتلى بها ومن المعلوم ايضا ان كل فرد
من افراد الهرة لا يخلو من اكل الفار ولا يتفق ملاقاة فمه للماء الكثير والجاري الا نادراً نادرة تلحق بالعدم خصوصاً في البلاد التي جرى فيها
التخاطب بالاخبار ولا ريب ان اللزوم الغالبي الذي هو مناط الاعتبار تمام الاجمال فيه للانكار في الاطلاق فيما ليس جواباً عن السؤال وترك الا
الاستفصال فيما وقع جواباً كاف في ان مضافاً الى ان خصوص صحيحة معوية بن عمار الناطقة بكون الهرة من اهل ويتوضأ من سؤرها
واضحة الدلالة على نفي النجاسة الذاتية والعرضية ومنها موثقة عمار بن موسى عن ابي عبد الله ع قال سئل عما يشرب منه باز او صقر او
عقاب فقال كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دماً فان رأيت في منقاره دماً فلا تتوضأ منه ولا تشرب وذكر في الوسائل
ان الشيخ ره رويها باسناده عن محمد بن يعقوب وزاد فيها وسئل عن ماء شربت منه الدجاجة قال ان كان في منقارها قذر لم يتوضأ منه ولم
تشرب وان لم تعلم ان في منقارها قذراً توضأ منه واشرب ثم ذكره ما ذكره مشروحاً بهو انه روى محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن احمد عن
احمد بن الحسن بن فضال عن عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقة عن عمار بن موسى انه سئل ابو عبد الله ع عن ماء شربت منه الدجاجة
قال ان كان في منقارها قذر لم تتوضأ منه ولم تشرب وان لم تعلم ان في منقارها قذراً فتوضأ منه واشرب وكل ما يؤكل لحمه فليتوضأ منه و
ليشرب وسئل عما يشرب منه باز او صقر او عقاب فقال كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دماً فلا تتوضأ منه ولا
تشرب ثم قال ورواه الصدوق مرسلا نحوه قلت الموجود في الفقيه لفظ الحديث الى قوله فتوضأ منه واشرب وما بعد ذلك مذكور فيه بالمعنى
مع تضمن بعض الفاظه وفي الوافي نقل ما حكيناه من متن الحديث عن الوسائل اخيراً عن التهذيب مشيراً الى السند المذكور فيه و
عن الفقيه والغرض من ذكر هذه الكلمات هو دفع ما ربما يعتري الانسان من الشك فيما حكى صاحب الوسائل ره عن الشيخ ره انه
نقل في ذيل الموثقة المذكورة الزيادة المذكورة بسبب ما قاله في الجواهر من عدم وجدانه الزيادة في نسخة التهذيب الحاضرة عنده ووجه
الدفع انه على تقدير صحته نسخته لا يتطرق منه خلل لانها موجودة في رواية اخرى موثقة ايضاً مؤيدة بما ارسله الصدوق ره وكيف كان فقرب
الاستدلال بما قيل في الزيادة انه دل على اختصاص وجوب الاجتناب بصورة وجود عين الدم في منقاره وبالزيادة نفسها ان معنى قوله ان كان
في منقارها قذر هو وجود عين القذر فيه بالفعل فيكون المفهوم عدم وجود عينه فيه فيكون حكمه جواز الوضوء والشرب منه ولا ينافيه التصريح
بالمفهوم لان المراد به ايضاً هو عدم وجوده بالفعل بل فادحاً الجواهر ره انه قد يظهر من قوله ع الا ان ترى في منقاره دماً الخ الظاهر
في انه لولا الاستثناء كان داخلا ان غيره من الاجوبة الدالة على طهارة سؤر الحيوانات شاملة لمثل ذلك فاذا قال ع لا بأس بسؤره او
كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره مثلا يكون شاملا لما لو كان على منقاره ما هناك انه خرج المباشر لعين النجاسة فيبقى الباقي فلا يتوهم
ان هذه الاطلاقات انما هي مساقة لبيان النفس ذوات الاسئار لا العوارض انتهى نعم ذكر بعض المحققين بعد تقريب الاستدلال
بقوله دلت بمفهوم الموثقة على اختصاص وجوب الاجتناب بصورة وجود عين الدم والقذر في المنقار ما لفظه الا ان يقال بكون ذلك كناية عن

كتاب الطهارة

مطلق النجاسة يعني الشاملة للعين والاثر فتكون مسوقة لبيان اعتبار العلم بالنجاسة الحالية في الحيوانات وعدم اعتبار العلم بالنجاسة سابقا
المتيقنة في مثل البازي ونحوه من سباع الطيور انتهى ولا يخفى ما فيه لان الدم والقذر عبارتان عن العين وجعلهما عبارة عما يعم الاثر
ايضا مجاز لا يتعين اوادته الا بقرينة واضحة مع الشك فيها بنفيها الاصل مع ان الظاهران لهذا المعنى مما لم يقل به احد ومنها صحيحة
علي بن جعفر سئل اخاه عن العظاءة والحية والوزغ يقع في الماء فلا يموت ايتوضأ منه للصلوة قال لا باس وعن فارة وقعت في حب دهن و
اخرجت قبل ان تموت ابيعه من مسلم قال نعم ويدهن منه وتقريب الاستدلال ان الفارة تبول وتبعر قطعا ولا تباشر من الماء ما يطهرها
مخرج البول والبعرة بخصوصه انما قطعا او لم يكن فزوال العين مطهر في الحيوان وليس ههنا مجال لان يقال ان طهارة الدهن انما هي من حيث
نفس الفارة دون النجاسة العارضة لان الجزئي الحقيقي لا يكون صالحا للجهتين في الطهارة والنجاسة ولا فرق بين الفارة وغيرها
عند الاصحاب قطعا والاستدلال بهذه الصحيحة عندي اقوى من جميع ما تمسكوا به الرابع السيرة وقد تمسك به المحقق البهبهاني فيما حكي عن شرح
المفاتيح وبيان ذلك انه لم يعهد من المسلمين في شئ من الاعصار غسل الدواب وامثالها بتنجسها بالدم الحاصل من الجراحات وغيرها و
بالبول وبالغائط عند توزعها فيها او من اكل النجاسة ومن المقيح حال السفاد وامثال ذلك وهو مؤيد للصحيحة المذكورة اخيرا ان لم نقل بكونه
دليلا مستقلا الخامس ما حكي عن صاحب المعالم رح من انا لو فرضنا عدم دلالة الاخبار على العموم فلا ريب ان الحكم بتوقف الطهارة في مثلها
على التطهير المعهود شرعا منفي قطعا والواسطة بين ذلك وبين زوال العين يتوقف على الدليل ولا دليل واجاب عنه في الجواهر بان النظر
في اخبار النجاسات يقتضي ثبوت قاعدتين الاولى انها تنجس كل ما تلاقيه مثلها المتنجسات والثانية ان كل متنجس لا يطهر الا بالغسل بالماء
بل يكفي في الثانية الاستصحاب ولولاهما لثبت الاشكال في كثير من المقامات نعم قد يتوقف هنا من جهة الاطلاق بل العموم المتقدم واطلاقات ا
الاجماعات المنقولة مضافا الى الشهرة وبين الاصحاب والسيرة القاطعة بين المسلمين مع عموم البلوى بل من غسل شيئا من الحيوانات يحكمون
انه من المجانين فيقدح الشك في عموم القاعدة الاولى للمقام فلا يحكم بتنجيس هذه النجاسات لابدان الحيوانات وتكون من قبيل البواطن
فلا ينفعل بملاقاة النجاسات بل ان كانت عين النجاسة موجودة كان الحكم مستندا اليها والا فلا بل في الحقيقة يرجع الى هذا قولهم انها
تطهر بزوال العين عند التامل وان كان ظاهره لا يخلو من تسامح ولعل ما ذكر من صاحب المعالم رح يرجع الى الشك في شمول القاعدة الثانية
لكنه لا يخلو من اشكال المعارضة الاصل بالاستصحاب انتهى السادس الحرج في الاجتناب وقد تمسك به في السرائر في خصوص الهرة وربما
اومى اليه الرواية المتضمنة لكونها من الطوافين وكذلك المتضمنة لكونها من اهل البيت حجة القول الثاني ما اشار اليه من حكاه عن الحنابلة
البقاء على النجاسة ومعلوم ان المراد بها استصحاب النجاسة والتمسك به مع فرض زوال العين يكون ناظرا الى استصحاب بقاء اثرها من جهة ا
الشك في صلاحية زوال العين لرفع الاثر ويدفعه ما تقدم من قيام الدليل على الطهارة ح حجة القول الثالث وهو الذي نسب الى العلامة
ره في نهاية الاحكام ما اشار اليه في ذيل كلامه حيث قال لو تنجس فم الهرة بسبب كاكل فارة وشبهه ثم ولغت في ماء قليل ونحن نتيقن
نجاسة فمها فالاقوى النجاسة لانه ماء قليل لاقى نجاسة والاحتراز يعسر عن مطلق الولوغ لا عن الولوغ بعد نجاسة الفم ولو غابت عن
العين واحتمل ولوغها في ماء كثير او جار لم ينجس لان الاناء معلوم الطهارة فلا يحكم بنجاسته بالشك انتهى وقد فهم صاحب الحدائق وجماعة
من هذه العبارة ان مجرد زوال عين النجاسة عن بدن الحيوان ليس مطهرا بل هو مشروط بالغيبة المحتمل حصول مباشرة المطهر في حالها و
لكن الشان في طريق استفادة ذلك لان تعليل قوله فالاقوى النجاسة بقوله لانه ماء قليل لاقى نجاسة يعطي ان مراده ان الاقوى نجاسة
الماء من جهة بقاء فمها على النجاسة اللازم منه انتهاج الى ملاقيها الذي هو الماء القليل وقوله لم ينجس صريحا بالقوله ولو غابت واحتمل الخير
معناه الا انه لم ينجس الماء وقوله لان الاناء معلوم الطهارة فلا يحكم بنجاسته بالشك ليس الا تمسكا باستصحاب طهارة الماء من جهة الشك
في طهارة فم الهرة الملاقي له ويصير الحاصل ان نجاسة فم الهرة وان كان مستصحبة بعد الغيبة الا ان استصحاب طهارة الاناء الذي باشرته
بفمها يعارض ذلك الاستصحاب فيحكم بطهارة الاناء وحيث ان هذا الاستصحاب جار في كل ما باشرته بفمها لم يترتب على فمها حكم النجاسة
بعد الغيبة بخلاف ما لو لم تغب فانه يجري عليه حكم النجاسة ونتيجة ذلك كله هو عدم طهارة الحيوان بنفسه لكنه لا يحكم على ملاقيه بالنجاسة مع
الغيبة وح يكون مساويا للحكم بالطهارة مع الغيبة لا بدونها ويكون نظير ما حكينا عن بعضهم من الحكم بطهارة الانسان بالغيبة استنادا ا
الى تعارض الاستصحابين هذا وربما يوجه كلامه بما لا يخالف المشهور نظرا الى حمل قوله نتيقن بقاء نجاسة فمها على تيقن بقاء العين وحمل
قوله ولو غابت واحتمل ولوغها في ماء آه على ارادة الغيبة المحتملة لزوال العين بالولوغ في ماء ونحوه ويستشهد على ذلك بانه في النهاية قال

بعد هذه العبارة بلا فاصل يكره سؤر آكل الجيف من الطير اذا خلا موضع الملاقاة عن عين النجاسة للاصل ولان الاحاديث عامة في
استعمال سؤر الطيور والسباع وهي لا تنفك عن تناول ذلك عادة فلو كان مانعا وجب التنصيص عليه ووجه الاستشهاد هو ان ظاهر كل
من قيد الطهارة في سؤر آكل الجيف بخلو موضع الملاقاة عن النجاسة هو القول بكون زوال العين مطهرا كما حكي عن الفاضل المقداد
ره تنبيهات الاول انه قال في الجواهر هل المراد بزوال العين ما يشمل الجفاف مثلها اذا كانت النجاسة من قبيل الماء وان افادت خشونة او
ثخنا لما كانت عليه وان ذلك دليل على بقاء العين نعم لو كانت النجاسة من قبيل الدم ونحوه فزوال العين فيها عبارة عن ذهابها وجهان
انتهى والاظهر ان يقال ان عين كل نجاسة بحسبها الثاني ان نفس مطهرية الغيبة بمجردها وان لم يعلم زوال العين هل هي من قبيل المطهر ام لا
قال في الجواهر الظاهر من القائلين بالاكتفاء بالزوال من غير اشتراط الغيبة انه لا اشكال عندهم في حصول الطهارة بها الا انها ليست
شرطا ثم قال لكن لو كانت عين نجاسة على بدن الحيوان ثم غاب بعد ذلك وباشر مائعا فهل يحكم بالنجاسة استصحابا لبقاء العين او بالطهارة
لكون الغيبة من المطهرات لاحتمال زوال العين الذي اكتفينا به في طهارة الحيوان قد يتوقف بالاول وان ظاهر المسالك هنا الغيبة لعدم
الاكتفاء بالزوال لو يكتفي به فلا حاجة اليها بل هو الظاهر من اشتراطهم الخلو عن عين النجاسة بعد العلم بمباشرتها لها ويحتمل قويا
الثاني اذ الظاهر انه لا اشكال عندهم في كونها من المطهرات في الحيوان وان وقع الاشكال فيها في الانسان نعم يكتفي باحتمال حصول الطهارة
له كل على مذهبه فيها من اكتفى بالزوال يكفي عنده احتماله ومن لا يكتفي به لا بد من احتمال غيره وكيف كان فلا تلازم بين القول بالطهارة
بالزوال وبين القول بكون الغيبة من المطهرات فقد تسلم الاولى وتمنع الثانية كما لعله الظاهر من بعضهم وان كان الاقوى خلافه لكثير من
الادلة السابقة على الطهارة بالزوال على حصول الطهارة بالغيبة هذا كلامه ره واقول لم اعثر من كلمات اصحابنا على ما فيه تصريح بكون
الغيبة في الحيوان غير الادمي من المطهرات نعم قال في ط واذا اكلت السنور فارة ثم شربت من الماء لا بأس باستعمال ما بقي منه سواء غابت عن
العين او لم تغب لعموم الخبر انتهى وانت خبير بان التعميم بقوله سواء غابت عن العين او لم تغب انما صدر منه ره في مقابل قول بعض اصحاب
الشافعي بانها ان غابت عن العين ثم رجعت وشربت من الماء القليل جاز الوضوء بفضله وان لم تغب لم يجز كما تقدم نقل هذا القول
في عبارة ف المتقدمة نعم لولا هذا القول لامكن دعوى ان في التعميم المذكور اليه اشعارا بان مطهرية الغيبة مسلمة فاراد الشيخ ره ان يبين
ان زوال العين عنوان اخر في المطهرات لا دخل له بالغيبة وكذا من عبر بمثل عبارته ولكن الانصاف انه لا يخلو الاشعار المذكور على التقدير
المذكور عن الضعف والفتور وزوال العين ايضا وان لم يكن مصرحا به في كلامه الا ان الظاهر انه اعتمد في ترك التقييد به على انه ان كان
العين موجودة كان نجاسة الماء القليل الذي باشره مستندا الى ملاقاة عين النجاسة لا الى كونه سؤر الحيوان او على وضوح تنجيس العين
الموجودة لملاقيها وقال في السرائر وغيرها ماكول اللحم ما امكن التحرز منه سؤره نجس وما لا يمكن التحرز منه فسؤره طاهر فعلى هذا سؤر
الهر وان شوهدت قد اكلت الفارة ثم شربت في الاناء يكون بقية الماء الذي هو سؤرها طاهرا سواء غابت من العين او لم تغب الا
ان يكون الدم مشاهدا في الماء او على جسمها فينجس الماء لاجل الدم انتهى وقال في التذكرة لو اكلت الهرة فارة ثم شربت من الماء لم ينجس
الماء سواء غابت عن العين ام لا انتهى وقال في الذكرى فلو نجس فوها يعني الهرة بالمباشرة ثم اشارت لم ينجس مع الخلو عن النجاسة وان
لم تغب انتهى الى غير ذلك من عباراتهم والغرض من نقلها والاشارة اليها ان شيئا لم تتضمن كون الغيبة من حيث هي عنوانا في الحيوان
مطهرا له فكيف يكون ذلك من مسلماتهم ثم ان ما ذكره صاحب الجواهر ره في ذيل كلامه من ان الاكثر الادلة السابقة الدالة على الطهارة
بالزوال دالة على كون الغيبة في الحيوان من المطهرات محل نظر بل منع كما لا يخفى على من راجعها وتدبر فيها الثالث انه قال في الذكرى لو
طارت الذبابة عن النجاسة الى الثوب والماء فعند الشيخ ره عفو واختاره الشيخ المحقق نجم الدين ره في الفتاوى لعسر الاحتراز ولعدم
الجزم ببقائها لجفافها بالهواء وهو يتم في الثوب دون الماء انتهى ولا يخفى ان العسر انما يقتضي سقوط ما يندفع بسقوطه العسر من
موارد الاجتناب ولا يقتضي بارتفاع حكم النجاسة رأسا الا ان يدعى ان مقتضى قوله ما جعل عليكم في الدين من حرج هو ان الحكم المشتمل
على الحرج غير مجعول من اصله حتى انه لو تحقق الحرج من كثرة موارده كان غير مجعول من اصله حتى ان القليل الذي لا حرج فيه غير مجعول
واشكال هذه الدعوى غير خفي واما التعليل بعدم الجزم ببقاء النجاسة فلا يتم الا بان يدعى ان احتمال زوال النجاسة كاف في طهارة
الحيوان والا فاستصحاب بقاء رطوبتها كاف في الحكم ببقائها وترتيب الاحكام عليها ولم يقم دليل صريح او ظاهر معتمد على كفاية مجرد
احتمال الزوال في الحكم بالطهارة واستظهر صاحب الجواهر ره من عبارة الذكرى المنع من التعليل بوجه اخر وهو انه لا يكتفي بالجفاف

في حصول الطهارة قال ره والا لم يثبت الفرق بين الثوب والماء ثم ان صاحب الجواهر ره علل الحكم بوجه ثالث وهو عدم قبول الحيوان للتنجيس فيستصحب
طهارة الملاقي مع الشك في جفاف النجاسة التي تلبس بها الذباب ولكن الانصاف ان الاستفادة المبني من الاخبار والادلة مشكل و
كون الحيوان كالبواطن والماء الكثير في عدم الانفعال بالنجاسة غير ثابت الا ان يتمسك بالاصل والاولى ان يتمسك في المنع من النجاسة
بالسيرة ويمكن التمسك باصالة عدم سراية الرطوبة الى اعضائها خصوصا ارجلها كما نشاهد في بعض الحيوانات كبنات وردان فلعل
ارجل الذباب من هذا القبيل **قوله** والتراب باطن الخف واسفل النعل لا ريب في ان المراد بالتراب هنا ليس هو ما يقابل الحجر والرمل
وغيرهما من اصناف الارض واجزائه بل المراد مطلق الارض كما يستفاد ذلك من ملاحظة الاخبار وكلمات الاصحاب فلا اشكال في المسئلة
من هذه الجهة ولكن يرى الاشكال فيها من اضطراب كلماتهم من وجوه اخر فان منهم من خص ما يطهر بها بالخف والقدم والنعل كالمصنف
ره في العبارة ومنهم من خصه بالخف والنعل كالمفيد ره في المقنعة حيث قال فان داس الانسان بخفه او نعله نجاسة ثم مسحهما بالتراب
طهر انتهى وحكي مثله عن المراسم والجامع والنزهة فلم يذكروا القدم وعن المنتهى انه ذكر الخف والنعل وتوقف في القدم ومنهم من اقتصر
على الخف كما عن الوسيلة والتبصرة ومنهم من اقتصر على النعل كما عن التلخيص والاشارة ومنهم من عمم بالنسبة الى كل ما يجعل وقاية
للرجل كما ابن الجنيد ره في المختصر الاحمدي ومنهم من عمم بالنسبة الى كل ما يوطئ به ولو كخشبة الاقطع حكاه في الحدائق عن جماعة ومنهم من ذكر
ما هو اعم مما ذكر فعن ابن فهد ره في موجزه ان الارض تطهر باطن النعل والقدم وكعب العكاز والصندل في الجملة وكذا حكم الخف والحافر
والظلف قال في الحدائق لم اقف في كلام اهل اللغة على معنى الصندل هنا ولعل المراد به القبقاب المتخذ من الخشب في زماننا وقال الشهيد
الثاني ره في الروضة والمراد بالنعل ما يجعل لسفل الرجل وقاية من الارض وخشبة الاقطع كالنعل وعن روض الجنان انه لا فرق بين الخف
والنعل مما ينتعل به ولو من خشب كالقبقاب في الحاق خشبة الزمن والاقطع بالنعل نظر من الشك في تسميتها نعلا وكونها نعلا بالنسبة
اليه ولا يلحق بها اسفل العكاز وكعب الرمح وما شاكل ذلك لعدم اطلاق اسم النعل عليهما حقيقة ولا مجازا انتهى وعن ق عدم طهارة اسفل
الخف ومنهم من اشترط طهارة الارض ومنهم من جزم بعدم اشتراطها ومنهم من اشترط جفاف الارض ومنهم من انكر هذا الشرط ومنهم
من اشترط المشي خمسة عشر ذراعا ومنهم من انكر هذا الشرط اما الثلثة الاول التي ذكرها المصنف ره فالظاهر انه المشهور كما في الحدائق بل
في ك في شرح العبارة هذا الحكم مقطوع به في كلام الاصحاب وظاهرهم الاتفاق عليه واذ قد عرفت ذلك علمت ان لا ملجأ الا الى النصوص
اهل العصمة سلام الله عليهم فلابد من ذكرها واستفادة ما يتحصل منها ففي الصحيح عن زرارة قال قلت للباقر ع رجل وطأ عذرة فساخت
رجله فيها اينقض ذلك وضوئه وهل يجب عليه غسلها فقال لا يغسلها الا ان يقذرها ولكن يمسحها حتى يذهب اثرها قال في مشرق الشمسين ساخت
بالسين المهملة والخاء المعجمة اي غاصت ويقذرها بالذال المعجمة المكسورة اي يكرهها ويتنفر طبعه منها وقال في الوافي بعد تفسير الكلمتين
المذكورتين على الوجه الذي عرفت ما نصه فان قيل ان السؤال كان عن نقض الوضوء ووجوب الغسل فكيف اجاب عن احدهما وسكت عن
الاخر قلنا لم يسكت عن شئ فان قوله يمسحها ويصلي ظاهر في عدم نقض الوضوء والا لقال يمسحها ويتوضأ ويصلي انتهى وفي الصحيح عن زرارة
عن الباقر ع قال جرت السنة في اثر الغائط بثلثة احجار ان يمسح رجليه ولا يغسلهما ومقتضى ظاهر سياق هذا الحديث هو ان المعنى يمسح رجليه
من الغائط فالجار والمجرور المتعلق بقوله يمسح محذوف بدلالة الغائط المذكور في صدر الحديث فيختص الحكم بالغائط وحيث لا مفصل بينه
وبين غيره من النجاسات كان التعميم سهلا وفي الصحيح عن الاحول عن الصادق ع قال في الرجل يطأ على الموضع الذي ليس بنظيف ثم يطأ بعده
مكانا نظيفا قال لا بأس اذا كان خمسة عشر ذراعا او نحو ذلك وعن محمد الحلبي في الموثق قال نزلنا في مكان بيننا وبين المسجد زقاق قذر فدخلت
على الصادق ع فقال اين نزلتم فقلت نزلنا في دار فلان فقال ان بينكم وبين المسجد زقاقا قذرا او قلنا ان بيننا وبين المسجد زقاقا قذرا
قال لا بأس ان الارض يطهر بعضها بعضا قال قلت فالسرقين الرطب اطأ عليه قال لا يضرك مثله وعن جميل بن دراج عن المعلى بن خنيس
قال سألت ابا عبد الله ع عن الخنزير يخرج من الماء فيمر على الطريق فيسيل منه الماء وامر عليه حافيا فقال اليس وراءه شئ جاف قلت بلى
قال فلا بأس ان الارض يطهر بعضها بعضا وما رواه الشيخ ره عن فضالة وصفوان بن يحيى عن عبد الله بن بكير عن حفص بن ابي عيسى
قال قلت للصادق ع اني وطأت عذرة بخفي ومسحته حتى لم ار فيه شيئا ما تقول في الصلوة فيه فقال لا بأس وما رواه ابن ادريس ره في
مستطرفات السرائر نقلا من نوادر احمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي عن المفضل بن عمر عن محمد بن علي الحلبي عن الصادق ع قال قلت له
ان طريقي الى المسجد في زقاق يبال فيه فربما مررت فيه وليس علي حذاء فيلصق برجلي من نداوته فقال اليس تمشي بعد ذلك في ارض يابسة قلت

بلى قال فلا بأس ان الارض يطهر بعضها بعضا قلت فاطأ على الروث الرطب قال لا بأس انا والله ربما وطأت ثم اصلي ولا اغسله وفي الحسن او
الصحيح عن محمد بن مسلم قال كنت مع الباقر عم اذ مر على عذرة يابسة فوطأ عليها فاصابت ثوبه فقلت جعلت فداك وطئت على عذرة
فاصابت ثوبك قال اليس هي يابسة فقلت بلى فقال لا بأس ان الارض يطهر بعضها بعضا وما روي عن النبي صلعم من قوله اذا وطئ احدكم
بنعليه الاذى فان التراب له طهور وما روي عنه صلعم من قوله اذا وطئ احدكم الاذى بخفيه فطهورهما التراب فهاتان الروايتان
استدل بهما في ك وقال الشيخ ره في ف وروي عن النبي صلعم انه قال اذا اصاب خف احدكم اذى فليدلكه بالارض وتوضيح المقام يتم با
لتعرض لامور الاول ان من جملة ما يتعلق بدلالة الاخبار تحصيل معنى قولهم عم الارض يطهر بعضها بعضا وقد وقع من اصحابنا رضه في تفسيره
وجوه احدها ما في الوافي بعد ذكر رواية محمد بن مسلم فقال ما لفظه بيان الوجه في هذا التطهير انتقال النجاسة بالوطي عليها من موضع الى
آخر مرة بعد اخرى حتى يستحيل ولا يبقى منها شيء انتهى وعلى هذا لا دلالة فيه على ما نحن بصدده ثانيها ما ذكره المحقق البهبهاني ره بقوله
لعل المراد ان الارض يطهر بعضها بعضا بعض المتنجسات هذا كلامه ره ولا يخفى انه على هذا التقرير لا يكون ما اضيف اليه البعض الثاني
بحسب المعنى وعوض عنه التنوين في اللفظ عبارة عن الارض فليس المعنى ان بعض الارض يطهر بعضها الآخر بل المعنى ان بعض الارض يطهر
بعض الاشياء ويكون المراد بالاشياء هي المتنجسات بدلالة انه لفظ يطهر ثالثها ما ذكره هو ره ايضا حيث قال او المراد بعضا آخر من الارض
والمراد منه مماس البعض الآخر مجازا لا نفس ذلك البعض هذا كلامه ره وهو مبني على اضمار لفظ المماس مضافا الى البعض الثاني رابعها
ما ذكره في ك حيث قال ويحتمل ان يكون المراد ان اسفل القدم والنعل اذا تنجس بملاقاة بعض الارض النجسة يطهره البعض الآخر الطاهر
اذا مشى عليه فالمطهر في الحقيقة ما يتنجس بالبعض الآخر وعلقه بنفس البعض مجازا انتهى وظاهره ان التجوز انما هو في الاسناد فلا اضمار
ولا تجوز في الكلمة والظاهر ان هذا الوجه هو الذي جعله صاحب الحدائق ره اقرب الاحتمالات في تفسير الحديث حيث قال ويحتمل ان يكون ا
المراد به وهو الاقرب ان بعضها يطهر ما يتنجس ببعض وانما اسنده الى البعض مجازا كما يقال الماء يطهر البول فالمطهر بصيغة اسم المفعول
في الحقيقة ما يتنجس بالبعض لا نفس البعض هذا كلامه ره ومقتضى هذا الوجه كما اعترف به صاحب الحدائق ره هو اختصاص تطهير الارض با
لنجاسة التي حصلت في القدم والخف ونحوهما من الارض النجسة دون ما حصلت من غيرها وقد حكى الاعتراف به عن صاحب المعالم ره
ايضا لكن الامر في ذلك سهل لعدم القائل بالفرق بين النجاسة الحاصلة في الخف والقدم ونحوهما من الارض وبين النجاسة الحاصلة من
غير الارض خامسها ما حكي عن الحبل المتين من انه لعل المراد بالارض ما يشمل نفس الارض وما عليها من القدم والنعل والخف انتهى
والظاهر ان مراده هو ان المراد بالارض الاول هو ما يعم معناها الحقيقي والمجازي الذي هو ما على الارض من الخف فيكون المراد
ان بعض افراد هذا المعنى العام وهو الحقيقي يطهر بعض افراده الآخر وهو المعنى المجازي واقول لا يخلو العبارة المذكورة اعني قولهم الارض
يطهر بعضها بعضا عن الاجمال حتى بحسب ملاحظة ما اقترنت به من المورد الا ترى الى موردها في الرواية الاخيرة التي هي رواية محمد بن
مسلم نعم الظاهر منها بملاحظة اكثر مواردها هو ان بعض الارض يطهر اثر النجاسة الحاصلة من بعضها الآخر وهو مطلق يشمل جميع ما
نجس من القدم والنعل والخف وخشبة الاقطع واسفل العكازة في الزج وكعب عصا الاعمى بل الوقاء الذي جعل الماشي على ركبتيه
عليهما وكذا نفس ركبتيه ومثله الحال فيمن يمشي على ركبتيه وكفيه جميعا فيستفاد منه قاعدة ثانوية خرج عن تحتها ما خرج وبقي الباقي
وعلى هذا يكون خروج ما خرج موقوفا على الدليل لحصول الاصل ثم كون الارض مطهرة الثاني ان للوجه في الاخبار المذكورة من ا
المتنجس الذي يراد تطهيره بالارض انما هو الرجل والخف والنعل وقد دل على الاول امور احدها الاخبار الصريحة على وجه الخصوص
كصحيحة زرارة الاولى وكذا الثانية ورواية جميل بن دراج حيث قال فيها وامر عليه حافيا ورواية مستطرفات السرائر واعترض في
المستند على دلالة الاولى بان العذرة فيها اعم من الرطبة واليابسة بل النجسة ايضا على قول فيمكن ان يكون معنى قوله لا يغسلها الا ان
يقذرها اي ينجسها بان تكون رطبة نجسة والا فيمسحها حتى يذهب ما لصق بها من الاجزاء اليابسة وقوله ساخت لا يدل على الرطوبة
لانه بمعنى غابت وخسفت والانصاف انه وجيه كما ان الانصاف ان الرواية الاخيرة وان كانت نصا في النعل الا ان الحكم المذكور
ليس ظاهرا في المطلوب من كون المشي على الارض او مطلق المسح بها مطهرا بل الظاهر هو مسحها ولو بخرقة ونحوها حذرا عن التلويث وان
نجاستها غير قادحة في صحة الصلاة لعدم صلاحيتها للستر بها ثانيها ما دل عليه باطلاقه كصحيحة الاحول المتضمنة للوطي الشامل لما اذا
كان بالقدم وما اذا كان بغيرها ثالثها دخولها في معقد الاجماع المستفاد من قول صاحب ك في ذيل عبارة المنتهى هذا الحكم مقطوع

بين كلام الاصحاب وصحته وظاهرهم الاتفاق عليه انتهى وكذا في معقد اجماع المحقق الثاني ره حيث قال في جامع المقاصد والارض باطن النعل واسفل
القدم وكذا اسفل الخف وما ينتقل عادة كالقبقاب للنص والاجماع انتهى وعلى هذا فلا وجه لتوقف العلامة ره في المنتهى على ما حكي عنه
في تطهير الارض لاسفل القدم واما الثاني فقد استدل عليه برواية حفص ورده في الذخيرة بقوله وهذه الرواية لا دلالة لها على المطلوب
فانه يكفي في جواز الصلوة فيه كونه مما لا يتم فيه الصلوة ولا يقتضي ذلك طهارتها الا انهم اوردوها في الاحتجاج انتهى وحكي عن صاحب المعالم ره انه
سبقه الى ذلك واجاب عنه صاحب الحدائق ره باستبعاده معللا بان ظاهر كلام السائل ان سؤاله انما هو الطهارة بالمسح وعدمها وسؤاله وعن
الصلوة انما هو بناء على عدم علمه بالعفو عن نجاسة ما لا تتم الصلوة فيه فالمراد بالصلوة الصلوة الكاملة الواقعة في الطهارة وعلى هذا
فيجب ان يكون الجواب مطابقا للسؤال وح يكون نفي الباس كناية عن الطهارة والا فلو كان عالما بجواز الصلوة فيما لا يتم فيه ولم يحمل سؤاله
على الصلوة الكاملة فانه لا معنى للسؤال عن الصلوة فيه بل لا معنى لاصل سؤاله بالكلية كما لا يخفى وعلى هذا بنى الاستدلال بالخبر انتهى ولا
يخفى ما فيه من التكلف المخالف لظاهر لفظ الحديث الاولى الاستدلال عليه بامور احدها اطلاق صحيحة الاحول المتضمنة لقوله
الرجل يطأ على الموضع اه لان الوطي يصدق على ما لو كان حافيا وما لو كان في رجله وقال لان الوطي عبارة عن وضع القدم على اي وجه كان
فيشمل القبقاب ونحوه مما يجعل وقاء في المشي على الارض لا مثل الجورب المحرق او الجلود المشدودة بالرجل وثانيها النبوي اذا وطي احدكم
الاذى بخفيه فطهورهما التراب وضعفه منجبر بالشهرة وثالثها الاجماع المنقول في كلام صاحب الحدائق على خصوص الثلثة المذكورة في كلام المصنف ره
التي منها الخف وفي كلام المحقق الثاني ره على مطلق ما ينتقل به خصوصا مع تصريحه بالخف على وجه الخصوص ولا ينافيه مخالفة الشيخ
ره في ف لا لعدم دلالة كلامه على المخالفة كما تكلفه المحقق البهبهاني ره لظهوره فيها بل لعدم كون خلافه قادحا في الاجماع على طهارة بقية القدماء
ولا المتأخرين هذا ويبقى الكلام فيما لا يصدق الوطؤ على وضعه على الارض كالركبتين واليدين وعصا الاعمى وعكاز الرمح وكذلك
الحال في الظلف والحافر والخف بعد الاغماض عن كون زوال العين عن الحيوان مطهرا فنقول الوجه في ذلك عدم الالحاق لعدم دلالة
صحيحة الاحول على تطهير الارض لمثل ذلك وعدم شمول معقد الاجماعين المذكورين نعم لو التزمنا بظهور قوله ع الارض يطهر بعضها
بعضا ولو بمعونة المورد في الاطلاق الشامل لذلك بالتقريب الذي عرفت من كون المراد به ان بعض الارض يطهر اثر النجاسة الحاصلة
في شيء من البعض الاخر كان اللازم الحكم بالتطهير في كل ما لم يقم دليل على خروجه عن حكمه الثالث انه قال في ك لا يشترط جفاف النجاسة
قبل الدلك ولا ان يكون لها جرم للاصل واطلاق الروايات ولانه اذا طهر مع الرجوع ما الاجرم له اولى ثم قال فلو كان اسفل القدم او النعل
متنجسا بنجاسة غير مرئية كالبول اليابس طهر بمجرد المشي على الارض وقال بعض العامة يعتبر في النجاسة كونها ذات جرم وان تكون جافة قبل
الدلك ولا ريب في بطلانه انتهى وظاهر كلامه بعد ملاحظة نسبة الخلاف الى بعض العامة هو انه لم يقع من الخاصة خلاف في عدم اشتراط
جفاف النجاسة والظاهر ان اشتراط الجفاف لم ينقل من احد منهم لكن الاشكال في اشتراط الرطوبة فانه ره وان ادعى اطلاقات الروايات
لنفي اشتراط الجفاف الا ان المنساق منها كون النجاسة مما لها اثر يزيله الارض واما ما استدل به من الاولوية فقد اورد المحقق البهبهاني ره بقوله
ان القياس بطريق الاولوية هنا نظره ظاهر فالعمدة اطلاق النص والفتوى انتهى وهو متجه وظاهر ذيل كلامه تسليم اطلاق النص بل الظاهر
منه اتفاق الفتاوى اذ لا يصير الفتوى حجة اذا كانت مجردة عن الاتفاق الرابع انه اختلف الاصحاب في طهارة الارض فذهب جماعة الى
اشتراطها وحكي عن ابن الجنيد وزاد في كشف اللثام حكايته عن جماعة وصرح بالمصير اليه في الذكرى وجامع المقاصد ونفى عنه البعد في
مجمع الفائدة ونفي الباس في ك وذهب جماعة من الاصحاب منهم الشهيد الثاني ره الى عدم الاشتراط بل ادعى ان اطلاق النص والفتوى
يقتضي عدم الفرق في الارض بين الطاهرة وغيرها واعترضه في الحدائق بانه صرح ابن الجنيد ره والشهيد ره بالطهارة وانه ظاهر فحاوى
جملة من عباراتهم ايضا ثم قال نعم النصوص مطلقة الا ان صحيحة الاحول مصرحة باشتراط ذلك حيث انه لما سئله عن الرجل الذي يطأ الموضع
الذي ليس بنظيف ثم يطأ بعده مكانا نظيفا فقال لا باس اذا كان المكان النظيف قدر خمسة عشر ذراعا فقيده اشعار بان نفي الباس مخصوص
بما اذا كان نظيفا بالمقدار المذكور ثم قال والاظهر عندي الاستدلال على ذلك بقوله ص فيما روي عن عدة طرق فيها الصحيح وغيره جعلت
لي الارض مسجدا وترابها طهورا وهو باطلاقه شامل لما نحن فيه فان الطهور لغة الطاهر المطهر كما تحقق تحقيقه في صدر الباب الاول وهو
اعم من ان يكون مطهرا من الحدث او الخبث والعجب من اصحابنا رضي الله عنهم حيث انهم ما فتشوا في اشتراط طهارة الارض ولم يلم احد منهم ممن قال
بالطهارة بهذا الحديث وانما استدلوا بان النجس لا يفيد غيره تطهيرا وفي بحث التيمم لم يذكروا دليلا على طهارة التراب سوى الاجماع وبعض متأخري

المتأخرين نقل الخبر المذكور وتنظر في الاستدلال ثم ان صاحب الحدائق ره قال انه لا مورد للخبر المذكور سوى الموضعين واماء الولوغ واحجار الاستنجاء
ثم قال ويؤيد ذلك ما في دعائم الاسلام حيث قال قالوا ع في المتطهر اذا مشى على ارض نجسة ثم على طاهرة طهرت قدميه انتهى واجيب
عما ذكره من الاستدلال بالحديث المذكور بانه مسوق لبيان مطهرية الارض بالذات مع قطع عن الكيفيات فهو ساكت عن اشتراط طهارة
الارض وعدمه فلا يدل على شئ منهما وهو متجه الخامس انهم اختلفوا في اشتراط جفاف الارض وعدمه على قولين اولهما للجماعة منهم ابن
الجنيد ره والمحقق الكركي في جامع المقاصد والشهيد الثاني ره في ك ووافقهم صاحب الجواهر ره وثانيهما للعلامة في نهاية الاحكام
والشهيد الثاني ره في الروضة والفاضل السبزواري في الذخيرة وصاحب الرياض ره حجة القول الاول وجوه الاول الاصل ومعلوم
ان المراد به استصحاب النجاسة الى ان يتحقق المزيل شرعا وقد شك هيهنا في مزيلية الارض الغير اليابسة فليستصحب بقاء نجاسة ما يراد
تطهيره بها من الخف والقدم وما بمنزلتهما على القول بجريان الاستصحاب كما هو الحق الثاني ان المتعارف من المسح والازالة انما هو تحصيلها
بالجاف في الاستنجاء وغيره فالاطلاقات ح بنفسها منصرفة الى الجاف الثالث حسنة المعلى بن خنيس المتضمنة لقوله ع اليس وراءه شيء جاف
اه وما تقدم رواية عن مستطرفات السرائر عن محمد بن علي الحلبي حجة القول الثاني ما استند اليه في الرياض من اطلاق اكثر النصوص و
الفتاوى بالاطلاق جدا مع اعتضاده بالاصل الذي مضى ومراده بالاصل هو اصل الطهارة الذي هو المرجع بعد تعارض استصحاب طهارة
الملاقي بالكسر واستصحاب نجاسة الملاقى بالفتح واما الخبران المذكوران فقد اعترف باشعارهما بل دلالتهما على اعتبار اليبوسة لكن رده هما
بقصور السند مع عدم جابر لهما واجاب في الجواهر بصحة الخبرين بناء على الظنون الاجتهادية ثم ان المحقق الاردبيلي ره في المقام كلاما
ساقه لانكار اعتبار الجفاف وهو انه لم يظهر وجه لاعتبار الجفاف الا تخيل نجاسة الارض وهو غير ضار لكون رطوبة النجاسة اذ الفرض سبق النجاسة
لا النجاسة الحاصلة بنفس التطهير كما قيل مثله في غسالة الماء القليل كذلك وتنظر فيه صاحب الجواهر ره اولا بان الوجه غير ذلك كما عرفت
يعني ادلة القول بالاشتراط المذكورة وثانيا بان اقصى ما يكون تسليمه عدم اضرار نجاسة نفس الارض بعض الاثار كما في الاستنجاء بالحجر
لا الرطوبة الكائنة على الارض من ماء ونحوه القاضية بنجاسة المطهر والمطهر بسبب ملاقاتها للنجاسة كما هو واضح بل لعل ذلك كاف في
اثبات المطلوب فضلا عما تقدم بل يمكن تنزيل كلام من لم يعتبر الجفاف على ارادة الاكتفاء بالارض الرطبة رطوبة غير متعدية لا المتعدية كما قد
يومي اليه ما عن نهاية الفاضل التي هي الاصل في هذا الخلاف من ان الاقرب عدم الطهارة لو وطأ وحلا بل وكذا روضة الثاني وان كان
بعيدا فيهما فتأمل فيكون النزاع ح لفظيا اذ المراد بالجفاف عند من اعتبره عدم التعدي لا عدم النداوة اصلا فالطهارة بالفرض المذكور متفق
عليه بين الفريقين كما اعترف به في الروض كما ان عدمها في ذي الرطوبة المتعدية كذلك بناء على التنزيل المذكور والذي يشهد لما استبعده
حصول الطهارة مع تلك الرطوبة المتعدية اللهم الا ان يريد بذلك زوال النجاسة السابقة عن القدم وان تنجس بالرطوبة اللاحقة ثانيا
جدا انتهى والتحقيق ان حسنة معلى بن خنيس انما صار حسنها بابراهيم بن هاشم فهي في حكم الصحيح واما رواية مستطرفات السرائر ففيها لوقوع
المفضل بن عمر في سندها غير معتبرة لقدحهم فيه من جهة العقيدة واضطراب الحديث وان كان قد نقل في حقه بعض ما يدل على المدح
ايضا والجاف مرادف اليابس كما في المصباح المنير ودلالته في حسنة المعلى كاليابسة في رواية السرائر على نفي حصول الطهارة بغير اليابس وانكان
بمفهوم الوصف وليس بحجة كما حققناه في الاصول الا ان من المحقق هناك ايضا قد يكون حجة في خصوص المقام بواسطة قيام القرينة
والقرينة هنا تعرضه للسؤال والاستفصال اذ لا معنى للسؤال عن وجود مطلق المكان والارض لبداهة وجودهما فمقتضى الروايتين
المذكورتين اعتبار الجفاف في الارض الا ان هناك شيئا وهو ان الجفاف واليبوسة انما اعتبر في مقابل سيلان الماء على الارض والبول
في الزقاق الدالين على سراية البلل الى رجله او ما بمنزلتها فيكون الجاف واليابس بحكم المقابلة عبارتين عن مزيل ذلك البلل فلا يضر وجود
النداوة في الارض التي لا يخرجها عن تنشيف الرجل وما بمنزلتها وهذا هو الذي يشير اليه قول العلامة ره فيما عن نهاية الاحكام من انه
لو وطئ وحلا فالاقرب عدم الطهارة انتهى ووجه الاشارة هو انه استقرب عدم الطهارة في الوحل فلا يجري فيما فيه نداوة غير متعدية
وعن روض الجنان ان الرطوبة اليسيرة التي لا يحصل منها تعد غير قادحة على القولين انتهى فالمختار اعتبار الجفاف بمعنى عدم كون الارض وحلا لا
انتفاء النداوة وقد علم مما بيناه ان التقييد في هذا المقام انما هو بالمفهوم لا بقاعدة حمل المطلق على المقيد حتى يمنع من جريانها في الاحكام
الوضعية السادس انه هل يعتبر في تطهير الارض ما ذكر خصوص المشي وهو نقل القدمين من مكان الى مكان وهو قائم عليهما او يكفي المسح
وعلى الاول هل يعتبر كونه بمقدار خمسة عشر ذراعا او انه لا يتقدر بمقدار مخصوص وعلى كل من تقديري اعتبار المشي والاكتفاء بالمسح هل

يعتبر خصوص الارض او يكفي غيرها بان يمشي على مثل بارية او يمسح رجله مثلا بخشبة لا اثم على تقدير كفاية المسح وعدم لزوم المشي هل يكفي
الدلك ايضا بان يفرك رجله بيده مثلا ام لا فالكلام يجري في جهات الاولى كفاية المسح وقد صرح بها المفيد ره وسلار وغيرهما ومنهم
بالتعميم الشهيد في الذكرى حيث قال يطهر باطن القدم وباطن النعل والخف بالارض سواء مشى عليها او لا انتهى وقال في جامع المقاصد
ولا يشترط المشي بل يكفي المسح المزيل للعين انتهى وقال في لك ولا يشترط المشي بل المعتبر زوال النجاسة عنهما ولو بالمسح انتهى ومثله في الروض
والروضة وقال في ك ولا يعتبر المشي بل يكفي المسح الى ان يذهب العين انتهى وقال في كشف اللثام ولا يشترط المشي للاصل بل يكفي المسح انتهى
واستدلوا عليه بقول ابي جعفر ع في صحيحة زرارة الاولى ولكنه يمسحها حتى يذهب اثرها ويصلي وقوله ع في صحيحة زرارة الثانية ويجوز ان يمسح
رجليه ولا يغسلهما وقول ابي عبد الله ع لا باس في جواب حفص بن ابي عيسى اني وطات عذرة بخفي ومسحته حتى لم ار فيه شيئا ما تقول في الصلوة
فيه لكن قد عرفت عدم دلالة الاخير على نفس الطهارة فلا يدل على كيفيتها واما الاولان فلا اشكال في دلالتهما وحكي عن ابن الجنيد
ره القول باعتبار المشي بل بتحديده بخمسة عشر ذراعا ومقتضى كلام صاحب الحدائق ره ان الحكاية ليست في محلها فقد نقل في الحدائق
انه قال في كتابه المختصر الاحمدي اذا وطئ الانسان برجليه او ما هو وقاء لهما نجاسة رطبة او كانت رجلاه رطبة والنجاسة يابسة او رطبة
فوطئ بعدها نحوا من خمسة عشر ذراعا ارضا طاهرة يابسة طهر ما ماس من النجاسة رجليه والوقاء لهما ولو غسلهما كان احوط ولو مسحهما
حتى يذهب عين النجاسة واثرها بغيرهما اجزأ اذا كان ما مسحهما به طاهرا انتهى وقال في الحدائق ما في الموضع الثالث من المواضع التي
وقع الكلام عليها في هذه المسئلة ان ما نقله الاصحاب عن ابن الجنيد ره من انه يشترط المشي خمسة عشر ذراعا ونحوها وكذا ما دلت
عليه صحيحة الاحول محمول على مقدار المشي الذي تزول به النجاسة غالبا وفي قوله في الخبر او نحو ذلك ايماء اليه ولا اشكال في ان هذا مراد
ابن الجنيد لتصريحه في اخر عبارته بالاكتفاء بالمسح كما عرفت انتهى وسبقه الى توجيه صحيحة الاحول بما ذكره صاحب ك وكيف كان فالاقوى
عدم اعتبار خصوص المشي وفي التعبير بالمشي في بعض الروايات وبالمسح في بعضها بالمشي دلالة على ان كلا منهما كاف ولم نجد من اعتبر
خصوص المشي ولا نسب القول به الى غير ابن الجنيد ره وقد عرفت الحال فيه كلام في الثانية انه هل يشترط كون المشي على الارض وكون
المسح بها فنقول الذي قربه في المستند هو الاجتزاء بالمشي في غير الارض كالاجر والحصير والنبات والخشب وعلله بصدق المسح وبقوله ع في
صحيحة الاحول ثم يطأ مكانا نظيفا ثم قال ومع ذلك فعدم الاجتزاء احوط انتهى وقال في الحدائق وربما اشعرت صحيحة زرارة الاولى من
حيث اطلاق المسح فيها بالمسح ولو بالخشب ونحوه وهو المنقول في كلام الاصحاب رض عن ابن الجنيد ره وهو ظاهر اطلاق عبارته لكن قال
صاحب الحدائق ره بعد ذلك الا ان الظاهر حمل الروايات المذكورة على ما هو المعهود الغالب المتعارف من كون المسح بالارض وهو الذي
ينصرف اليه الاطلاق ثم قال وعلى ذلك ايضا يمكن حمل عبارة ابن الجنيد ره خصوصا مع تصريحه في صدرها بالارض ويؤكده انه هو
المعروف بين الاصحاب رض من غير خلاف يعرف ثم قال وكانه لما ذكرنا استشكل العلامة ره في النهاية فقال لو دلك النعل والقدم بالاجسام
الصلبة كالخشب ومشى عليها فاشكال ثم قال وبالجملة الظاهر هو الوقوف على ما عليه الاصحاب رض انتهى ولا يخفى ما فيه اذ لا سبب لانصراف
المسح الى المسح بالارض بخصوصها من غلبة الاستعمال بل ربما امكن منع غلبة الشك في الوجود لو قلنا بكونها من اسباب الانصراف و
كون الغالب المشي هو المشي على الارض لا مدخل له في انصراف اطلاق لفظ المسح الى خصوص المسح بالارض ولا اقل من الشك في الا
الانصراف فيبقى لزوم الاخذ بالاطلاق على حاله هذا ويظهر من المحقق البهبهاني ره في المقام مسلك اخر وهو التفصيل بين اقسام ما يمشي
عليه قال فيما حكي عن شرح المفاتيح بعد نقل الاشكال الذي تقدم عن العلامة ره في النهاية ولعل منشأه اطلاق صحيحة زرارة السابقة
وان المعروف عن الاصحاب اختصاص الحكم بالارض بحيث لا يعلم قائل بالتعدي الى غيرها وفيه ان الاطلاق لا عموم فيه بحيث يثبت تطهير النجس
الثابت شرعا مع لزوم تحصيل البراءة اليقينية فعلى هذا لو كانت الارض مفروشة بغير ما هو من الارض اي شيء يكون لا يحصل الطهارة
بالمشي عليها اما لو كانت مفروشة بما هو منها مثل الاحجار والصخور والحصى فيحصل الطهارة بالمشي عليها بحسب الظاهر اذ ليس ذلك الا
مثل نقل الحجر عن موضعه الى موضع اخر في البراري واما لو كانت مفروشة بالمطبوخ كالاجر والجص فيشكل حصول الطهارة بالمشي عليها
بملاحظة تحصيل البراءة اليقينية التي هو واجب انتهى وانت خبير بسقوطه لانه ان اراد بنفي العموم عن الاطلاق عدم حجيته في نفسه
فيرده انه لا يجوز الرجوع الى قاعدة الاشتغال مع وجوده وان اراد احتمال التقييد فهو منفي باصالة عدمه ومثله احتمال الانصراف
لابتنائه على امر مشكوك الحدوث وهو غلبة استعماله في صنف من اصناف المطلق وان اراد الجزم بالانصراف فالمنع عليه واضح لما عرفت

من

من عدم ظهور المسح في المسح على الارض بخصوصه لكونه اعم في الاستعمال كما انه اعم في الوضع وكان الوجه في استشكاله في المفروش بالمطبوخ
هو التشكيك في صدق الارض المنصرف اليها لفظ المسح على مثله وهو ايضا محل نظر لان لفظ الارض في مثل المقام يراد به ما هو شامل لمثله
كما في قوله تعالى يمشون على الارض هونا الثالث انه على تقدير كفاية المسح وعدم لزوم المشي هل يكفي الدلك ايضا بان يفرك رجله بيده
او بالتراب بنحوه مثلا ام لا قال في المستند وفي اجزاء اخذ مثل التراب في دلكه بالموضع احتمال قريب لصدق المسح انتهى واختلف كلام
العلامة ره فعن نهاية الاحكام انه لو دلك النعل والقدم بالاجسام الصلبة كالخشب ومشى عليها فاشكال انتهى وعن المنتهى ما نصه
الدلك مطهر خلافا لبعض الجمهور انتهى ويفهم منه عدم الخلاف فيه من اصحابنا ولا يبعد ان يكون مراده بالدلك هو المسح كما في الروايات
النبوية التي ذكرها الشيخ ره من قوله ع اذا اصاب خف احدكم اذى فليدلكه بالارض السابع انه قال في الجواهر ان المدار في التطهير بالارض
على زوال العين قطعا وهل يعتبر زوال الاثر ايضا كما صرح به في جامع المقاصد ومنظومة الطباطبائي ره اولا كما في كشف الاستاد
وجهان ينشئان من الاصل وقول ابي جعفر ع في صحيحة زرارة المتقدمة يمسحها حتى يذهب اثرها ومعروفية توقف تطهير النجاسات على
ازالة اثارها على ان المراد بالاثر هنا هو الاجزاء الصغار التي تبقى ملتصقة من عين النجاسة فيدل على وجوب ازالتها ما دل على
وجوب ازالة اصل العين ومن اطلاق باقي النصوص ومناسبته لسهولة الملة وسماحتها بل وحكمة اصل مشروعية هذا الحكم من التخفيف
ونحوه بل في التكليف بنحو ازالة ذلك من العسر والحرج ما لا يخفى بل يمكن دعوى تعذره عادة بل يمكن دعوى ظهور سياق النصوص في ذلك بل
يمكن تنزيل خبر الخصم على ذلك ايضا بان يراد من الاثر الاجزاء التي لا يعتاد بقاؤها ولا يصدق ذهاب العين مع وجودها لا الاثر بالمعنى السابق
كما يومي اليه صحيح هذا الراوي بعينه الاخر المتقدم انفا المشتمل على حكم ما نحن فيه مع الاستنجاء الظاهر في مساواتهما في كيفية التطهير وقد
عرفت في ذلك الباب عدم وجوب ازالة الاثر بل مع قطع النظر عن الصحيح يمكن للفقيه الماهر بملاحظة ما تقدم هناك تحصيل الظن ان لم يكن
القطع بمساواتهما في ذلك ضرورة انه يفرق بين التطهير بالماء وغيره بل ربما يمكن القطع انه لا حظ السيرة وتعذر ازالة تلك الاجزاء وتعسرها خصوصا
ما يكون في الشقوق منها كتعذر العلم بذلك وتعسره بالحكم المذكور سيما مع ملاحظة عدم شيء من هذه المداقة في النصوص بل ظاهرها
الاكتفاء بالخمسة عشر ذراعا ونحوه خلافه بل لعل التامل فيها مع الاستقامة يشرف الفقيه على القطع بذلك فلا ريب ان الاقوى الثاني
انتهى وفيه نظر ظاهر اما اولا فلانه ان اراد بمعروفية توقف تطهير النجاسات على ازالة اثارها التي جعلها من جملة ما تمسك به للوجه الاول
شهرة الفتوى بذلك بين العلماء فلا وجه للاستدلال بها لعدم كون الشهرة حجة في اثبات الحكم الشرعي وان اراد به معروفيته بين المتشرعين
بالمذهب من العوام والخواص او اجماع العلماء فنقول ان اراد ثبوت ذلك على وجه العموم الذي يصلح لان يجعل كبرى في القياس فهو ممنوع
وان اراد ثبوته في الجملة على وجه الاهمال فهو في حكم القضية الجزئية التي لا تنتج اذا جعلت كبرى القياس وثانيها انه بعد ما فسر الاثر في احد
وجهي الاستدلال على القول الاول بالاجزاء الصغار التي تبقى ملتصقة من عين النجاسة والتزم بانه يدل على وجوب ازالتها ما دل على وجوب
ازالة اصل العين لا يخلو اما ان يريد عند اختيار القول الثاني والاستدلال له هذا المعنى بعينه فهو غير صالح للانكار حيث انه اعترف
بانه يدل على ازالتها ما يدل على وجوب ازالة اصل العين وان اراد غيره كاللون مثلا وما هو معنى البقاء اذا لم يغسل بالماء لزم عدم
توارد الاثبات والنفي على شيء واحد فيعود النزاع لفظيا وثالثها ان التمسك بالعسر والحرج في هذا المقام مما لا وجه له لعدم لزوم ذلك لو
لم يجعل الشارع هذا الحكم وهو كون الارض مطهرا من اصله وحكم بغسل الرجل وما هو وقاء لها عند تنجسهما فكيف بما لو اوجب الغسل
عند عدم زوال الاثر ومن هنا يظهر سقوط دعوى التعذر ضرورة امكان زوال الاثر ووقوعه في الخارج كثيرا ولو بكثرة المشي والمسح ورابعها
انه عرفت في مبحث الاستنجاء عدم ورود لفظ الاثر في السنة وانما وقع في كلام الاصحاب وان ما ذكر تفسيرا فانما هو تفسير لكلامهم
وقد التزم هنا بان صحيح زرارة الاخر ظاهر في مساواة ما نحن فيه لمسألة الاستنجاء لانه قال ابو جعفر ع في ذلك الصحيح جرت السنة في
الغائط بثلاثة احجار ان يمسح العجان ولا يغسله ويجوز ان يمسح رجليه ولا يغسلهما وح نقول ان الواجب في اللفظ الواقع في الكتاب والسنة
هو الرجوع الى العرف واللغة فكان اللازم ان يرجع في لفظ الاثر الواقع في صحيح زرارة الاول الى العرف واللغة وتحصيل المقصود
هيهنا واتباع مسألة الاستنجاء التي ليس فيها لفظ الاثر بحكم الملازمة التي استفادها من قول ابي جعفر ع في صحيح زرارة الاخر لما
حصل من المقصود بلفظ الاثر هيهنا فلا وجه لما سلكه من عكس ذلك لانه مخالف لما تقتضيه قواعد الاجتهاد خامسها ان ما تمسك
به من قيام السيرة على عدم ازالة الاجزاء خصوصا ما يكون في الشقوق ممنوع لانا نجد عيانا ان من الناس من لا يبالي ومنهم من يهتم

كتاب الطهارة

باعمر دينه والاولون لاعبرة باقوالهم وافعالهم والآخرون توهم يراجعوا العلماء في ذلك وامثاله وليس بايديهم طريقة متلقاة من اسلافهم على وجه ينتهي الى الحجة ثم ان جواز ما ادعاه في الشقوق اشكل موضوعا وحكما لان الغالب الشايع هو ما لا يستقر فيها ما هو من قبيل العين دون الاثر وان المتدينين يجتهدون في ازالته وسادسها ان ما ادعاه من ظهور سائر النصوص في عدم لزوم ازالة الاجزاء ممنوع لسكوتها عن ذلك وكونها غير متعرضة لذلك كدعوى تنزيل خبر حصر على ذلك لان التنزيل اقتراحا تماما لا وجه له ونص الخمسة عشر ذراعا ونحو ذلك غير ظاهر في ذلك لاختلاف النجاسات والمتنجسات والاراضي التي يمشى عليها فقد يزول جميع الاجزاء الصغار في بعضها ولا يبقى سوى مجرد الرطوبة بخلاف بعضها الآخر ولهذا لم يقتصر في النص على الخمسة عشر بل عقبه بقوله ونحو ذلك وقال بعض المحققين ره بعد الاشارة الى القولين ما نصه والتحقيق انه ان اريد بالاثر مطلق ما يدل على النجاسة فلا اشكال في عدم اعتبار زواله لعدم اعتباره في التطهير بالماء فكيف في التطهير بالارض المبني على التسهيل والرخصة فقد لا يزول الريح واللون ولو بعد المبالغة في غسله فكيف بالمسح والمشي مع ان رواية مشي نحو من خمسة عشر ذراعا ظاهرة في عدم اعتبار المشي الكثير وان اريد به الاجزاء الصغار فلا اشكال في اعتبار زوالها نعم الاجزاء الصغار العالقة بالمحل التي لا تزول غالبا الا بالماء كما فسر به الاثر في مسئلة الاستنجاء لا يعتبر زوالها واما الرطوبة المحضة القليلة الباقية فالظاهر انها غير قادحة ويمكن الفرق بين ما اذا كانت من نجاسة مائية او من نجاسة جرمية كالغائط مثلا فانه في الاول يعد نفس النجاسة بخلاف الثاني ثم قال ومما ذكرنا يظهر ان المراد بقوله ع في صحيحة زرارة يمسحها حتى يذهب اثرها هو ما يعد من نفس النجاسة لا مجرد الاثر انتهى اقول قد اشرنا الى مقتضى القواعد المقررة في محلها هو الرجوع في الفاظ الكتاب والسنة التي منها لفظ الاثر الواقع في صحيحة زرارة الى العرف واللغة وقد حصل التعرض لتفسيره في كتب اللغة فقال في الصحاح الاثر بالتحريك ما بقي من رسم الشيء انتهى وقال في مجمعا اخر الرسم الاثر ورسم الدار ما كان من آثارها لاصقا بالارض انتهى وقال في القاموس الاثر محركة بقية الشيء انتهى وقال في المصباح المنير اثر الدار بقيتها والجمع آثار مثل سبب واسباب انتهى وعلى هذا يكون معنى قوله ع في صحيحة زرارة يمسحها حتى يذهب بقيتها فاخرج منها ويزول ضعف اجزائها وعلى هذا يكون ما لا يجب ازالته عبارة عن الرائحة وكدورة اللون الباقية في المتنجس بعد زوال النجاسة والرطوبة المحضة الخالصة عن شوب الاجزاء الصغار ونحو على هذا مسئلة الاستنجاء ولا ينافيه صحيحة الاحول من حيث دلالتها على عدم وجوب مشي الكثير لانه كثيرا ما يتفق حصول زوال العين بمشي خمسة عشر ذراعا خصوصا اذا اعتمد فيها مع انه لم يقتصر في النص عليه بل زاد عليه قوله ونحو ذلك الثامن انه قال بعض المحققين ره ان ظاهر الفتاوى اختصاص الطهارة بباطن القدم ونحوه ثم حكى عن روض الجنان وكشف اللثام ان المراد بباطن القدم ما يستره الارض حال الاعتماد عليها وانهما صرحا بعدم طهارة الحافات ثم قال وهو على اطلاقه مشكل فان ظاهر قول زرارة في الصحيحة المتقدمة فساخت رجله فيها انه لوث بعض الحافة ايضا ولا اقل من الاطلاق فالحاق الحافة القريبة من الباطن لا يخلو عن قوة وفاقا لكاشف الغطاء ره انتهى قلت لم اجده في كشف اللثام الا تفسيره باطن النعل باسفله ولا يحضرني روض الجنان ولكن قال في لك في شرح العبارة المراد بالباطن والاسفل ما يستره الارض حال الاعتماد فلا يطهر حافاتهما انتهى وكيف كان فالحاق الحافة القريبة من الباطن ليس ببعيد نظرا الى ان تنجس الحافة القريبة من الباطن من اللوازم الغالبة لتنجس القدم وما هو وقاء لها فاطلاق القول بنفي البأس يقتضي نفيه عنها ايضا **قوله** وماء الغيث لا ينجس حال وقوعه ولا حال جريانه من ميزاب وشبهه الا ان تغيره النجاسة اعلم انه ينبغي ههنا تقديم امرين الاول ان المناسب للبحث عن هذه المسئلة انما هو باب المياه كما فعله المصنف ره في النافع وغيره لكنه ره ذكره هنا في مبحث احكام النجاسة بملاحظة كون ماء الغيث لا ينفعل بملاقاة النجاسة كما ذكر بعضهم عدم تنجس البواطن في هذا المبحث بهذا الاعتبار وكلام صاحب الجواهر ره يشير الى ان ذكره هنا باعتبار كونه من جملة المطهرات لانه قال ما نصه كلامه بكلام المصنف ره ومن المطهرات في الجملة كتابا وسنة واجماعا بل ضرورة ماء الغيث اذ هو كالجاري لا ينجس بغير التغير الى آخر ما قال ومما ذكرناه انسب تعبير المصنف ره لا ينجس دون قوله يطهر الثاني ان العبارة بظاهرها توهم ان ماء الغيث في حال جريانه من الميزاب لا ينجس وان انقطع التقاطر لان مقتضى المقابلة بين الفقرتين هو ان ماء الغيث لا ينجس في حال وقوعه من السماء او لا في حال جريانه من ميزاب وشبهه سواء كان في حال وقوعه ام لا مع ان حكمه بعد الانقطاع ليس الا حكم الراكد ويمكن دفعه بان ترك التقييد بحال النزول في الفقرة الثانية انما هو من باب الاعتماد على الوضوح وكون الحكم مسلما بينهم بل قد ادعي الاتفاق في كشف اللثام على انه بعد التقاطر بحكم الواقف وحكي دعوى الاجماع عليه من العلامة الطباطبائي قده وغيره وعلى هذا فيصير معنى العبارة ان ماء الغيث لا ينجس بقسميه اللذين احدهما القطرات الواقعة وان لم يبلغ ما وقع منه على الارض حد الجريان

والاتم ما وقع منه على الارض او ما في حكمها ويجري من ميزاب او شبهه وكانه الى ما ذكرناه اشار في الـ حيث قال في شرح العبارة اشار بذلك الى الرد
على الشيخ ره حيث شرط في عدم تنجسه بالنجاسة جريانه من ميزاب انتهى وقال في الحدائق الظاهر انه لا خلاف في ان ماء المطر في الجملة حال تقاطره
كالجاري ونقل عن الشيخ ره اشتراط الجريان من ميزاب او نحوه واطلاق تشبيهه بالجاري يقتضي عدم انفعاله بملاقاة النجاسة وتطهيره لما يقع عليه
من ماء نجس او ارض او ثياب او ظروف او نحو ذلك انتهى واذ قد عرفت ذلك فاعلم انهم اختلفوا في المسئلة على اقوال احدها ما وصفه
في الجواهر بالشهرة وهو انه يعتبر كونه تقاطر عن قوة بحيث يصدق عليه اسم المطر وهو خيرة كاشف الغطاء قدس سره وقد اجاد في تحريره
حيث قال في عداد المياه ماء المطر الثاني ماء المطر مما يصدق عليه ذلك عرفا من غير فرق بين ما جرى منه وما لم يجر وما ينزل من سحابة واحدة وسحابا
متكاثرة وما يشك في الصدق كالقطرة والقطرتين وما يتكون من الابخرة السماوية من بعض القطرات وما حجبه عن السماء حاجب
كبعض الغمام الداخل في بعض البيوت المبنية على رؤس الجبال وما تقاطر من السقف بعد نفوذه في اعماقه ان لم يدخل في عموم قوله له مادة
فلا يحكم عليه بحكمه انتهى ثانيها الاكتفاء بالقطرات اليسيرة حتى القطرة والقطرتين نقل عن روض الجنان انه حكاه عن بعض السادة المعاصرين
له ثم قال وليس ببعيد ولكن العمل على خلافه انتهى وثالثها اشتراط جريانه من الميزاب هو ظاهر كلام الشيخ ره في ط حيث قال وميا الموازيب
الجارية من المطر حكمها حكم الجاري سواء انتهى ومفهوم الوصف وان لم يكن حجة عندنا الا ان القيود المعتبرة في كلمات الفقهاء رضهم وسائر
ارباب العلوم حجة كما قرر في محله واظهر منه ما حكي عن التهذيب والاستبصار من ان ماء المطر اذا جرى من الميزاب فحكمه حكم الجاري لا ينجسه الا ما
غير لونه او طعمه او رائحته انتهى رابعها ما عن الوسيلة ولفظه ان حكم الماء الجاري من المثعب من ماء المطر كالجاري يعني وقال في القاموس
والثعب الطريق وكمنبر المثعب وفسّره بنفسه المثقب في مادة ثقب بقوله وكمقعد الطريق العظيم انتهى وخامسها ما في كشف اللثام من
انه لا بد من اعتبار الجريان فيه مثل جريان الماء في الطهارة على الاعضاء من انتقال الاجزاء بعضها الى مكان بعض وان لم يسل من ا
الميزاب ونحوه وانه لا بد مع ذلك من اعتبار الغلبة على النجاسة هذا ولا يخفى ان ظاهر هذه الاقوال الثلثة انما هو اعتبار فعلية الجريان
وما ويل في كلامهم بما هو اعم منها ومن القوة ابعيد مخالف للظاهر ولا حاجة الى ارتكابه سادسها ما يعطيه كلام المحقق الاردبيلي ره
من تعميم الجريان الى الحقيقي والحكمي قال ره ويستفاد من الاخبار الصحيحة السابقة انه على تقدير جريان المطر لا شك في تطهير الارض مطلقا
وكذا مع الكثرة من النجاسة فينبغي حمل مذهب الشيخ ره في تطهير النجس بالغيث باشتراط جريانه من الميزاب على الجريان او الكثرة وكون الجريان
حقيقة او حكما وبالجملة هو جيد ومستفاد من الاخبار انتهى اما القول الاول وهو المشهور كما في كلام جماعة فقد استدل عليه بوجوه احدها
الاصل وثانيها العمومات الدالة على عدم انفعال الماء بالملاقاة ثالثها ظاهر الكتاب حيث قال تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقال تعالى
ايضا وهو الذي انزل من السماء ماء ليطهركم به معتضدا بفتوى المعظم بل عدم ثبوت المخالف الناص كما عن العلامة الطباطبائي بل عن
حاشيته للمحقق البهبهاني قيل الاطلاق في عدم انفعاله حال تقاطره وفي الجواهر انه يشهد له استبعاد القول بنجاسة المياه الكثيرة المجتمعة
عن الامطار الغزيرة في الارض المستوية بل هو معلوم البطلان وان كان لازما للقول باعتبار الجريان فعلا انتهى ويؤيده ايضا انهما وافقتا
لسهولة الملة وسماحتها بل عسر الاحتراز عن ماء المطر وطينه المباشر للنجس رابعها السيرة المستمرة التي اعترف بها غير واحد من الاساطين
خامسها النصوص المستفيضة منها صحيحة هشام بن سالم انه سئل الصادق ع عن السطح يبال عليه فتصيبه السماء فكيف فيصيب الثوب
قال لا باس به ما اصابه من الماء اكثر منه ومنها صحيحة علي بن جعفر سئل اخاه عن الرجل يمر في ماء المطر وقد صب فيه خمر فاصاب ثوبه هل يصلي
فيه قبل ان يغسله قال لا يغسل ثوبه ولا رجله ويصلي فيه ولا باس ومنها مرسلة الكاهلي المحكية عن الكافي عن ابي عبد الله ع في حديث قلت يسيل
علي من ماء المطر ارى فيه التغير وارى فيه اثار القذر فتقطر القطرات علي وينتضح منه والبيت يتوضأ على سطحه فيكف على ثيابنا قال
ما بذا باس لا تغسله كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر ومنها ما عن الكليني عن ابي الحسن ع في طين المطر انه لا باس به ان يصيب الثوب ثلثة ايام
الا ان يعلم انه قد نجسه شيء بعد المطر فان اصابه بعد ثلثة ايام فاغسله وان كان الطريق نظيفا لم يغسله ومنها مرسلة الفقيه سئل عن
طين المطر يصيب الثوب فيه البول والعذرة والدم فقال طين المطر لا ينجس ولكن وربما يناقش في الاستدلال بهذه الاخبار على المدعى اما
الاول فانه قد اورد عليه في الذخيرة تبعا للمنتهى ره في المعتبر بانه انما يدل على عدم تنجس ماء المطر بملاقاة النجاسة اذا ورد عليها ويستعلم ذلك
المرتضى ره وكل من يعتبر على عدم انفعال القليل من الواقف بملاقاة النجاسة اذا ورد عليها مع حكمهم بنجاسته في عكسه فلا دلالة في الخبر
على عدم انفعاله مطلقا فلا يثبت بذلك كونه كالجاري في لا انفصاله عن الواقف في الحكم واما الثاني فقد اورد عليه في الذخيرة بوجهين ا

احدهما انه وان كان دالاً على عدم انفعال القليل من ماء المطر بملاقاة النجاسة بعد تسليم نجاسة الخمر لكن فيه اشعار بالجريان وان لم يكن مصرّحاً
ولعل ذكر الميزاب في كلام الشيخ للتمثيل لا للتعيين فلا دلالة له على نفي مذهب الشيخ ره قلت لا حاجة الى حمل كلام الشيخ ره على التمثيل
لو يجوّز القول باعتبار الجريان كما عرفت فلا ينهض الحديث بردّه ووجه الاشعار الذي اشار اليه هو ان المراد في ماء المطر قبل انقطاعه
كما هو اللازم من تقييد الاخبار بحال نزوله يستلزم الجريان لان غاية ما هناك ان يفرض كون الماء في مكان منخفض وح يجري اليه الماء
من اطراف ذلك المكان اليه وثانيهما ان غاية ما يستفاد منه ان ماء المطر لا ينفعل بملاقاة النجاسة وبمجرد ذلك لا يلزم ان يثبت له
احكام الجاري حتى تطهير المياه وغيره ثم قال ويمكن دفعه بالاستعانة بالاجماع المركب ان ثبت انتهى ره كان مراده ره بما ذكره من الايراد
هو انه لا مانع من ان يكون مقتضى الخبر المذكور هو كون ماء المطر قسيماً مقابلاً للجاري والكر والقليل يجري عليه من احكام كل منها
شيء كما اشار اليه بعضهم وظاهر كلامه يعطي انه لم يثبت عنده الاجماع المركب ولكن الانصاف انه لا مجال للتوقف في ثبوت الاجماع
المركب واما الثالث فقد اورد عليه في الذخيرة بضعفه بالارسال ثم حكى عن بعضهم انه اورد انه في الدلالة قريب من صحيحة هشام
ثم وجّهه بانه نظر الى ان الظاهر من قوله ع كل ما يراه ماء المطر ورود عليه ماء ثم تصدى لدفعه بوجهين احدهما ان يكون المطر الذي ورد عليه
النجاسة اذا ورد على المتنجس يطهره لعموم الخبر ويلزم منه طهارتها وثانيهما انه يستفاد من الخبر انه يطهر المياه النجسة ويلزم ان يثبت له
ساير احكام الجاري عملاً بالاجماع المركب لكنه ره قال لكن في اثباته يعني الاجماع المركب ثم قال ويمكن التعويل على هذا الخبر بان يقال ان ضعفه
منجبر بالشهرة وعمل الاصحاب انتهى قلت لا يخفى ما في الاستدلال بهذا الخبر من الاشكال من وجه آخر وهو انه تضمن ما لا يقول به
احد لانه ذكر فيه تغير ماء المطر ووجود آثار القذر فيه ومعلوم ان الماء اي صنف منه كان اذا تغير باوصاف النجس وكان فيه بقاياه كان
متنجساً وقد نفى عنه البأس في هذا الخبر فهو مخالف لما اطلق عليه الاصحاب فيجب ترك العمل به ولذلك تأوّله في الوسائل فقال هذا
محمول على ان القطرات وما وصل الى الثياب من غير الناحية التي فيها التغير وآثار القذر او ان التغير بغير النجاسة والقذر بمعنى
الوسخ ونحوه بغير النجاسة انتهى والوجه الاول مبني على ان من للتبعيض والضمير المجرور يعني يعود الى مطلق ماء المطر الذي هو اعم مما وقع
على الشخص ومما لم يقع والانصاف ان الوجهين كليهما بعيدان الا ان الذي يسهل الخطب هو ان الاستدلال ليس بهذه الفقرة بل انما
بغيرها من الفقرتين اللتين احدهما خاص والاخرى عام وقد ذكروا ان كون فقرة مخالفة للاجماع لا يوجب سقوط الاستدلال
بالفقرة الاخرى لانه على تقدير حمل صدور الفقرة الاولى على سهو الراوي حتى لا يكون منافياً للعدالة لا يلزم سقوط ما دل على وجوب
تصديق العدل بالنسبة الى الفقرة الاخرى واما الرابع والخامس فقد اورد عليهما في الذخيرة بضعفهما بالارسال مع عدم العموم
ثم قال ويمكن دفعه بالاستعانة بالاجماع المركب ان ثبت انتهى وتلخيص المقال ان الاشكال في الاستدلال بالاخبار المذكورة
يرجع الى وجوه احدها ضعف السند فيندفع بان منها ما هو صحيح كالاولين ويكون البقية معاضداً مضافاً الى ان تراكم الاخبار
يوجب الوثوق بها وهو كاف مع انها على فرض ضعف جميعها مجبورة بالشهرة وثانيها ان الاخبار المذكورة غير مقيدة بان كون ماء
المطر في حكم الجاري انما هو في حال النزول دون الانقطاع ولا بد من ذلك ويدفعه انها تقيد بالاتفاق المنقول في كشف اللثام قال
فيه فان لا تقيد النجاسة بعد انقطاع تقاطره كالواقف اتفاقاً ويحمل الاخبار المطلقة على المقيد انتهى وحكى نقل الاجماع عن العلامة
الطباطبائي وغيره وثالثها انه لم يذكر في الاخبار كون ماء المطر كالجاري فلا يصح الاستدلال بها عليه واجيب عنه بانه لا فرق بين التصريح
بكونه كالجاري وبين تضمنها للوازمه من عدم تنجسه بملاقاة النجاسة وتطهيره لكل ما يراه وترك الاستفصال من ان الطين المحكوم بطهارته
بعد ان تنجس هل كان من ارض نجسة مثلاً ام لا بل قد عرفت التصريح في بعضها بان فيه البول والعذرة والدم كالتصريح في آخر بانه يكف
عن السطح الذي يبال عليه والمراد انه يخرق السقف ويسقط والوجهان يقتضيان تطهيره لكل ما يراه وان كان مما يجري الاتصال والملاقاة
من خواص الجاري والبواقي مؤيدات مع انه قد تقدم ثبوت الاجماع المركب واما القول الثاني فالظاهر ان مستنده هو ان المطر و
الغيث لغة عبارة عن الماء النازل من السحاب وهذا العنوان صادق على القطرة والقطرتين ايضاً ويعلم انه فاعرف مما اشار اليه في
القول الاول لان التحاور والتخاطب في كلمات اهل العصمة سلام الله عليهم وغيرهم انما يجري على المتعارف بين اهل العرف ثم انه
حكى عن صاحب المعالم ره انه اعترض على هذا القول بانه غلط لان المقتضي لذلك اما كونه في حكم الجاري او النظر الى ظاهر الآية حيث
دلت على كونه مطهراً بقول مطلق وكلاهما فاسد اما الاول فلانا وان نزلنا الى القول بثبوت احكام الجاري له مطلقاً الا انك قد علمت

ان المقتضي لطهارة الماء بمجرد الاتصال على القول به هو كون الجزء الملاقي للكثير يطهر بملاقاته له عملا بعموم ما دل على كون الماء مطهرا وبعد الحكم بطهارته يتصل بالجزء الثاني وهو متقوم بالكثير الذي منه طهره فيطهر الجزء الثاني وهكذا ولا يذهب عليك ان هذا التوجيه لا يتوجه هنا اذ اقصى ما يقال في القطرة الواقعة انها تطهر ما تلاقيه ولا ريب ان الانقطاع لا ينفك عن ملاقيها وهي بعده في حكم القليل كما علمت فليس الجزء الذي طهر متقوما يستعين به على ما يطهر ما يليه بل هو معها حين الانقطاع ماء قليل فيعود بها الى الانفصال بملاقاة النجاسة واما الثاني فقد عرفت الكلام فيه بما انه ليس فيه عموم انتهى واورد عليه في الحدائق بان اتصال هذه الاجزاء بعضها ببعض انما يكون في زمان واحد وعلى هذا فان اتصل الجزء الاول من النجس بالجاري او الكثير صدق اتصال الاجزاء كلا بعضها ببعض فمتى سلم ان ماء المطر ولو قطرة حكمه حكم الجاري مطلقا وانه يطهر الجزء الملاقي له حال وقوعه فلا ريب في اجراء التقريب المذكور في الجاري فيه ح وصدق الانقطاع عليه في الآن الثاني غير ضائر لحصول الطهارة في الآن الاول بالتقريب المذكور انتهى واما القول الثالث فقد حكي عن الشيخ ره انه استدل عليه بروايتين احديهما حسنة هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع في ميزابين سالا احدهما بول والآخر ماء المطر فاختلطا فاصاب ثوب رجل لم يضره ذلك وثانيتهما صحيحة علي بن جعفر قال سألت ابا الحسن موسى ع عن البيت يبال على ظهره ويغتسل فيه من الجنابة ثم يصيبه المطر ايؤخذ من مائه فيتوضأ به للصلوة فقال اذا جرى فلا باس واورد في المعتبر على الاستدلال بالرواية الاولى بانه لا تدل على اشتراط الجريان لانه لو لم يكن ظاهر الماء طهره الجريان قال في ك بعد نقله وهو مشكل وكان وجه الاشكال هو ان الاحكام الشرعية تعبدية ولعل للجريان في عدم الانفعال مدخلا في نظر الشارع فلا يكون محصل الايراد سوى مجرد الاستبعاد واورد على الاستدلال بها ايضا في ك بانها لا تدل على انفعال ما عدا الميزاب بالملاقاة مع انه لا اشعار في الرواية بكون الماء نازلا من السماء حالة الملاقاة و قد يجاب عن الاول بما قاله المحقق البهبهاني ره في حاشية ك من انه لعل مراد الشيخ ره مجرد الجريان ويكون مثل الميزاب على سبيل المثال و انه المعروف لتحقق الجريان فتامل انتهى ولكنك خبير بانه احتمال مخالف لظاهر الكلام فلا يسوغ ارتكابه الا لقرينة ويمكن دفع الثاني بان عدم اشعار الرواية بكون الماء نازلا من السماء حالة الملاقاة انما يقدح لو كان كلام الشيخ ره مشتملا على التقييد وكانت الرواية غير وافية به لكن كلامه ره موافق للرواية في عدم الاشتمال على التقييد بل يمكن ان يقال ان الرواية مقيدة بحكم الاجماع كما تقدم وان الشيخ ره قد ترك التقييد اتكالا على وضوح ذلك عند الجميع واورد على الاستدلال بالرواية الثانية في ك بان اقصى ما تدل على ثبوت الباس في اخذ ذلك الماء للوضوء مع عدم الجريان وهو اعم من النجاسة فلعل وجهه توقف النظافة عليه مع ان الجريان يتحقق بمسماه فلا يتعين كونه جاريا من ميزاب ونحوه والايراد الاخير متجه واما الاول فقد تصدى المحقق البهبهاني ره في حاشية مدارك لدفعه بان المتبادر من الباس في مثل المقام هو النجاسة ومفهوم الشرط حجة ثم قال ويمكن حمل المطلق على المقيد سيما اذا كان المقيد اغلب فتامل ثم قال ويعضده استصحاب النجاسة حتى يثبت خلافها انتهى واما القول الرابع فحجته الاصل المراد به الاحتياط كما قاله بعضهم او استصحاب النجاسة ورواية علي بن جعفر المنقولة عن كتابه انه سأل اخاه عن المطر يجري في مكان فيه العذرة فيصيب الثوب ايصلي فيه قبل ان يغسل قال اذا جرى به المطر فلا باس وتقريب الاستدلال ان الجريان المأخوذ في الشرط مطلق من حيث المادة وانه ينصرف الى الفرد الاظهر الاكمل الذي هو الجريان في الطرق والسكك واما قوله ع كل ما يراه ماء المطر فقد طهر فهو مرسل لا عبرة به كما ذكره بعضهم في توجيه هذا القول وما ضاهاه من الاقوال الاخر المعتبرة للجريان على وجه غير هذا الوجه وانه يقال ان هذه الرواية بمفهومها تقيد اطلاق الرواية فكذلك المرسل واجيب بانه قد يقع العدول عن الاصل بالادلة الدالة على التطهير باطلاقها الشامل لصورتي الجريان وعدمه ومنها المرسل المنجبر بالشهرة والكلام هنا في ثبوت ما يوجب التقييد بالجريان فيقال ح ان المستدل يرى ان المقيد هي الرواية المذكورة وهي غير صالحة لذلك اما اولا فلان كتاب علي بن جعفر ليس متواترا ولا في حكمه واما ثانيا فلانها محتملة لورود الشرط فيها مورد الواقع كما في قوله تعالى ان اردن تحصنا ضرورة ظهور السؤال في بلوغ المطر حد الجريان وفائدة الشرط ح التنصيص على مورد السؤال قلت لا باس بالجواب الاول واما الثاني فهو في غاية الوهن لان التنصيص على مورد السؤال لا نسلم كونه صالحا لدفع اللغوية على وجه الاطلاق وانما نسلم ذلك اذا كان مورد السؤال اضعف الافراد واخفاها وهو فيما نحن فيه اظهر افراد المطلق واقويها ثم انا نقول انه على تقدير تسليم صحة السند يمنع من انصراف الجريان الى الجريان في المشعب وما بمنزلته واما القول الخامس فقد استدل عليه بالاصل الذي هو بمعنى الاصل في القول السابق وبصحيحة علي بن جعفر سأل اخاه ع عن البيت يبال على ظهره ويغتسل من الجنابة ثم يصيبه المطر ايؤخذ من مائه فيتوضأ به

كتاب الطهارة

للصلوة فقال اذا جرى فلا باس و ماعن قرب الاسناد من خبره ايضا سألته عن الكنيف يكون فوق البيت فيصيبه المطر فيكف فيصيب الثياب
ايصلى فيها قبل ان تغسل قال اذا جرى من ماء المطر فلا باس والرواية المنقولة عن كتاب على بن جعفر فى الاحتجاج على القول السابق وتقريب
الاستدلال بالاخبار المذكورة انه قد اشترط فيها الجريان وهو امر كلى له افراد متعددة متفاوتة فيكفى كل ما وجد منها بحكم كونه من
مصاديق ذلك الكلى ومنها ما يتحقق به اقل مسماه والجواب عن الاصل ما عرفت واما الاخبار فقد اجيب عن اولها بوجوه الاول ما عن
العلامة ره فى المنتهى من حمل الجريان فيه على الجريان من السماء وجعله فى الرياض احسن محامل هذا الخبر لكن اعترضه فى كشف اللثام بانه
شرط بلا طائل وان اريد به الاخذ حين النزول فانه اذا طهر بنزوله السطح لم يكن باس بالاخذ منه ولو بعد الانقطاع ثم انه ره تصدى لدفع
الاعتراض فقال ويمكن دفعه بانه تعليل لا شرط بمعنى لا باس لانه جرى من السماء وباحتمال ان لا يطهر السطح لكن لا يتاثر حين النزول وبه قول
وهو بعيد انتهى ومحصل الاحتمال ارادة نفى الباس حال جريان المطر ونزوله والغرض المنع عن اخذه بعد الانقطاع لكون اذا للتوقيت و
مبناه عدم طهارة السطح بمجرد وصول ماء المطر اليه فانه اذا لم يطهر به وبقى به شئ بعد الانقطاع تنجس بملاقاة النجس فلم يجز استعماله فى الطهارة
وقد اعترف هو ره ببعده وما قيل ابعد منه الثانى انه مع كون دلالته بالمفهوم يحتمل الباس فيه الكراهة ويمكن ان يكون ما فى ك ايضا الى
هذا فانه قال فيه ان اقصى ما تدل عليه الرواية ثبوت الباس فى اخذ ذلك الماء للوضوء مع عدم الجريان وهو اعم من النجاسة فلعل وجهه توقف
النظافة عليه انتهى بل قد يقال انه لو اريد بالباس المنع كان اعم من النجاسة اذ لعله لكونه بعد الانقطاع غسالة غير رافعة للحدث بل ظاهر الصحيح
المذكور اناطة بعض الاحكام وهو لا ينافى ثبوت غيره ويندفع ما ذكر بما عرفت حكايته عن المحقق البهبهانى ره فى حاشيته ك من ان المتبادر
من الباس فى مثل المقام انما هى النجاسة الثالث انه يحتمل لارادة بيان عدم التمكن من الاخذ غالبا بدون الجريان لا لنجاسة الماء اذا
انتفى الجريان وفيه ان هذا المعنى امر عرفى لا يليق بهم ع بيانه واقحام القيد لاجله فلا بد من حمل كلامهم على ما يفيد حكما شرعيا دون غيره
كما قرر فى محله الرابع انه بدون الجريان مظنة للتغيير بنجاسة السطح خصوصا مع تكرر البول عليه كما يشعر به قوله يبال عليه بل يشعر بما زاد
عن ذلك وهو كون السطح معدا للبول عليه كالمعد ولا ريب ان للبول على ذلك التقدير اثرا باقيا محسوسا فاذا كان المطر قليلا لا يبلغ
حد الجريان لزمه التغير بمجرد الملاقاة ولا يخفى بعده من مرحلة دلالة اللفظ عليه الخامس ان يكون المراد بالجريان هو التداوم
والتكاثر من المطر احترازا عن القطرات اليسيرة التى لا يعتد بها وانت خبير بانه من الاستعمال الغير المعهود فى لفظ الجريان وان كان اقرب
الى الاعتبار من استعمال الجريان فى مطلق نزول المطر واما الخبران الاخران فقد اجيب عنهما بالطعن فى السند لعدم ثبوت صحتهما من
جهة عدم تواتر الكتاب ولا نقل الاحاد من طريق يوثق به مضافا الى ان الاخير منهما ظاهر فى ارادة الاحتراز عن ماء الكنيف بدلالة
قوله اذا جرى من ماء المطر فلا يدل على المطلوب بل ربما كان اظهر فى خلافه ثم ان صاحب الجواهر ره اجاب بوجه اخر من مجموع الا
الاخبار وهو انها محتملة جميعا لورود الشرط فيها مورد الواقع كما فى قوله تعالى ان اردن تحصنا ضرورة ظهور السؤال فى بلوغ المطر حد
الجريان وفائدة الشرط حينئذ التنصيص على مورد السؤال وقد عرفت ما فيه عند الكلام على القول الرابع واما القول الخامس فقد تضمن
دعويين احديهما كفاية مسمى الجريان والحجة على هذه الدعوى هو ان الجريان الماخوذ فى ضمن الشرط للجنس وهو كلى له افراد مترتبة بحسب
المراتب فاذا حصل كفى فى تحقق الشرط وثانيتهما غلبة ماء المطر على النجس وحجته على ذلك صحيحة هشام بن سالم المتضمنة لقوله ع ما اصابه
من الماء اكثر منه وقد استشعر فى كشف اللثام غلبة الماء على النجاسة من حسنة هشام بن الحكم المتضمنة لنفى الضرر عن الميزابين السائلين
المختلطين اللذين احدهما بول والاخر ماء ولكن لا يخلو من الخفاء واما القول السادس وهو ما صار اليه المحقق الاردبيلى ره من كون الشرط
احد الامرين من الجريان او الكثرة المعبر عنها فى كلامه بالجريان الحكمى فحجته كما اشار اليه فى كلامه هى صحيحة على بن جعفر وصحيحة هشام بن
سالم فانه يستفاد من كلامه ره انه يريد الجمع بينهما والعمل بكل وذلك لان الاولى تضمنت التقييد بالجريان والثانية تضمنت التعليل بان
الماء الذى حصل من المطر اكثر من البول من دون سبق تقييد فيها بالجريان فمقتضى العمل بهما هو كفاية اى منهما حصل ووجه الاستفادة
من كلامه ره هو انه ذكر جملة من الاخبار والتى ليس الصحيح فيها الا الخبرين اللذين ذكرناهما ثم قال ويستفاد من الاخبار الصحيحة السابقة
انه على تقدير جريان المطر لا شك فى تطهيره النجس مطلقا وكذا مع الكثرة من النجاسة فينبغى حمل مذهب الشيخ ره فى تطهير النجس بالغيث
باشتراط الجريان من الميزاب على الجريان او الكثرة وكون الجريان حقيقة او حكما وبالجملة هو جيد ومستفاد من الاخبار انتهى وغير خفى
على من تدبر فى كلامه ان مراده ره بالجريان الحكمى هو اكثرية الماء من البول وغيره من النجس ونظره فى ذلك الى ان ذلك يستلزم الجريان بالقوة

فقوله يعني الصحيحة المذكورة ما اصابه من الماء اكثر منه بمنزلة التعليل فيفهم من نفي الباس عما ذكره واصله ثبوته عند انتفائه الى ان يصيبه الماء من اللتين الاكثرية هنا القهر والغلبة دون المقدار فيراد البول الجاف لا مقداره ويراد اكثرية الماء من البول لا تقتضي تحقق الجريان فيه ان لم يجر وهو اكثر وبانه يحتمل رجوع الضمير المستتر في قوله اصابه الى الثوب اي ان القطرات الواصلة للثوب اكثر من البول الذي اصابه وبان انتفاء العلة المنصوصة لا يقتضي انتفاء المعلول وان كان اطراده ما يقتضي اطراده بناء على حجية منصوص العلة ولكن لا يخفى على الاخيرين الاولين انه يتجه على الاول منهما اولا ان البول الجاف جسم موجود ومعدوم فعلى الاول لا وجه لانتفاء مقداره وان كان منعدما فما لا يكون وجه الحكم عليه بالنجاسة فان قيل انه بنفسه معدوم لكن اثره باق نقلنا الكلام الى الاثر لان اثره لا محالة جوهر وجسم باق عند الحكماء وثانيا ان الاكثرية في الصحيحة انما جعل اعتبارها بالقياس الى البول الذي اصابه والبول بهذا الوصف عما هو غير جاف في حال الاصابة فلا الاكثرية هناك ويتجه على الثاني منها ان عدم استلزام الاكثرية الجريان لا يضر المحقق المذكور لانه جعل المعيار هو العمل بالخبر وقد حصل منهما كون كل من الاكثرية والجريان موجبا للطهارة ولم يجعل المعيار عبارة عن الجريان الحكمي غاية ما هناك انه عبر في ذيل كلامه عن الاكثرية بالجريان الحكمي ويمكن ان يكون هذا التعبير مبنيا على الغالب فلا يضره عدم استلزام الكثرة للجريان واما الوجهان الاخيران فلا باس بهما وتوجيه الاول منهما هو ان الضمير اذا عاد الى الثوب يصير المعنى ان ما اصاب الثوب من الماء اكثر من البول الذي اصابه في جنس الماء المجتمع من ماء المطر والبول وح يكون مؤداه طهارة ما استهلك في ضمن ماء المطر لا تطهير المتنجس من ماء المطر بما هو اكثر من مقدار نجاسته واذ قد عرفت جميع ما تلوناه عليك علمت ان الاظهر هو القول الخامس لوجود الخبر الصحيح الناطق بانه اذا جرى فلا باس مضافا الى غيره مما هو مؤيد له من غير الصحاح وقد عرفت ان الاحتمالات التي ذكرت في توهين دلالته من هو منطوقه وهو ثبوت مفهومه انه ان لم يجر ففيه الباس اي النجاسة بدليل المقام الموضحة لذلك فيكون المفهوم مقيدا للاطلاقات فلا يكون ما نحن فيه من باب حمل المطلق على المقيد المعنون في محله حتى يتوهم ان حمل المطلق على المقيد لا يجري في الاحكام الوضعية ويظهر من صاحب كلام صاحب المستند انه زعم ان ما نحن فيه من قبيل حمل المطلق على المقيد لانه قال لا خلاف في انه حال التقاطر مع الجريان كالجاري فلا ينجس بملاقاة النجاسة ثم استدل بالاخبار التي منها ما تضمن اشتراط الجريان ثم قال وكذا بدون الجريان على الحق المشهور للصحيحين الاخيرين من جهة الاطلاق فيهما واراد بالصحيحين صحيحة علي بن جعفر المتضمنة للمرور في ماء المطر وقد صب فيه خمر وصحيحة هشام بن سالم فلو لا تخيله ان المقام من قبيل حمل المطلق على المقيد وانه لا مجرى له في الاحكام الوضعية لم يكن له التمسك بالصحيحين من جهة الاطلاق وغيره لان مفهوم الشرط يقيد اطلاقهما هذا وينبغي التنبيه على امور الاول انه قال في المستند يطهر بماء الغيث ما يجري عليه حال التقاطر بلا خلاف ظاهر وكذا بدون الجريان اذا زالت به العين واستوعب المحل النجس لا يتم التطهير ومرسلة الكاهلي المتقدمة والاطلاق في نفي الباس وعدم مفهوم الاستثناء في مرسلة محمد بن اسمعيل في طين المطر انه لا باس به ان يصيب الثوب الا ان يعلم انه قد نجسه شيء بعد المطر ومرسلة الفقيه عن طين المطر يصيب الثوب فيه البول والعذرة والدم قال طين المطر لا ينجس وهل يشترط في التطهير به اكثرية الماء من النجاسة اذا كانت ذات عين الظاهر نعم لصحيحة ابن سالم وجعل التخصيص لاجل انه الغالب وحمل الاكثر على الاقوى خلاف الاصل مضافا الى ان الاقل اما يستهلك بالنجاسة او يتغير قلت ما غلبة الماء على النجاسة فلا بد منها لما ذكره وكذلك الجريان على ما اخترناه فضلا عن مفهوم الشرط المقيد للاطلاقات ثم انه ره قال هذا في غير الماء واما الماء فيشترط تطهيره بالامتزاج به كما مر وسيشير الى ذلك في الذخيرة فقال لو وقع المطر على ماء نجس غير متغير فان جرى اليه من ميزاب ونحوه فلا ريب في تطهيره الماء النجس لكن يبتني على الخلاف في انه هل يكفي الاتصال او يشترط الامتزاج والتطهير فعلى الاول يكفي في التطهير وصوله اليه وعلى الثاني يتوقف على التكاثر والتمازج وان لم يحصل الجريان فالمشهور حصول التطهير بالتقاطر خلافا لما يلوح من كلام الشيخ ره من اشتراط الجريان لكن على القول باعتبار الممازجة لم يبعد اعتبار قدر يعتد به ثم قال واذ قد عرفت ان كثيرا من الاخبار الدالة على الانفعال القليل بالملاقاة ظاهر في دوام المنع فلا يحكم بتطهير القليل بنزول المطر عليه الا في محل اليقين وهو الجريان من الميزاب ونحوه والتكاثر عليه لا ان يعول على المرسلة السابقة في تقوية ضعفه منجبر بالشهرة وعمل الفرقة واما الكثير فسالم عن دوام المنع فيمكن القول بطهارته بمجرد التقاطر بناء على العمومات الدالة على الطهارة الا ان عدم ظهور القائل بالفرق يمنعنا عن الاجتراء على ذلك والاحتياط اصوب انتهى قال صاحب الجواهر بعد ان اختار كون ماء المطر كالجاري مطلقا سواء جرى حقيقة او حكما ام لم يجر بالفعل فالماء النجس يكفي في تطهيره ح وقوع قطرات المطر عليه لاتصاله ح بالجاري من غير حاجة الى انتظار الامتزاج بناء على عدم اعتبار امثاله وعليه ايضا لامكان الاستغنا

ط
يصب من ميزاب ونحوه صح

هنا خاصة جعل لكل ما رآه ماء المطر فقد طهر متعضدا باطلاق الايتين ان قلنا باستفادة تعميم كيفية التطهير منهما والقول بعدم صدق رؤية ما
المطر الا باستيعابه تماما المتعذر ذلك بالنسبة الى التقاطر بل ان كان يتحقق فهو بعيد مما لا ينبغي ان يصغى اليه بل يمكن ان يدعى الصدق با
المذكور بالقطرة الواحدة فيطهر بها كما حكاه الشهيد الثاني ره عن بعض من عاصره من السادة بل قال انه ليس ببعيد لكن العمل على
خلافه انتهى ثم قال قلت وهو كذلك بل قد يمنع كونه على خلافه او يسلم ويمنع حجية مثله كما انه قد يؤيده ما تقدم تقريره في باب الماء من ان القطرة
الواحدة المحكوم عليها بانها كالجاري بعد اتصالها بالماء النجس فاما ان يطهر النجس او ينجس الطاهر او يبقى كل على حكمه لا سبيل الى الثالث اذ
ليس لنا ماء واحد بعضه طاهر وبعضه نجس كما لا سبيل الى السابق بعد فرض كونه كالجاري فلم يبق الا الاول فيطهر اول جزء ثم يطهر الباقي في
زمان واحد ثم قال وهذا لا ينافي ما قدمنا سابقا من عدم الاجتزاء بالقطرة والقطرتين للعرف الواضح اذ المراد بعدم الاجتزاء هناك
انما هو في اصل مسمى المطر لا بالنظر الى ما يصيب منه بعد تحققه لكن ربما اشتبه ذلك على بعضهم وظنهما من واد واحد ولهذا نسب الى السيد
الذي هو في عبارة الشهيد القول بالاجتزاء بالقطرة والقطرتين في اصل المطرية وجعل قولا مستقلا بين الاقوال السابقة والامر سهل
بعد ان عرفت ضعفه على احد التقديرين وصوابه على الاخر انتهى ويمكن المناقشة فيما ذكره بانه اذا فرض القطرات اليسيرة في اول نزول
المطر لم يكن فرق بينها وبين القطرات اليسيرة التي لم يتبعها التدافق والتكاثر ضرورة ان كل قطرة من المطر خصوصا مع تحقق السبق و
اللحوق موجود مغاير للاخرى فالحكم بالطهارة فيما التزم بتطهيره يستلزم الحكم بالطهارة في القسم الاخر ايضا وكذا نفي الطهارة في القسم الاخر
ايضا وكذا نفي الطهارة يستلزم نفيها فيما التزم به فيلزمه ان يقول بان القطرات اليسيرة الواقعة على النجاسة تنجس في حال وقوعها ثم
يطهرها التدافق التكاثر الذي يتبعه وهو خلاف ما حكم به وكانه ره استشعر بهذا الاعتراض فحاول دفعه في طي كلماته فقال في دفع ما اورده
المصنف ره على شرط الجريان بانه لو لم يكن ظاهر الدليل تطهيره بالجريان ما نصه لكن قد يدفعه ان الخصم لا يلتزم بنجاسته لو باشره نجاسة بل ان يجري
حتى يرد عليه عدم معقولية الطهارة بالجريان بل حكى الاجماع على عدم ذلك بل لعله يقول انا بجريه نكشف عن انه من الماء الذي لا يقبل النجاسة
بالملاقاة نظير الجاري بالنسبة الى القطرات اليسيرة ابتداء فانه ينكشف عدم قابليتها للنجاسة اذا تواتر بعدها المطر وقوي مثلا لا انها تنجس
ابتداء هذا من كلامه ره واقول لا استنادا الى عموم قوله كل ما يراه ماء المطر فقد طهر بعد انجباره بالشهرة كما عرفت فلا اشكال فيه بناء على
القول بعدم اعتبار الجريان وكذا على القول باعتباره غاية ما هناك انه قد تقيد بالجريان بالنسبة الى مثل السطح والثوب كما هو مورد السؤال
ومقتضى ورود الجواب على وجه ينطبق عليه المراد به جريانه على المتنجس كما هو الظاهر فاذا اصاب السطح والارض والثوب وامثالها وجرى عليها
فقد طهرت ويبقى الاطلاق بالنسبة الى الماء الذي لا يجري عليه بحسب ما يجري على الارض ونحوها فيكتفي فيه بمطلق الرؤية التي هي عبارة
عن الاصابة المجردة عن الجريان وان امكن تصوير الجريان على الوجه الذي نقول به وهو اقل مرتبة انتقال الماء الوارد من مكان الى مكان
بالنسبة الى سطح الماء المورود عليه فوجه الاكتفاء بالاطلاق ظاهر من جهة عدم ثبوت التقييد بالجريان فيه واما ما ذكره صاحب الجواهر من
الاكتفاء بمطلق الاصابة وعدم اعتبار الامتزاج وان قلنا به في غيره فهو وجيه واما ما ذكره من الاكتفاء باصابة قطرة او قطرتين من المطر
فهو مبني على ادعاء صدق رؤية المطر على مثله بان يكون رؤية المطر عبارة عن اصابته لو برؤية جزء يسير مما يصدق عليه المطر عرفا لكن يشكل
ذلك بانه اذا اعتبر في المطر صدق اسمه عرفا فلم يعتبر في الرؤية صدقها ولا يخفى على من تدبر انه باصابة قطرات يسيرة لا يقال عرفا انه راه
المطر وان شئت ان تختبر ذلك فانظر الى ما لو كان الماء المورود عليه تحت سقف واصابه في حال تدافق المطر وتكاثره قطرات يسيرة من
جهة ميل نزول المطر الى جانبه كما يتفق كثيرا او من جهة تموج وتحرك في الهواء فهل تجدهم يقولون انه اصابه المطر ام لا وبما ذكرناه من
كون المناط هو صدق الرؤية عرفا يسقط ما اورد على الاستدلال بالحديث المذكور من وجه اخر وهو ان ماء المطر في الصورة المفروضة لا يمكن ان
يرى جميع الماء النجس لامتناع التداخل مع امكانه ايضا فالظاهر انه عند التقاطر كما هو مذهبهم لا يمكن ان يصل الى جميع اجزاء الماء وقت
السقوط انه مع تقاطر قطرات كثيرة يعتد بها عرفا يصدق بالنسبة الى الماء الذي وقعت عليه انه اصابه المطر وان كان لا يصدق فيما وقعت
عليه تماما عدى الماء الا باستيعاب المحل الذي استوعبه النجاسة من ظاهر الجسم كما في الاواني المتخذة من النحاس او مع باطنه كما في الثياب والاحجار
ح لكنها اجيب عنه من ان الحديث الدال على طهارة ما يراه ماء المطر المقتضي لطهارة الموضع الذي يصل اليه فاللازم طهارة ما عداه اذ
لو لم يطهر بذلك للزم عدم طهارة ذلك الموضع بالكلية او عود النجاسة الى ما وصل اليه المطر بالمجاورة وكلاهما خلاف ظاهر النص الثاني انه قال
في الذخيرة اذا انقطع التقاطر صار ماء المطر في حكم الواقف والظاهر انه مما لا خلاف فيه انتهى ووافقه على ذلك في الحدائق بزيادة التصريح

بان ذلك الحكم يجرى عليه اذا كان جاريا وفصل في المستند فقال اذا انقطع تقاطره فان لم يبق جريانه على الارض فكالواقف اجماعا وان كان جاريا
بعد فظاهر العمومات المتقدمة والاستصحاب عدم تنجسه ان قلنا انه من القليل الجاري لا عن مادة مع انه ايضا لا ينجس فيشمله ما دل عليه ايضا
وهو الظاهر من المنتهى حيث شرط في الحاقه بالواقف مع الانقطاع الاستقرار على الارض قال ما اذا استقر على الارض وانقطع التقاطر
ثم لاقته نجاسة اعتبر فيه ما يعتبر في الواقف لانتفاء العلة هي الجريان انتهى قال في المستند بعد نقله وهو جيد جدا انتهى واقول لو لم يتم
الاجماع على خلافه كان جيدا وقيام غيره بعيد ولا دلالة في عبارة المنتهى على ما استشهد بها عليه لان الظاهر من الاستقرار بدلالة ذكره في
اول كلامه هو مقابل كونه في الهواء وحال نزوله وان مراده بالعلة المنتفية التي هي الجريان انما هو الجريان الذي يحكم عليه عند نفيها ثانيا باحكام
خاصة وهو الجريان عن مادة الثالث انه قال في الذخيرة اذا وقع على ماء قليل طاهر فان كان بطريق الجريان فلا ريب في انه يفيده تقويه ويصير
كالجاري والا فيبتني على الخلاف في اشتراط الجريان وعدمه وقال في المستند لا شك في تقوي القليل المجتمع من المطر به حين النزول لعمومات واما
المجتمع من غيره فهل يتقوى فيه وجهان الاظهر العدم لاستصحاب الحكم الثابت له قبل الاتصال بالاطلاقات من تنجسه بالملاقاة ولعمومات تنجس القليل
بورود النجاسة عليه لشمول اكثرها بل جميعها لمثل ذلك بالاطلاق او العموم ومنع الشمول ضعيف فالقول بالتقوي لاجله سقيم ومعارضة تلك
العمومات مع بعض عمومات طهارة الماء على ما مر غير مفيد لان هذه اخص مطلقا مما مر فتخصيصه بها لازم وتوهم العموم من وجه لاختصاص ما
مر بالقليل الغير المتصل بالمطر قطعا باطل لان اختصاصه به لاجل ادلة تنجس القليل الشامل المتصل ايضا وعدم تحقق ما هو اخص منه و
ذلك بخلاف ما مر في الجاري فان ما يختص بغيره كثير وقد يتمسك للتقوي بان حال النزول ميزه شيء من ماء المطر فهو مطر مع شيء زائد
فيصير بذلك اقوى وهو فاسد لان مقتضاه عدم تنجس ماء المطر ان تميزه دون القليل والممتزج لمنع القوة فيهما وافسد منه اعتبار النجاسة
ح بمقدار ماء المطر حتى لو فرض التغير لو انحصر فيه لكان نجسا فانه مبني على اعتبار التقدير في التغير وقد عرفت فساده انتهى والتحقيق انه
لا بد من مراجعة الادلة التي يستفاد منها حكم ماء الغيث فنقول اما الايات فاوضحها دلالة قوله تعالى وهو الذي انزل من السماء ماء ليطهركم به
نظرا الى ان لفظ الطهور في الاية الاخرى مما يدعى اجماله ولكن ذلك مع كونه اوضح لا يدل على ما هو المطلوب في هذا المقام من تقوي الماء
المجتمع من غير الغيث بالنازل منه عليه لان غاية مؤداه هو التطهير وهو لا يستلزم جعله متقويا بحيث يجري عليه الاحكام المختصة بالجاري
واما الاخبار فالذي يحتمل فيه ان يكون له مدخل بما نحن فيه من تقوي الماء المجتمع بالمطر هو ما رواه الكليني عن ابي الحسن ع في طين المطر انه
لا باس به ان يصيب الثوب ثلثة ايام الا ان يعلم انه قد نجسه شيء بعد المطر الحديث وصحيحة علي بن جعفر سئل اخاه عن الرجل يمر في ماء
المطر وقد صب فيه خمر الحديث بعد تقييده بما سبق من حيث دلالته على اختصاص الطهارة بحال نزول المطر ولكنهما لا يدلان على المطلوب
هنا لان موردهما ماء المطر بخصوصه دون الماء المجتمع من غير المطر واما الاجماع فانه وان ادعاه بعضهم على كون ماء الغيث بمنزلة الجاري و
نفى عنه الخلاف في الحدائق الا انه قيده في كلامه بقوله في الجملة واللازم ح هو الاخذ بالقدر المتيقن وهو الماء المجتمع منه لا من غيره الا ان
الانصاف ان قوله في الجملة انما هو اجمال الاقوال الموجودة المتقدمة من اعتبار الجريان من الميزاب بخصوصه او منه ومما شابهه او من السحب
او مطلق الانتقال من مكان الى مكان الى غير ما تقدم من الاقوال وح لا مانع من الاستدلال بعموم المنزلة بل نقول ان وجه الشبه هو خصوص
الاحكام المختصة بالجاري ثم نقول ان من الاحكام المختصة بالجاري انه يجري اتصاله بالماء المتنجس الغير المتغير يجعله في حكم الجاري ومعلوم ان المطر
النازل عليه في حكم الجاري وقد اتصل به فيجعله متقويا لا يقال ان نزول المطر على ذلك الماء ليس على حد اتصال الجاري بالقليل اما من جهة ان القطرة
النازلة بعد وقوعها فيه استهلكت والاخرى اللاحقة غير متصلة بالاولى واما من جهة ان القطرة الواقعة انما تقع اولا على جزء ثم تنتقل الى
الاجزاء الاخر فهي كما لو وقعت على حجارة ثم وقعت على شيء متنجس لانا نقول اما الوجه الثاني فليس صالحا للاستناد اليه لان القطرة الواقعة
على جزء من الماء المتصل بجزء اخر تفيد تقوي ما وقعت عليه وهو يفيد تقوي ما اتصل به من الجزء الاخر فقياس حالها بحال القطرة الواقعة
على الحجارة قياس مع الفارق واما الوجه الاول فيدفعه انا قد وجدنا ان مثل هذا الاتصال الحاصل في الغيث قد افاد التقوي بالاتفاق
فيما اذا كان الماء الذي وقع عليه مجتمعا من المطر ولا مدخل في تقويه لكونه من ماء المطر قطعا وتقويه انما هو معلول نزول المطر ضرورة ان
المطر النازل في حكم الجاري وان لم يكن ذلك الماء المجتمع موجودا بخلاف ذلك الماء فانه لو انقطع عنه المطر صار من الراكد وهذا نفى
الريب في العبارة المتقدمة من الذخيرة عن افادته للتقوي اذا كان وقوعه عليه بطريق الجريان وبنى المقال على الخلاف في اشتراط الجريان
وعدمه على تقدير وقوعه عليه بغير طريق الجريان **قوله** والماء الذي يغسل به النجاسة نجس سواء كان في الغسلة الاولى او الثانية وسواء

كان متلوثا بالنجاسة اولم يكن وسواء بقي على المغسول عين النجاسة او نفي وكذا القول في الاناء على الاظهر هذا الكلام مسوقا لبيان حكم الغسالة
والمراد بها كما في كشف اللثام ما انفصل بالعصر او بنفسه من المتنجس بعد الصب عليه وظاهره كما هو ظاهر عبارة المتقدمة وظاهر لفظ الغسالة
ان محل البحث هو ما لو كان صب الماء على المغسول بقصد الغسل ويظهر من بعضهم انه لا مدخل للقصد المذكور والظاهر هو الاول فينبغي
ان لا يكون خلاف فيما لو اتفق وقوع ماء على متنجس وسيلانه منه فكل من قال بتنجس القليل بملاقاة النجاسة ينبغي ان يلتزم بنجاسة ذلك كما
لا يخفى على المتأمل كما ان الظاهر ان غسالة الاستنجاء والغسالة المتغيرة بالنجاسة خارجتان عن المتنازع لاتفاق الجميع على طهارة الاولى ونجاسة
الثانية وقال في الجواهر انه ما المراد بالانفصال هل هو كون الهواء ظرفا له فلا يجري الكلام فيما لو جرى على المتنجس الى مكان آخر متصل
به غير منفصل عنه كما في البدن او المراد به مطلق الانفصال عن المحل النجس ولو الى مكان آخر فيجري البحث فيما لو تنجس على البدن ثم
صب عليه شيء من الماء حتى جرى الى اسفله ولم ينفصل عنه ثم انه على هذا التقدير فهل يحكم بنجاسة ما انتهى اليه الماء او كل ما يجري عليه
وايضا لو انفصل من الاسفل فهل يجري البحث في المكان الذي جرى عليه ماء الغسالة قبل ان ينفصل اولا هذا وغيره كلامهم فيه غير
منقح ومقتضى ما استمع من ادلة القائلين بالنجاسة من كونه ماء قليلا لاقى نجاسة الحكم بنجاسة ذلك كله من غير فرق بين ان ينفصل منه
شيء اولا انتهى واذ قد عرفت ذلك فاعلم انهم اختلفوا فيه على اقوال احدها النجاسة مطلقا وحكي عن ظاهر المقنع وعن الاصباح والفاضلين
والشهيد والمحقق الثاني في فتح عد وما اليه المحقق الاردبيلي ره وجامع المقاصد ان هذا هو القول الاشهر بين متأخري الاصحاب وانه
وعن ظاهر المنتهى الاجماع عليه حيث ادعاه على نجاسة غسالة بدن الجنب والحائض اذا كان نجسا ولا قائل بالفصل ثانيها الطهارة
مطلقا وحكي عن الشيخ في ط وابن حمزة والمحقق الثاني في بعض فوائده والقاضي وعن المعالم نسبته الى جماعة من المتقدمين وفي جامع
المقاصد انه الاشهر بين المتقدمين نعم جعل في ط الاحوط في الثياب النجاسة مطلقا وفي الاواني في الغسلة الاولى والقاضي قال بالاحتياط
في غسالة الولوغ ثالثها الطهارة مطلقا في غسل الاواني والنجاسة في غير الاخيرة في الثياب نقل عن ف رابعها النجاسة مطلقا في غير الاخيرة
نقله في المستند عن والده خامسها التفصيل بين ما لو ورد الماء على المحل المتنجس وبين ما لو ورد هو على الماء بالطهارة في الاول
والنجاسة في الثاني وهذا القول قد حكاه في لف والذخيرة عن السيد ره وابن ادريس ره سادسها ما عن بعض اصحابنا كما في ك عن شيخنا
الشهيد ره من انه حكى في بعض ما ينسب اليه قولا لبعض اصحابنا بنجاسة الغسالة مطلقا وان اراد الغسل على العدد الواجب حجة القول الاول
امور الاول ما تمسك به بعض المحققين من الاجماع المدعى في المعتبر والتحرير في باب غسل مس الميت على نجاسة المستعمل في الغسل اذا كان
على البدن نجاسة مع عيان هذين الاجماعين المنقولين معتضدان بالشهرة المحققة وقد عرفت الاجماع من المنتهى واقول لم يتحقق
لنا الشهرة ونحن في ريب من قيامها على شيء من القولين الاولين لما عرفت عند حكايتهما من النسبة الى روايتها على وجه لا يحصل الوثوق
باحد الطرفين من جهة الشهرة الثاني انه ماء قليل لاقى نجاسة فينجس واورد في الذخيرة عليه بمنع كلية كبراه ثم قال فان احتجوا بمفهوم قوله ع
اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء قلنا الحكم المعلق على الشرط في المنطوق هو نفي الانفعال بشيء من النجاسات على سبيل العموم على ما هو شان
النكرة الواقعة في سياق النفي فيكون مفهومه على تقدير ثبوته ثبوت الانفعال من بعض النجاسات لغير محل النطق فلا عموم هذا مع قطع النظر
عن منع عموم نفي الحكم في جميع المياه وعلى كل حال كما سبق اليه الاشارة وقد عرفت ان اثبات عموم انفعال القليل بالملاقاة انما يتم بانضمام
الاجماع المركب فلا يجدي في موضع النزاع وتوضيح المقال في هذا المقام هو ان العموم في المفهوم يستفاد [illegible]
المتنجس وهذا النوع من العموم اذا استفيد من الحديث المذكور لم يجد الا في مقابل القول بالتفصيل بين غسالة [illegible]
الذي افاد كلام صاحب الذخيرة انكاره ويتجه عليه اولا ان عمدة البحث انما ترجع الى البحث عن استثناء الغسالة عن عموم نجاسة الماء القليل
بملاقاة النجاسة من حيث كونها قد قصد بها ازالة النجاسة وما ذكره من الرد غير مفيد في دفع ذلك لان تسليم تنجس الغسالة في الجملة
ببعض النجاسات كاف في اثبات ما هو عمدة مناط البحث وثانيا ان مقتضى القاعدة في افادة المفهوم في هذه القضية هو افادة الرجبة
الكلية لان انتفاء الحكم عن كل واحد من الافراد في طرف المنطوق اذا فرض استناده الى وجود الشرط الذي هو ظاهر في العلية التامة
المنحصرة فيها على ما هو المفروض من القول بحجية مفهوم الشرط لزم من ذلك عقلا ان كل فرد منها يثبت له الحكم المنفي في المنطوق عند
انتفاء الشرط نعم لو استفيد من المنطوق كون الشرط علة لعموم الحكم كان المنفي في المنطوق ح هو عموم فلا ينافي ثبوته لبعض الافراد
او قامت قرينة على عدم انحصار علة الجزاء في الشرط لكن الاول موقوف على اعتبار المتكلم نفس العموم قيدا يرجع اليه النفي والاثبات ولا

يثبت اعتباره مذلك الا بقرينة دالة عليه لكونه خلاف الظاهر المتعارف الذى ينساق لاجله الكلام والثانى موقوف على قيام القرينة على
عدم الانحصار لان المفروض على القول باعتبار مفهوم الشرط ظهور الكلام فى الانحصار وثالثا انا لو سلمنا عدمه لان المفهوم بمقتضى
التركيب على العموم قلنا ان القرينة هنا قائمة على ارادته منه لان المراد بالشيء فى المنطوق ليس هو مطلق ما يسمى شيئا وانما المراد ما من
شانه تنجيس ملاقيه اعنى النجاسات المقتضية للتنجيس واذا فرض كون كل فرد منها مقتضيا للتنجيس كانت الكرية مانعة فيلزم عند انتفاء
الكرية المانعة ثبوت حكم التنجيس لكل فرد من افراد النجاسات المفروض كون كل منها مقتضيا الثانى من جهة عموم لفظ الماء الذى هو
مفرد محلى بلام الجنس السارى فى جميع الافراد الواقع فى حيز الشرط فيصير المعنى ان كل ماء اذا لم يبلغ حد الكر ينجس بملاقاة كل ما من شانه
التنجيس كما هو مقتضى العرف وقد حرر فى الاصول ان المفهوم ليس نقيضا منطقيا للمنطوق حتى يكون مفهوم القضية الكلية قضية جزئية
مخالفة لها فى الكيف ويثبت بذلك عموم المفهوم المستدل به على المطلوب وبه يندفع ما ذكره صاحب الذخيرة من منع عموم نفى الحكم فى جميع المياه
وكانه الى هذا الوجه اشار فى الرياض حيث تمسك فى الاستدلال على النجاسة بعموم ما دل على نجاسة القليل بعموم مفهوم بعض اخباره
فتثبت الكلية وانقدح فساد القدح فيها انتهى وحكى التشبث بعموم لفظ الماء بعد تسليم عدم عموم الشيء فى المفهوم عن العلامة الطباطبائى فى مقام اثبات عموم الحكم لصورتى الورودين هذا ولكن لا يخفى عليك انه يتطرق اليه المناقشة من جهة ان المفرد المحلى بلام الجنس
لا يفيد العموم بحسب الزمان وانما هو من اداة الاهمال فيفيد التعليق فى الجملة الذى هو فى حكم القضية نعم لو كان للعموم الزمانى استلزم
العموم فى الافراد وان لم يكن نصا فيه ولقائل ان يقول ان اللفظ الدال على الجنس لما كان من قبيل المطلقات سرى اليه هنا الانصراف
الى غير صورة استعمال الماء القليل بقصد الغسل ولا يتوهم ان لفظ اذا يفيد كون الشرط علة تامة للجزاء ومعلوم ان العلة لا تنفك عن
المعلول فقد حصل العموم من هذا الباب لانا نقول لا ننكر ان العلة تفيد عدم انفكاك معلولها عنها لكن المدعى هو ان المطلق عبارة
عن لفظ الماء الذى هو الموضوع ومفيد العلية هو لفظ اذا ومعلوم ان العلية من صفة الموضوع فهو ان كان عبارة عما ينصرف اليه
من الافراد المتعارفة الشايعة التى يوجد فى ضمنها تثبت العلية لها وان كان عبارة عن الطبيعة السارية فى ضمن الافراد النادرة ايضا
تثبت العلية لها فاذا انصرف اللفظ المراد به الجنس الى صنف منها يصير علة عدم التغير وجود ذلك الصنف كما لو قيد به اللفظ ففيما
نحن فيه يكون علة التنجيس هى القلة فى الماء الغير المستعمل بقصد الغسل وان اردت الوصول الى ما هو اوضح من ذلك فلاحظ
قولنا بلوغ الماء قدر الكر علة لعدم الانفعال وقولنا عدم بلوغ الماء قدر الكر علة للانفعال مع قولنا عدم بلوغ الماء الغير المستعمل بقصد
الغسل والتطهير علة للانفعال نعم تندفع المناقشة المذكورة بانه لا ريب فى ان الماء المذكور فى المنطوق وهو قوله ع اذا بلغ الماء قدر كر
لم ينجسه شيء اعم من المستعمل فى ازالة النجاسة وغيره ضرورة ان انتفاء التنجس عن الكر ليس ناظرا الى صورة استعماله فى ازالة النجاسة
فهو يعمهما وغيرهما ومن المعلوم ايضا ان المفهوم يتبع المنطوق ومع عدم تحقق الانصراف فى موضوع المنطوق لا يبقى مجال لتحقق
الانصراف فى موضوع المفهوم الثالث عموم المفهوم بالنسبة الى انحاء الملاقاة الذى هو من قبيل العموم فى الاحوال فقد ذكر بعض ا
المحققين ره ان محل الحاجة هنا هو عموم الحكم لجميع انحاء الملاقاة ويمكن فى اثباته فيما نحن فيه بان من الواضح عند المتشرعة
انهم لا يفهمون من تنجيس الشيء النجس لغيره الا ما يفهمونه عند التلاقى من غير فرق بين انحائه الا ترى انه لو شك فى تاثير النجس بملاقاة
النجس بالرطوبة من فوقه او من تحته او من احد جانبيه رد عليه فى ذلك كافة المتشرعة وكذا لو شك فى تفاوت الدواعى والاغراض فى
الملاقاة بان يكون غرضه من الملاقاة ازالته او عكس ازالته ثم قال ومما ذكرنا يظهر انه لا حاجة فى اثبات عموم الحكم لصورتى الورودين
الى التشبث بعموم لفظ الماء بعد تسليم عدم عموم الشيء فى المفهوم كما وقع من العلامة الطباطبائى ره لان التحقيق ان عموم الكلام لصورتى
الورودين من عموم الاحوال لا عموم الافراد حتى يحتاج الى اثبات عموم الشيء او الماء وبالجملة فلا اظن التامل فى عموم المفهوم المذكور
الا من قلة التامل ولهذا لم يتامل فيه بعد مخالفة العمانى احد الدليل مخصص كما وقع من السيد ره والحلى فى التفرقة بين الورودين
ولهذا جعل فى الذكرى ماء الغسالة من مستثنيات الماء القليل على القول بطهارتها ره وقد ذكر فى المعتبر فى الطعن على رواية تطهير الارض
بالذنوب انها منافية للاصول لان الماء المنفصل عن محل النجاسة نجس لانه قليل لاقى نجسا انتهى الثالث من ادلة القول الاول ما رواه
عبد الله بن سنان عن ابى عبد الله ع قال الماء الذى يغسل به الثوب ويغتسل من الجنابة لا يتوضا به واشباهه واورد على الاستدلال
به فى الذخيرة من وجوه احدها ضعف السند وثانيها انه اعم من المدعى فان النهى عن الوضوء اعم من النجاسة ثم فى عطف الجنابة

عليه اشعار بذلك ثالثها ان عموم الماء الذي يغسل به الثوب بالنسبة الى القليل والكثير وعموم الثوب بالنسبة الى الطاهر وغيره يقتضي اخراج الكلام
عن ظاهره وليس الحمل على الاستنجاء ابعد من التخصيص وجميع ما اورده ره في محله الرابع ما في يب من انه روى العيص بن القاسم قال سألته
عن رجل اصابته قطرة من طست فيه وضوء فقال ان كان من بول او قذر فيغسل ما اصابه وان كان من وضوء الصلوة فلا بأس وأورد عليه في
الذخيرة لضعف سنده وقصور دلالته ثم قال ولم اطلع عليه في كتب الحديث المشهورة وانما اورده الشيخ في يب والمحقق والمص وفي
المعتبر والمنتهى مرسلا مع اعتراف المحقق ره بضعفه وقال الشهيد ره انه مقطوع فالتمسك بمثله مشكل وذكر في الجواهر ما يعطي توضيح ذلك
وزيادة فانه قال فيه واما الدليل الثالث وهو رواية العيص فهي مع كونها مضمرة مقطوعة ورواية المعتبر لها مع حكمه بضعفها لا تورثها
شيئا واما رواية المنتهى لها من المقطوع انه تبع لها الشيخ ره وكون الشيخ ره يروي عن العيص في بعض كتبه بطريق حسن لا يقضي بروايته
عنه في غيره كذلك واحتمال انه اخذها من كتابه مع كونه معتمدا عنده بطريق معتبر معارض باحتمال عدمه مع احتمال ارادته من الوضوء ما كان
متعارفا من احوال بعض المرضى من انه يؤتى له بطشت فيبول فيه ويتغوط ويستنجي فيه فقد يكون انما امره لذلك عيره الّا على تمام المدعى
حتى ينافي ما استمعه مما نحن فيه بل قد يكون شاهدا لنا انتهى والوجه فيما ذكره في ذيل الكلام هو ان ماء الاستنجاء وان كان طاهرا لا
يجب غسل ما اصابه الا انه لما وقع على البول والغائط اللذين في الطشت واختلط بهما تنجس قطعا فيجب الغسل منه وتصدى بعض المحققين ره
لاثبات اعتبار السند معرضا عما في الجواهر ره بان ظاهر نسبة الرواية الى العيص وجدانه في كتابه نظرا الى ان ظاهر النقل عن شخص انما هو
النقل بغير واسطة وحيث علم قطعا انتفاء احتمال المشافهة تعين اخذه من كتابه والمجزون بالكتاب مأمونون ممدوحون فيكون القدح في الرواية
بالارسال ضعيفا في الغاية واضعف منه القدح فيها بالاضمار فانه لا يقدح مع الاطمينان بان المسئول هو الامام ع وان الاستغناء عن
التصريح باسمه الشريف انما هو لسبق ذكره في اول الرواية فيستهجن تكراره في الكلام الواحد المشتمل على سؤالات متعددة والمنشأ في ذلك
تقطيع الاخبار والداعي جعل الروايات مبوّبة وعدم تعلق غرض الفقيه به اصلا انتهى وح يرتفع الاشكال عن سند الرواية وقد يدعى انجبارها
بالشهرة وهذه الدعوى انما تتم عند من ثبت عنده الشهرة ثم انه يبقى الكلام في دلالتها ونقول لا اشكال في ذلك ايضا لان الوضوء بالفتح عبارة
عن مطلق الماء الذي ينظف به البدن سواء كان من الحدث او الخبث وسواء كان ازالة الخبث من المخرجين او من غيرهما من ساير اجزاء البدن
وان كان الظاهر عدم استعماله فيما يغسل به الثياب ونحوها مما لم يكن من تنظيف البدن وتحسينه ويظهر ذلك كله بالتدبر في كلام ابن الاثير قال في
النهاية فالوضوء بالفتح الماء الذي يتوضّأ به كالفطور والسحور لما يفطر عليه ويتسحر به والوضوء بالضم التوضّأ والفعل نفسه يقال توضّأت اتوضّأ
توضّؤا ووضوءا الى ان قال واصل الكلمة من الوضاءة وهي الحسن ووضوء الصلوة معروف وقد يراد به غسل بعض الاعضاء ومنه الحديث
توضّؤا مما غيّرت النار اراد به غسل الايدي والافواه من الزهومة وقيل اراد به وضوء الصلوة وذهب اليه قوم من الفقهاء ومنه حديث
الحسن الوضوء قبل الطعام ينفي الفقر وبعده ينفي اللمم انتهى ويوافقه ما في الصحاح والمصباح فنقول ح ان مقتضى الجواب المفصل بين
الماء الذي غسل به القذر وبين الماء الذي توضّأ به وضوء الصلوة هو ان المراد بالوضوء في السؤال مطلق ما غسل به البدن من حدث او خبث
ولا مجال لتخصيصه بماء الاستنجاء لكون الوضوء منه اعم ومن غيره بحسب الوضع ولقوله ع في الجواب او قذر الشامل للغائط والدم والمني
وغيرها ولما كان الامر بالغسل المنافي لكون ذلك الماء ماء الاستنجاء ضرورة انه طاهر لا يجب غسله واما ما ذكره صاحب الجواهر ره من تخصيص
السؤال بالطشت الذي يوضع للمرضى فيكون ماء الاستنجاء مختلطا بعين النجاسة فهو مما لا وجه له اذ ليس باولى من تخصيصه بالطشت الذي
لا يكون فيه الماء مختلطا بالنجاسة بل نقول ان مقتضى ظاهر السؤال عن الوضوء هو كونه مسوقا للسؤال عن الوضوء من حيث هو وضوء ولازم
ذلك ان لا يكون مختلطا بما يقتضي كونه معنونا بعنوان آخر وهو ملاقاة النجاسة المباينة لما استعمل في ازالته وبذلك يرتفع المانع عن
الاستدلال بالرواية المذكورة من جهة السند والدلالة الخامس موثقة عمار الواردة في الاناء والكوز القذر كيف يغسل وكم مرة
يغسل قال يغسل ثلث مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه ثم يصب فيه ماء آخر ثم يحرك ثم يفرغ ثم يصب فيه ماء ويحرك ثم يفرغ منه و
قد طهر قال بعض المحققين ره دل على وجوب افراغ الماء الثالث ولو كانت الغسالة طاهرة لم يجب الافراغ خصوصا في الثالثة غاية الامر وجوب
صب ماء آخر غير الماء السابق على القول بان الغسالة على تقدير طهارتها غير مزيلة للخبث ولو قيل ان الافراغ لتوقف تحقق مفهوم
الغسل على اخراج الغسالة قلنا فلم لا يجب اذا فرضنا الغسلة يعني الثالثة بالماء المعتصم عليه كالكثير والجاري والمطر فيعلم ان الافراغ
ليس الا لنجاسة الغسالة فاذا غسل بالمعتصم لم ينفعل بملاقاة المحل ثم انه ره قال لكن الانصاف عدم ظهور هذه الرواية في المطلوب

لان الأمر بالافراغ فيما عدى الأخيرة بعد الالتزام بعدم طهرية الغسالة من الخبث لعدم الفائدة فى ابقائه وخلط الماء والجديد به واما فى الأخيرة فلاستقذاره عرفا فى الشرب وعدم جواز ازالة الحدث والخبث به بالفرض انتهى والى الاستدلال بالرواية المذكورة وما فى معناها اشار فى الجواهر حيث قال ربما ايد القول بالنجاسة بما دل على تعدد الغسل واهراق الغسالة الأولى من الظروف ثم قال وفيه انه لا اشعار بذلك فى شئ منهما فان تعدد الغسل ليس لاخراج الغسالة بل هو للتعبد والاهراق انما هو ليغسل مرة اخرى و لذلك لا نوجب التعدد فى كل نجاسة عينية كانت او حكمية والا فالثانى ايضا ماء غسالة وهكذا وهو لا معنى له انتهى واقول الانصاف ان الاعتذار عن اهراق ماء ما عدى الغسلة الأخيرة باحتمال كونه لتحصيل تعدد الغسل ممكن لانه يشكل صدق تعدد الغسل بصب الماء على ماء الغسالة الموجود فى الاناء ولكن الاعتذار عن الامر بافراغ الاناء عن ماء الغسلة الثالثة باستقذاره شرعا وعرفا وعدم جواز ازالة الحدث والخبث به بالفرض غير مسموع اما الاول فلان استقذاره شرعا كما اعترف به امر عرفى وليس من وظيفة اهل العصمة تبيان ما ليس حكما شرعيا من وجوه علاج المحاذير والمكاره العرفية واما الثانى فلان عدم ترتب فائدة عليه لا يقتضى الامر باهراقه خصوصا بعد ملاحظة قوله وقد طهر بعد الامر بالافراغ من الغسلة الثالثة السادس ما تمسك به المحقق الثانى وره من الشهرة والاحتياط فانه وره بعد ما وصف القول بالنجاسة بانه اشهر بين متاخرى الأصحاب فى صدد كلام قال فى ذيل كلامه والعمل على المشهور بين المتاخرين وفاقا مع الشهرة والاحتياط فعلى هذا يكون ماء الغسلة كمغسولها قبلها انتهى ولا يخفى ما فيه من الغرابة لعدم حجية الشهرة وانتفاء ما يوجب الاحتياط ويمكن حمله على الاحتياط فى مقام العمل على وجه الاستحباب دون الفتوى لكن قوله فعلى هذا الخ مناف لهذا الحمل لان ظاهره الاخبار عن الواقع السابع ما حكى التمسك به عن بعض الاواخر من قيام السيرة على الاجتناب عن الغسالة قلت لا ريب فى استقرار سيرة عوام الناس على ذلك وان كان موافقة جملة من الخواص القائلين بطهارة الغسالة اياهم فى الاجتناب مبنية على مجرد الاحتياط الثامن ان ايجاب العصر فى تطهير الثياب ونحوها مما هو قابل للعصر يدل على نجاسة الغسالة اذ ليس ذلك لمجرد التعبد قطعا فيتعين كونه لاخراج الغسالة ولولا نجاستها لم يؤمر باخراجها واورد عليه بانه قد يكون لاخراج عين النجاسة وقد يكون لتحصيل تعدد الغسل فيما يلزم فيه تعدده وقد يكون من جهة ان العصر داخل فى مفهوم الغسل ويدفعه ان ما دل على لزوم العصر شامل لما اذا كان المغسول متنجسا بنجاسة عينية وما اذا كان متنجسا بنجاسة حكمية فلا يكون هناك عين حتى يجب اخراجها وان كون العصر لتحصيل التعدد انما يجدى فى غير الغسلة الأخيرة والدليل عام لها ايضا واما احتمال كونه قد اعتبر من جهة دخوله فى مفهوم الغسل فهو فى غاية السقوط كما تقدم تفصيل القول فيه فى محله حجة القول الثانى وجوه الاول اصالة الطهارة والتمسك بها انما يتم بعد عدم دلالة قوله اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شئ على نجاسة الغسالة اما بان يدعى ان الحديث المذكور مسوق لبيان حكم الماء من حيث هو دون حيثية التطهير به فان تلك جهة اخرى ولا مانع من عدم تنجيسه اذا استعمل بقصد التطهير لان المقصود من انزال الله سبحانه الماء على عباده انما هو غرض التطهير كما قال عز شانه وهو الذى انزل من السماء ماء ليطهركم به او بغير ذلك من الوجوه واجيب عنه بالخروج عن حكمه بادلة القول بالنجاسة الثانى العمومات الناطقة بطهارة الماء واجيب عنه بمثل ما اجيب به عن سابقه الثالث الاخبار المستفيضة الواردة فى طهارة ماء الاستنجاء كصحيحة عبد الكريم الهاشمى قال سئلت ابا عبد الله عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذى استنجى به اينجس ذلك ثوبه فقال لا ومثلها غيرها من اخبار الاستنجاء المتعددة المتضمن بعضها تعليل الطهارة بان الماء اكثر من القذر وقد تقدم مثل هذا التعليل فى طهارة ماء المطر الواقع على البول واجيب عنه بان حكم تلك الاخبار مسلم فى موردها الذى هو غسالة الاستنجاء ولا ملازمة بينها وبين ما نحن فيه فانها مخصوصة بالاستثناء عن مطلق الغسالة بحكم النص والاجماع واما التعليل فقد رد بانه انما يدل على ان كل ماء هو اكثر من القذر لا ينجس به وادلة انفعال القليل اخص منه فيخصص به مع انه لو تم لم يختص بالغسالة ولا وجه لعدم انفعاله بالملاقات اذا كان اكثر من القذر الرابع الاخبار الدالة على الامر بالرش والنضح فيما يظن فيه النجاسة حيث انه لو نجس الماء لكان ذلك زيادة فى المحذور واجيب بان ما ينضح او يرش ليس مزيلا للنجاسة ولا داخلا تحت عنوان الغسالة كما ان المحل ليس محكوما عليه بالنجاسة ولان رش الماء عليه ليس لغرض التطهير وانما هو امر تعبدى فيما لم يحكم عليه شرعا بالنجاسة غاية ما هناك انه مظنتها الخامس اطلاق الاخبار الواردة فى تطهير البدن من البول من دون تقييد بازالة الماء المتخلف على البدن واجيب بان الاشكال اللازم بناء على ما ذكر ان كان هو لزوم تنجس البدن ففيه ان دليل تنجس الملاقى للمتنجس انما هو الاجماع وانتفاؤه فى المورد ظاهر وان كان هو لزوم نجاسة الماء فيلتزم بها فهو ح كالنجاسة المحمولة ويرتفع بالجفاف السادس الاخبار النافية للباس عما يزول من

الارض النجسة في اناء المغتسل فتهادوا رواية عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اغتسل في مغتسل يبال فيه ويغتسل من الجنابة فيقع في الاناء ما ينزو من الارض فقال لا باس فانها من جهة كون موردها غير الغسالة تدل بمفهوم الموافقة على نفي الباس عما يترشح من الغسالة واجيب عن ذلك بان العمل بالمفهوم فرع العمل بالمنطوق وهو متروك لان مقتضاه ان الماء الوارد على النجاسة مطلقا طاهر وهو ممنوع والعمل به متروك فالمفهوم يتولد بالطريق الاولى السابع ان ما تخلف في المغسول بعد اخراج ما يتعارف اخراجه من الماء المغسول به طاهر اجماعا فلو كان المخرج نجسا لزم تخلف بعض الاجزاء المندرجة تحت الكل عن بعض ضرورة ان الجميع ماء واحد فلا يمكن ان يكون بعضه نجسا وبعضه طاهرا واجيب عنه بوجوه الاول النقض باقسام من الماء احدها ما لو كان ماء كثير يزيد على مقدار الكر فاختص جزء منه بالتغير بعين النجاسة فان المتغير نجس وما عداه طاهر والماء واحد لم ينفصل بعض اجزائه عن بعض وثانيها ما لو اتصل بالماء القليل المتنجس ما يساوي مقدار الكر او يزيد دون القائم عليه رحمه ولا مرجح به على القول باعتبارهما فانه مع الاتصال يكون ماء واحدا مع ان بعضه طاهر وهو الكر وبعضه الآخر نجس وهو ما اتصل به وثالثها ماء البئر الذي وقع فيه نجاسة على القول بالتنجيس فان المنزوح منه نجس والباقي طاهر ولا يخفى اندفاع النقض لافتراق الاولين عما نحن فيه بالاعتصام وافتراق الاخير بالمادة الثاني ان حكم المسألة ليس من باب العقل حتى يحكم بان احد الجزئين المندرجين تحت مركب جامع لهما لا يجوز ان يتخلف عن الآخر وانما هو من باب حكم الشرع وقد افاد ما دل على نجاسة الماء القليل الملاقي للنجاسة على نجاسة مجموع ذلك الماء المغسول به قبل الانفصال وما دل على حصول الطهارة للثياب المغسولة به بعد الغسل مع عدم انفكاكها عن الجزء المتخلف فيها على طهارته فيعمل بكل من الدليلين في محله الثالث ان مثل ما اورد من تخلف بعض الاجزاء عن بعض يجري في بعض الصور على القول بالطهارة ايضا وذلك انه اذا امتزج بالماء المغسول به اجزاء من عين النجاسة مبتنية فيه فان ذلك الماء عند القائلين بطهارة الغسالة طاهر ما دام لم يستقر في مكان فيحكمون بطهارته في حال الاتصال بالمغسول وبعد الانفصال منه اذا كان في الهواء الكثير اذا استقر في مكان والعين موجودة فيه حكموا بنجاسته لانه ماء قليل ملاق للنجاسة كما صرح به في الجواهر مع ان المتخلف منه في المغسول طاهر الثامن انه مع الالتزام بتنجس الماء المغسول به لا يبقى مجال لافادته طهارة المحل ضرورة ان المتنجس ليس قابلا للتطهير فيجب الالتزام بعدم حصول الطهارة في المحل وبطلان اللازم واضح واجيب عنه بوجهين احدهما الالتزام بطهارة الغسالة ما دامت متصلة بالمغسول ونجاستها بعد الانفصال فلا يلزم تطهير الماء المتنجس ورد بانه لا يخلو اما ان يقول المجيب بشمول دليل انفعال القليل للغسالة ويلتزم بخروج حالة الاتصال لضرورة حصول التطهير كما يظهر من العلامة في لف حيث رد احتجاج السيد رضه بالالتزام بذلك او يقول بمنع شمول ذلك الدليل للماء القليل الوارد على النجاسة ويتكلف في اخراج الغسالة عن تحت الوارد وادراجها تحت المورد باعتبار ان الماء عند الاخذ في الانفصال يصير النجاسة فوقه كما انه قبل الاخذ كان الماء فوقها كما وجه به الفاضل الاصبهاني في كشف اللثام مقالة السيد المرتضى رضه بذلك اما على الاول فيتجه عليه ما اورده هو كما وضحه في الذخيرة من ان المقتضي للنجاسة انما هو ملاقاة الماء للنجاسة فاذا لم يحصل النجاسة عند الملاقاة وحصلت بعدها لزم تخلف المعلول عن العلة الموجبة ووجوده بدونها وهو باطل ثم قال نعم يمكن ان يقال لا منافاة بين طهارة الثوب المغسول وما يتصل به من الماء ونجاسة الماء المنفصل اذا اقتضت الادلة ذلك لكن الشان في اثباته وربما يوجه بان المقتضي وان كان هو الملاقاة لكن قبل الانفصال كانت ضرورة التطهير مانعة وقد ارتفعت بالانفصال فاثر المقتضي عند ارتفاع المانع ورد بان تاثير المقتضي انما يتم عند بقائه بعد ارتفاع المانع والامر فيما نحن فيه ليس على هذا المنوال لان الملاقاة التي هي المقتضي قد ارتفعت بالانفصال واما على الثاني فيتجه عليه ان العبرة في كون الماء واردا او موردا انما هي باول الامر يعني اول زمان الملاقاة والا لم تطهر غسالة الاواني ولا الثياب مما لا يستوعب الماء جميع اجزائه باول الورود عند الغسل وانما يتدرج وصوله اليها وذلك لان الماء بالنسبة الى الاجزاء اللاحقة ليس من قبيل الوارد وثانيهما منع الملازمة بين التطهير وعدم التنجس ولهذا افاد احجار الاستنجاء تطهير المخرج مع تنجيسها بما على المخرج وكذا الارض بالنسبة الى باطن القدم والنعل وكذا تراب التعفير نعم المتنجس الذي لا يفيد التطهير انما هو المتنجس بغير حالة التطهير او من نجاسة غير ما يراد تطهيره ويظهر من صاحب الجواهر دفع هذا الجواب بوجهين الاول ان القاعدة اعني عدم تطهير المتنجس مسلمة اجماعية فيدل على ان الماء المغسول به ليس نجسا لافادته تطهير ما غسل به وان منع الملازمة في المقام بدعوى كون الماء مع تنجسه يفيد التطهير انما هو من جهة وقوع الخلاف في طهارته ونجاسته نظرا الى ان دليل القاعدة انما هو الاجماع وهو لا يجري في مورد الخلاف الذي منه ما نحن فيه مدفوع يقال في دفع المنع المذكور ان القاعدة قد تثبت بدليل هو الاجماع ولا بد من الاخذ

بعمومها الی ان یدل المخرج عن تحت حکمها ووقوع الخلاف فی المورد لا یقتضی مزید من عکس سریان دلیل القاعدة الذی هو الاجماع اولا یلزم فی جریان القاعدة ای قاعدة کانت سریان دلیل تلک القاعدة مسلمة ولا ینافیها خروج احجار الاستنجاء والا لنافی قاعدة تنجس القلیل خروج ماء الاستنجاء وغیره والوجه فیما ذکر هو انها من قبیل العام المخصص الذی هو حجة فی الباقی والثانی ان مناط التطهیر باحجار الاستنجاء انما هو زوال العین لها عن المخرج وان لم یذهب الاثر بتطهیره وزوال العین من بدن الحیوان والفرق واضح بینه وبین التطهیر بالماء ویمکن دفع الاول بان قاعدة المذکورة منتزعة من استقراء الموارد الجزئیة وقیام الاجماع المرکب علی عدم الفرق بینها وبین جملة مما هو غیرها فکل مورد وقع الخلاف فیه من جهة الفرق بینه وبین الموارد التی علم حالها ینتفی الدلیل علی الحکم فیه مضافا الی انه قد علم من بعض ما تقدم اعنی الجواب الثانی من اجوبة الدلیل السابع ان قیام الاجماع علی طهارة المغسول ودلالة مفهوم قوله ع اذا بلغ الماء قدر کر لم ینجسه شیء دلیلان شرعیان یلزم من العمل بهما تخصیص هذه القاعدة ویمکن دفع الثانی بان جعل مناط التطهیر باحجار الاستنجاء هو زوال العین کما انه لیس الا من جانب الشارع کذلک صیرورة خروج الماء المغسول به المتنجس بملاقاة النجاسة سببا لطهارة المحل انما حصل من قبل الشرع وقد دل علی ذلک کله الدلیلان الشرعیان اللذان هما ما دل علی تنجس الماء القلیل بملاقاة النجاسة وما دل علی طهارة المحل بعد خروج الغسالة من النص والاجماع بل الضرورة التاسع ما رواه الشیخ ره فی الصحیح عن محمد بن مسلم عن ابی عبد الله ع قال سألته عن الثوب یصیبه البول قال اغسله فی المرکن مرتین فان غسلته فی ماء جار فمرة وحه الدلالة کما فی الجواهر ان المراد بالمرکن الاناء الذی یغسل به الثوب بناء علی نجاسة الغسالة لا ریب فی تنجس الثوب بالاناء المباشر بها الغسالة بل بما یخرج من الثوب بالغمز ونحوه بل ویعز ذلک مما لا یمکن الالتزام به بناء علی نجاسة الغسالة بخلاف القول بالطهارة وسبقه الی ذلک فی الذخیرة حیث قال فیها وقد یستشکل حکمه بطهارة الثوب مع الحکم بفساد الماء المجتمع تحته فی الاجابة سیما بعد ما حکم بنجاسة الماء بانفصاله عن المحل المغسول فان الماء بعد انفصاله عن المحل المغسول یلاقیه فی المائیة فیلزم تنجیسه ثم قال وقد یتکلف فی حل الاشکال بان المراد بالانفصال خروجه عن الثوب والاناء المغسول فیه تنزیلا للاتصال الحاصل باعتبار الاناء بمنزلة ما یکون فی نفس المغسول للحدیث المذکور ثم قال ولا یخفی ان بناء الحکم علی طهارة الغسالة اولی من ارتکاب هذا التکلف فان ذلک مما یصلح ان یکون دلیلا واضحا علی نجاسة الغسالة وقد عرفت انتفاءه انتهی واجیب عن الاستدلال بانه مبنی علی اعتبار وجود الماء فی المرکن قبل وضع الثوب فیه ولیس فیها دلالة علی تعیین ذلک خصوصا بناء علی اشتراط ورود المطهر فی التطهیر فیمکن ان یستفاد منها وجه اخر وهو وضع الثوب فی المرکن ثم صب الماء علیه وهذا غیر مستلزم للحکم بطهارة الغسالة لان المرکن ح کالید المباشرة للثوب حال التطهیر العاشر ما دل علی کفایة صب الماء علی بول الصبی الذی لم یتغذ وجه الدلالة ان الغسالة لو کانت محکوما علیها بالنجاسة لم یجز الاکتفاء بمجرد الصب ووجب اخراج الماء المغسول به واجیب بان الروایة الدالة علی ذلک کما انها مخصصة لما دل علی وجوب تعدد الغسل المعتبر فی التطهیر من البول کذلک هی مخصصة لما دل علی وجوب تعدد الغسل المعتبر فی التطهیر من البول کذلک هی مخصصة لما دل علی وجوب العصر فهذا المورد بخصوصه خارج عن تحت الغسالة المحکوم علیها بالنجاسة لدلالة الروایة الخاصة الواردة فیه هذا وقد یستدل علی طهارة الغسالة بوجه اخر وهو ان ادلة انفعال الماء القلیل غیر شاملة للغسالة لان تلک الادلة علی اقسام احدها النصوص الواردة فی موارد خاصة ولیس المستفاد من ملاحظة ما تراکم منها الانفعال القلیل بملاقاة ما یبقی نجسا بعد ملاقاة القلیل لا بملاقاة ما یکون القلیل مزیلا للنجاسة وثانیها مفهوم قوله ع اذا بلغ الماء قدر کر لم ینجسه شیء وهذا ایضا لا یجدی فی الدلالة علی المطلوب لان کیفیة تنجسه بالشیء غیر مبینة فیه ولا دلیل اخر خارج یعلم شموله لما نحن فیه اذ المستفاد من تتبع الموارد المحکوم فیها بکون ملاقاة النجاسة منجسة لما لاقته انما هو کون غیر الملاقاة المزیلة منجسة ثم ان المستدل اورد علی نفسه بانه قام الاجماع علی تنجس القلیل بمطلق ملاقاة النجاسة واجاب بان الاستدلال بهذا الاجماع علی الحکم المبحوث عنه هنا مما لا وجه له لان المجمعین فریقان احدهما من یقول بنجاسة الغسالة فهو یرید بالملاقاة ما هو اعم من ملاقاة المغسول به للنجاسة والاخر من یقول بطهارة الغسالة فهو یرید بالملاقاة خصوص ملاقاة غیر الماء المغسول به فلم یتوجه مقالة الفریقین الی مقصد واحد هذا ولا یخفی علیک ان هذا الوجه من الاستدلال علی تقدیر صحته وتمامیته لا محصل له الا التمسک بالاصل وما ذکره من التقریب تنقیح لکون المورد مجری له وقد اجیب عنه بان المفهوم عرفا وعقلا وشرعا من مثل قولهم اذا لم یبلغ الماء قدر کر ینجسه النجاسة هو ان ملاقاتها منجسة وحیث لم یذکر فی المقام ما یفید تقیید الملاقاة وجب الاخذ باطلاقها الشامل للکیفیات فلا یفرق فی الحکم بالافتراق فی قصد الغسل وعدمه وفی الورود وغیره ثم ان لصاحب الجواهر ره فی اثبات طهارة الغسالة مسلکا اخر وهو ان المتتبع لکثیر من الاخبار مضافا الی حکایة الاجماعات هناک علی النجاسة یستفید قاعدة هی ان الماء القلیل ینجس

وضعه وبعضه علی ما ل المذکورة دلیلا خاصا علی العفو بالنجاسة حین کان لها طاهرة

كتاب الطهارة

بالملاقاة لكن ذلك معارض بانه ليستفاد ايضاً من تتبع الاخبار وكثير من الاجماعات في هذا المقام قاعدة هي ان المتنجس لا يطهر بل مما دل على نجاسة القليل بنفسه لان مضمونها انه لا يرفع حدثاً ولا يزيل خبثاً مضافاً الى ظهور كون الماء طهوراً والمراد به الطاهر في نفسه المطهر لغيره في طهارته حال التطهير به ودعوى انه لم يعلم كونها شاملة لمثل المقام ليس باولى من دعوى انه لم يعلم شمول القاعدة الاولى ثم ان كلام القاعدة الثانية يفيد ملاحظة ان الغسل بالماء القليل افاد للمغسول به الطهارة هو ان الماء المغسول به طاهر ومع تعارض القاعدتين من حيث الاقتضاء ان لم يكن مرجح للثانية على الاولى كان اللازم هو الرجوع الى الاصل واصالة الطهارة واستصحابها قائمان بالحكم بالطهارة لكن المرجح للقاعدة الثانية قائم من وجوه منها ما يلوح من كلام من ادعى كون القاعدة الثانية اخص من القاعدة الاولى وفيه ان الظاهر بعيد تصوير القاعدة الثانية بصورة قضية صالحة لمعارضة الاولى لكونهما عامين من وجه فان قولهم المتنجس لا يطهر قضية سالبة كلية لانها في قوة ان يقال لا شيء من المتنجس بمطهر وان السالبة الكلية تنعكس كنفسها فيتحقق هنا لا شيء من المطهر بمتنجس ومعلوم ان المطهر في هذه القضية اعم من القليل والكثير والجاري كما ان مفهوم قوله اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء كل نجس اعم من ان يكون مستعملاً في التطهير اولا اللهم الا ان يدعي ان قولهم المتنجس لا يطهر مسوق لبيان ما من شانه التنجيس بملاقاة النجاسة لا يطهر فيختص بالقليل وهي دعوى لا يساعد عليها شاهد بل الظاهر عموم القضية للكر والجاري المتغيرين بالنجاسة ومنها ما احاله على ضد البحث والظاهر ان المراد به ما قدم هناك من ان مقتضى دليل القائلين بالنجاسة من كونه ماء قليلاً لاقى نجاسة هو الحكم بنجاسة ما انفصل وكان ظرفه الهواء وما فارق المحل المتنجس بالجريان على ما جاوره من اجزاء ذلك الجسم وانه على التقدير الثاني يحكم بنجاسة كل ما باشره سواء كان هو المنتهى اليه او ما قبله مما جرى عليه وانه لو انفصل من الاسفل تنجس كل ما جرى عليه قبل ان ينفصل ولا يخفى ما فيه من العسر والحرج وفيه ان القائلين بنجاسة الغسالة وغيرهم اجتنبوا عن الغسالة ولم يلزمهم عسر ولا حرج ونحن بانفسنا قد التزمنا بالاجتناب عن الغسالة وتطهير ما لاقته فلم نجد مما ادعاه اثراً وقد اعترف هو رحمه الله بان حمله على التجنب ممكن فكيف لم يلزمه العسر من ذلك ومنها عدم وجود اثر لنجاسة الغسالة فيما وصل الينا من الاخبار بالخصوص مع عموم البلوى والبلية بها واشتمالها على كثير من فروعها الدقيقة مثل القطرات وبلل المبانة ونحوهما ولذلك قال في الذكرى والعجب خلو كلام اكثر القدماء عن الغسالة مع عموم البلوى وفيه ان خلو الاخبار كما يمكن ان يكون مبنياً على اعتماد اهل العصمة سلام الله عليهم على اصالة الطهارة كذلك يمكن ان يكون مبنياً على اعتمادهم على اطلاق مفهوم قوله اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء وعلى استثنائها منه بل هذا هو الاظهر لان الاعتماد على القواعد الحاكمة على الاصول متعين عندهم وان الامر بينهما وقد اشار الى اعتمادهم على القواعد قولهم ان في كلامنا عاماً وخاصاً مضافاً الى انه قد وقع التعرض للحكم بنجاستها في بعض الاخبار المتقدمة في طي وجوه الاحتجاج للقول بالنجاسة واما ما استشهد به من كلام الشهيد ره في الذكرى فلا دخل له بما هو بصدده لان مدعاه خلو اخبار اهل العصمة عليهم السلم عن التعرض لنجاستها والذي يعطيه كلام الشهيد ره هو عدم تعرض الفقهاء المتقدمين لحكمها اصلاً وعدم وقوع عنوان المسئلة في كلماتهم راساً سواء كان باثبات النجاسة او باثبات الطهارة ومنها تأيد الطهارة التي هي لازمة للقاعدة الثانية باصل البرائة واصل الاباحة واصل الطهارة واستصحابها ويرد عليه انه لا معنى لتأييد القاعدة التي هي من ادلة الاجتهاد بالاصول التي هي من ادلة الفقاهة لكون الاولى ناظرة الى الواقع وكون الثانية مقتضية للتعبد بمؤدياها عند الانقطاع عما هو طريق الى الواقع وشتان ما بينهما ومنها ان ابن ادريس ره كشف عما قاله المرتضى ره من الاستمرار على اصل المذهب وفتاوى الائمة وبيان ذلك انه قال ابن ادريس ره في باب تطهير الثياب من النجاسات والماء الذي ولغ فيه الكلب والخنزير اذا اصاب الثوب وجب غسله وان اصاب بعض الثوب من الماء الذي يغسل به الاناء فان كان من الغسلة الاولى يجب غسله وان كان من الغسلة الثانية او الثالثة لا يجب غسله وقال بعض اصحابنا لا يجب غسله سواء كان من الغسلة الثانية او الاولة وما اخترناه هو المذهب قال السيد المرتضى ره في الناصريات قال الناصر ولا فرق بين ورود الماء على النجاسة وبين ورود النجاسة على الماء قال السيد المرتضى ره وهذه المسئلة لا اعرف فيها نصاً لاصحابنا ولا قولاً صريحاً والشافعي يفرق بين ورود الماء على النجاسة وورودها عليه فيعتبر القلتين في ورود النجاسة على الماء ولا يعتبر في ورود الماء على النجاسة وخالف سائر الفقهاء في هذه المسئلة ويقوى في نفسي عاجلاً الى ان يقع التامل لذلك صحة ما ذهب اليه الشافعي والوجه فيه انا لو حكمنا بنجاسة الماء القليل الوارد على النجاسة لادى ذلك الى ان الثوب لا يطهر من النجاسة الا بايراد كر من الماء عليه وذلك يشق فدل على ان الماء اذا ورد على النجاسة لا يعتبر فيه القلة والكثرة كما يعتبر فيما يرد النجاسة عليه قال محمد بن ادريس وما قوى في نفس السيد صحيح مستمر على

اصل المذهب فتاوى الاصحاب انتهى ولا يخفى ما فى الاستشهاد بكلام ابن ادريس ره لانه لا حجية فيه لان الموصول فى قوله ره ما قوى فى نفسه

السيد عبارة عن اعتبار الورود فى الغسل بالماء القليل ولا يبعد ان يكون المراد باصل المذهب فى فتاوى الاصحاب هو اعتبار الورود

لتصريحه رحمه بانه لم يعرف باصحابنا فيه قولا صريحا فلا بد ان يكون المراد باصل المذهب فتاوى الاصحاب طهارة المغسول بالماء القليل

ولا يتم الاستمرار على ذلك بملاحظة لازم يضم اليه وهو ان المتنجس لا يطهر او يكون المراد بفتاوى الاصحاب طهارة المغسول بالقليل

وباصل المذهب هو ان المتنجس لا يطهر وعلى التقديرين يجوز ان يقال فى رده انه اشتبه عليه المراد بان المتنجس لا يطهر نظرا الى ان

الاصل المسلم هو ان المتنجس بنجاسة قبل التطهير او بنجاسة خارجية انما هو الذى لا يطهر واما المتنجس بنفس ذلك التطهير فلا مانع من

تطهيره وقد عرفت ان احجار الاستنجاء والارض بالنسبة الى باطن القدم والنعل وتراب التعفير مطهرات ثم نقول ان اراد ذلك

المعنى المسلم فليس منه ما نحن فيه وان اراد الاعم فهو ممنوع ولا يتوهم ان القدماء لعلهم كانوا يسلمون ما منعنا الا انا نقول ان ذلك

غير معلوم وقد عرفت فى كلام المحقق ان الاشهر بين المتقدمين هو الطهارة ومقتضاه ان هناك قولا آخر غير اشهر ومعلوم انه بمجرد

الاشهرية لا يثبت اصل شرعى مسلم هذا كله مضافا الى انه يرد على ابن ادريس ره انه ان كان المتنجس لا يطهر كيف التزم بان غسالة الغسلة

الاولى يجب غسلها فهى متنجسة وقد افادت تخفيف النجاسة وليست حاملة عين حتى يقال ان الغسلة الاولى انما هى لازالتها ان الكلام

فى الاناء المتنجس بولوغ الكلب والخنزير فى الماء الذى كان فيه فان اعتذر بان المراد من عدم افادة المتنجس التطهير انما هو تحصيل

الطهارة الفعلية لا مجرد تخفيفها قلنا اولا انه لا يعقل للفرق بين افادة تخفيف النجاسة وافادة فعلية الطهارة فان كانت النجاسة

تمنع من الثانية فهى مانعة من الاولى والا فلا لاشتراكهما فى العلة وثانيا انهما الوجه فى الحكم بطهارة الغسالة الثانية وليست الا مفيدة

لتخفيف النجاسة فلا يجرى فيها العلة فى الطهارة وهى ان المتنجس لا يطهر بناء على ما ذكر من الاعتذار بل نزيد على هذه الجملة ونقول

ان مقتضى تسليم نجاسة الغسالة الاولى وهو ان عموم مفهوم قوله ع اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شىء يشمل الماء القليل المستعمل فى الغسل

فما الدليل المخرج للغسالتين الاخيرتين عن تحت عموم مرفان تمسك باستحالة حصول الطهارة فى المغسول مع الحكم بنجاسة المغسول لزمه

تخصيص الطهارة بالغسالة الاخيرة ومنها ان قاعدة عدم تطهير المتنجس المستلزم لطهارة الغسالة لم يعثر على تخلفها بالنسبة الى المياه

ابدا بخلاف تنجس القليل بملاقاة النجاسة فانها قد تخلفت فى بعض موارده وفاقا كالاستنجاء وفى المطر والجارى واخرى على خلاف وارود

عليه تارة بورود التخصيص والتخلف على قاعدة عدم تطهير المتنجس وذلك لان المدعى من تلك القاعدة هو ان كل ما اتصف بالنجاسة

سواء كان من قبيل الماء او غيره لا يفيد التطهير ولا ريب انها بهذا المعنى مخصصة بما هو متفق عليه وبما هو مختلف فيه فمن الاول احجار

الاستنجاء والارض المطهرة لباطن النعل والقدم وتراب التعفير ولا خصوصية لكون التخلف فى باب المياه لان كلا من التخلف فيه و

التخلف فى غيره مشتركان فى كونهما من قبيل التخصيص وقد تقدم ان دعوى كون التطهير بالاحجار وبالارض ونحوها من غير التطهير بالماء

لان مناطه الاول بزوال العين بمجرده لا اثر لها بعد اشتراكهما فى الحيثية التى عليها البحث وهى عدم صلاحية المتنجس للتطهير ومن الثانى

ما الغسالة الاولى فيما يجب فيه تعدد الغسل بناء على القول بنجاستها وطهارة ما بعدها بل قد يقال ان نجاسة الاولى متفق عليها و

ان النزاع انما هو فيما بعدها ومقتضى هذا الايراد هو تساوى القاعدتين فى ورود التخصيص عليهما بما هو متفق عليه وبما هو مختلف

فيه واخرى بان مفهوم قوله ع اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شىء المستفاد منه قاعدة تنجس القليل لم يخصص وذلك لان ذلك المفهوم انما

هو من قبيل المطلق وعمومه من باب الحكمة فلا يشمل الماء الجارى وماء المطر لانصرافه الى الراكد كما انه لا يشمل ما استعمل فى التطهير وقد اعترف

بره هو فى باب المياه وبهذا الوجه وقع التفصى عن اشكال العلامة ره من جهة شمول المفهوم للجارى ايضا وانه على هذا يجب ان يعتبر فى عدم

انفعاله ايضا بلوغه حد الكر ومقتضى هذا الوجه من الايراد تساوى القاعدتين من جهة عدم ورود التخصيص عليهما هذا ولكن يمكن

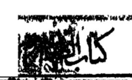
المناقشة فى الاول بان ما ذكره من انه لا خصوصية لكون التخلف فى باب المياه ضعيف من جهة ان المتخلف عن العام اذا كان من صنف

المورد الذى يراد الاستدلال عليه كان تطرق الوهن الى الاستدلال بالنسبة الى ذلك اشد واقوى مما لو كان المتخلف من غير صنف ذلك

المورد الذى يراد الاستدلال عليه وفى الثانى بان التخصيص بالماء الجارى والمطر وان كان مندفعا على تقدير الانصراف المدعى وعلى تقدير

دلالة كلام صاحب الجواهر ره عليه لكن الايراد بانتقاض قاعدة انفعال بماء الاستنجاء لا مدفع له فلا يندفع الوجه الذى وجه به اخيرا فيه

ومنها انه لا معنى للغسالة المدعى نجاستها بالنسبة الى مقدار المتخلف ومقدار المتقاطر ونحو ذلك القول بان مدار ذلك على الفرق



لا اثر له في الادلة الشرعية ثم قال ولو تأمل المتأمل في حال القائلين بنجاسة الغسالة وكيفية تحرزهم عنها لقطع بان عملهم مخالف لما يفتون
به بل لو اتفق ان بعض الناس صبّ على فمه وبعض لحيته او رأسه ليقطع ماء الغسالة المتخلف في شعر لحيته او رأسه ولحيته ومنخره لعدّه من المجانين
بل من المخالفين لشريعة سيد المرسلين وبل هؤلاء الحاكمون بالنجاسة لا ينتظرون شيئا من ذلك ويبقى يتقاطر على ثيابهم بل لعل المتخلف
الذي يتساقط عليهم اكثر من الذي ينفصل بوابٍ شتى انتهى ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان جميع الامور التي يرجع فيها هو وغيره الى
العرف ليس في الادلة الشرعية الواردة في خصوص كل منها اثر من الرجوع الى العرف فكيف يلتزم به هو وغيره واما ثانيا فلان الرجوع
الى العرف من قواعدهم العامة التي اعترفوا بان نظر الشارع اليها وان بناء الشرع عليه وقد علم ذلك من عادة الصادقين عليهم
السلام وفحاوى كلماتهم واما ثالثا فلان ما ذكره من عمل المفتين بالنجاسة على خلاف ما افتوا به يستلزم تفسيقهم ولا يلزم من فسق
المفتي وعدم عمله بفتواه بطلان ما افتى واما رابعا فلانا قد وجدنا اكثر المتدينين من الفريقين يستعملون الدقة في انفصال الغسالة
بانقطاع توالي التقاطر بل على وجه لا يبقى الا شئ يسير في جنب المنفصل كالمعدوم ثم ان بعض من تأخر عنه قرّر مقالته المذكورة في ذيل
الاستدلال فقال ان احكام الشرع كلها وردت على وجه المتانة والاستحكام وعلى طريقة العقلاء التي لا يتوجه اليها شئ من وجوه
الاستهزاء فلا يكون الحكم بتنجيس الغسالة الموجب لصبّ الماء على فمه واستمراره على هزّ رأسه كالمجانين من احكامه وانت خبير بوضوح
سقوطه لان الحكم بنجاسة الغسالة لا يستلزم الامر بهزّ الرأس ونحوه ضرورة ان انفصال الغسالة ميسور بامرار اليد على اللحية وشاربه
ونحو ذلك ومنها ان من المستبعد جدا ان ماء واحدا المنفصل منه نجس والباقي منه طاهر من غير دليل يقتضيه بل قيل انه غير معقول و
يندفع بما عرفت من الاستناد الى الجمع بين الدليلين لان ما دل على نجاسة القليل بملاقاة النجاسة دل على نجاسة المجموع وما دل على حصول
الطهارة في المغسول دل على طهارة ما تخلف فيه من ماء الغسالة لعدم انفكاكه عنه وهو حكم شرعي تعبدي لا مسرح فيه للعقول ومنها
ان ارتفاع النجاسة عن هذا الماء من غير رافع لها غير معقول الا بدليل والاطلاقات لا تقتضيه اذ قد تكون مبنية على الطهارة وفيه
ان الظاهر ان مراده بالماء المشار اليه في قوله هذا الماء انما هو المتخلف في الثوب ونحوه وقد عرفت الجواب ومنها ما ورد من الثوب يصيبه
البول فينفذ الى الجانب الآخر وعن الفرو وما فيه من الحشو قال اغسل ما اصاب منه ومن الجانب الآخر فان اصبت منه شيئا فاغسله والا
فانضحه وفيه ان محصله هو وجوب غسل ما علم وحكم بنجاسته ونضح ما لم يعلم تنجسه مما هو محكوم بطهارته شرعا فلا دلالة فيه على طهارة
الغسالة ومنها رواية الذنوب وجه الدلالة ما عن الشيخ في الخلاف من ان النبي امر بطهارة المسجد بما يزيده تنجيسا فيلزم ان يكون الماء
باقيا على طهارته واجيب بانها رواية ابي هريرة ثم انه قال في ذيل كلامه والحاصل ان نفي القول بالنجاسة مناف لكثير من القواعد
الشرعية كالتطهير والتنجيس واختلاف اجزاء الماء طهارة ونجاسة وحصول الطهارة للنجس بغير مطهر وغير ذلك انتهى وقد عرفت كون الخروج
عن مقتضى الاخيرتين بحكم الدليل واما الاولى فمخالفتها التي ادعاها مبنية على ان يكون المراد بعدم تطهير المتنجس ما يعم المتنجس في اثنائه
بغير ذلك النجس المقصود ازالته والمتنجس قبل التطهير والمتنجس في اثنائه بغير ذلك النجس المقصود ازالته وليس كذلك فان المقصود غير الاول
ومن هذا يعلم انهدام اساس ما ذكره من تعارض القاعدتين وترجيح قاعدة ان المتنجس لا يطهر بالوجوه المذكورة لابتناء التعارض على
ان يكون المراد بها ما يعم ما عرفت وليس كذلك بل المراد بها هو الاول ولا يقع التعارض بينها وبين قاعدة انفعال القليل
حتى يرجع الى وجوه الترجيح المذكورة حجة القول الثالث ما عن الشيخ في الخلاف من انه استدل على نجاسة الغسالة الاولى في غسل الثوب
بانه ماء قليل معلوم حصول النجاسة فيه فوجب ان يحكم بنجاسته وبرواية العيص بن القاسم السابقة وعلى طهارة الغسالة الثانية فيه
بان الماء على اصل الطهارة ونجاسته يحتاج الى دليل واستدل على طهارة غسالة اناء الولوغ بان الحكم بالنجاسة يحتاج الى دليل
وليس في الشرع ما يدل عليه وحكي عنه فيه ايضا انه قال فلو حكمنا بنجاسته لما طهر الاناء ابدا لانه كلما غسل فما يبقى فيه من النداوة
يكون نجسا فاذا طرح فيه ماء آخر تنجس ايضا وذلك يؤدي الى انه لا يطهر ابدا هذا ولا يخفى ما فيه من التدافع والاختلال حجة القول
الرابع اما على النجاسة في غير الاخيرة فهي ادلة انفعال القليل واما على الطهارة فيها فهي طهارة الماء المتخلف في المحل بعدها اجماعا
لطهارة المحل فيكون المنفصل ايضا كذلك اذ اختلاف اجزاء ماء واحد غير معقول مضافا الى ان مقدار الماء المتخلف غير مضبوط فقد
يعصر الثوب بعد تحقق العصر الواجب وينفصل منه شئ من الماء الذي لو كان قد بقي في المحل لحكم بطهارته وهو بعد العصر من قبيل الغسالة
المبحوث عنها سيما اذا كان ما اخرج بالعصر الاخير كثيرا او الزمان المتخلل بينه وبين العصر السابق طويلا مع تجدد عزم العصر الاخير وسبق

فكيف الاكتفاء بما قبله ورده بما في المستند بوجوه احدها ما حاصله بحسب ظنّي انه يمنع من يمكن منع تحقق اختلاف اجزاء الماء الواحد في كما انه اشار
اليه ما قدمناه ذكره من ان مقتضى الجمع بين ما دل على نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة وما دل على طهارة المحل المغسول به المستلزم لطهارة
المتخلف ومثل ذلك في الاحكام التعبدية غير عزيز وثانيها انه منع وحدة الماء ولا يخفى سقوطه وثالثها انه يمكن منع طهارة المتخلف
ايضاً وان لم ينجس به المحل فاذا جف يصير المحل خالياً عن النجاسة مطلقاً ويشكل بانه يتوجه اليه سؤال وهو انه ينجس ملاقيه ام لا فان
قال بالاول فقد خالف الاجماع وان قال بالثاني لم يكن للالتزام بطهارته اثر ولا معنى الا ان يلتزم بانه نجس معفو عنه وهو مع
عدم قيام الدليل عليه بعيد جداً القول الخامس ما نقله في لف عن علم الهدى وهو من انا لو حكمنا بنجاسة الماء القليل الوارد على النجاسة
لادى ذلك الى ان الثوب لا يطهر من النجاسة الا بايراد كر من الماء عليه والتالي باطل للمشقة المنفية بالاصل فالمقدم مثله بيان الشرطية
ان الملاقي للثوب ماء قليل فلو نجس حال الملاقاة لم يطهر الثوب لان النجس لا يطهر غيره واجاب عنه العلامة ره بعد نقله بالمنع من الملازمة
معللاً بانا نحكم بطهارة الثوب والنجاسة في الماء بعد انفصاله عن المحل ورده في لك بان ذلك يقتضي انفكاك المعلول عن علته التامة
ووجوده بدونها وهو معلوم البطلان ثم قال نعم يمكن ان يقال انه لا منافاة بين الحكم بطهارة الثوب المغسول وما يتصل به من البلل و
نجاسة المنفصل خاصة اذا اقتضته الادلة لكن يبقى الكلام في اثبات ذلك انتهى واذ قد عرفت ذلك علمت ان المختار هو القول
الاول والعمدة انما هو مفهوم قوله ع اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء وموثقة عمار الواردة في الاناء والكوز القذر ورواية العيص بن
القاسم وقد قامت السيرة على الاجتناب ولا اقل من كونها مؤيدة لما تقدمها من الادلة وقد عرفت شطراً من الكلام في الاول ونزيد
هنا توضيحاً فنقول المروي صحيحاً كما عن التهذيب وفي والاستبصار عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الماء تبول فيه
الدواب وتلغ فيه الكلاب ويغتسل فيه الجنب قال اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ولا مجال للاشكال في سنده لانه مع كونه صحيحاً كما
عرفت قد رواه الصدوق ايضاً في الفقيه مرسلاً مع التزامه بان لا يورد فيه الا ما هو حجة بينه وبين ربه وقد ورد عنهم ع ما بمعناه بطرق
متعددة معتبرة وكذا لا مجال للاشكال في حجية المفهوم لان الجملة شرطية ومفهومها من اقوى المفاهيم كما قرر في محله ولان من البين الذي
لا يسوغ انكاره ان الفائدة المقصودة بالتقييد بالشرط في المقام انما هو الانتفاء عند الانتفاء فان هذا الخطاب لو عرض على اهل
التعارف لم يفهموا منه الا ذلك واما ما وقع من بعضهم من المناقشة في دلالته بان التنجيس لم يثبت له حقيقة شرعية فيبقى على المعنى اللغوي
فلا يفيد المطلوب فقد دفعه بعضهم اولاً بدعوى ثبوت الحقيقة فيه وثانياً بصيرورته حقيقة في المعنى الشرعي في زمن الائمة ع قطعاً
والمفروض ان الرواية فقد وردت عنهم ع وثالثاً ان المقصود واللائق بحالهم انما هو الحكم الشرعي لا المعنى اللغوي يتساوى فيه كل
احد ولا حاجة لاحد فيه الى بيان الشارع واما المناقشة في عموم لفظ الماء فقد تقدم دفعها واما الاشكال بان ان واذا من ادوات
الاهمال التي لا تفيد العموم فيدفعه ان المقام مقام اعطاء قاعدة وضرب قانون فيستفاد منه العموم والعرف اعدل شاهد على ذلك
واما الايراد بان المفهوم لا عموم فيه نظراً الى ان رفع عموم السلب يحصل بالقضية الجزئية الموجبة فيدفعه ان المفهوم ليس نقيضاً منطقياً
ومعياره ان يرفع الحكم عن كل ما اخذ موضوعاً في المنطوق فالمفهوم يتبع المنطوق في العموم والخصوص الا اذا قامت قرينة على ان المراد
بالمنطوق هو ثبوت الحكم للمجموع من حيث انه مجموع فيكون المراد بالمفهوم دفع الايجاب ويدل على ما بيناه ايضاً ان ارادة نجاسة بعض
ما لم يبلغ حد الكر منافية لحكمة المتكلم فلا يجوز ارادتها للزوم خلو كلام الحكيم عن الفائدة في المفهوم هذا ولكن تصدى بعض الاجلة لدفع
هذا الوجه بان خلو كلام الحكيم عن الفائدة موقوف على العلم بان الشارع جاء بهذه العبارة لاجل بيان الحكم في المنطوق والمفهوم وانه
اراد ذلك من هذه العبارة حتى يحمل لفظ شيء في المفهوم على العموم دون اثباته خرط القتاد فانه قد يكون لبيان حكم المنطوق اولاً ولما
سئل من النجاسات الخاصة فانه يستفاد منه النجاسة بها ثم قال على انا لو سلمنا ذلك فليس عموم مرجح الا من جهة الحكمة وحاله كحال المطلق
لا يشمل مثل ما الغسالة انتهى ولا يخفى ما فيه من مواضع النظر فان منها دعوى توقف خلو كلام الحكيم عن الفائدة على العلم بان الشارع
جاء بهذه العبارة لاجل بيان المنطوق والمفهوم وهو واضح السقوط لانا بعد ما قلنا ان ادوات الشرط موضوعة لافادة كون الشرط
علة تامة للجزاء منحصرة فيها لا يشاركها غيرها في العلية ولا يقوم مقامها شيء آخر كما هو لازم القول بثبوت المفهوم لزم حمل اللفظ على
مقتضى وضعه ولا يجوز العدول عنه الا بقرينة معتبرة ومنها ان الكلام مسوق لبيان حال ما سئل عنه من النجاسات فلا يتعدى الى غيرها
ويتجه عليه ان النجاسات المذكورة في السؤال انما هي من قبيل بعض عنه المسؤول عن طهارتها وقد اجاب ع بقوله خلق الله الماء طهوراً و

وقد ذكروا في صناعة الاصول ان المورد لا يخصص فالسؤال والجواب هناك ومنها ما ذكره من انا ان سلمنا ذلك فليس عمومه الا من جهة الحكمة
ويرد عليه ان مقتضى تسليم العموم هو ان كل ما من شانه التنجيس واين هذا من عموم الحكمة والاطلاق فعموم المفهوم عموم اصولي وعموم شئ له
جهتان احدهما جهة شموله لجميع النجاسات وهذه الجهة انما جائت من عموم المنطوق الذي يتبعه عموم المفهوم وثانيتهما جهة شموله للتنجيس وهذه
الجهة انما جائت من صيرورة شئ فاعلا للقولة لا ينجسه المفيد لكون ذلك الشئ صالحا للتنجيس وسلبه عنه من جهة كون الكر به مانعا عنه وقد قام
الاجماع على ان كل متنجس لاقى غيره برطوبة فهو موروث للنجاسة فيه وينبغي التنبيه على امور الاول ان القائلين بنجاسة الغسالة اختلفوا فيها
على اقوال احدها في الذخيرة من انا اذا قلنا بالتنجيس فالظاهر عدم الحاق نجاسة الماء بنجاسة المحل في الحكم بل يكفي في التطهير الغسل مرة ثم قال
وهو اختيار صاحب المعالم ره ونقله عن بعض مشايخه المعاصرين له ثانيها ان الغسالة كالمحل قبل الغسل مطلقا حتى لو كانت من الغسلة الثانية
فيما يعتبر فيه تعدد الغسل فيجب لغسالة الغسلة الثانية غسلها مرتين كاصل البول وثالثها انها كالمحل قبل تلك الغسلة فيجب غسل ما اصابه ماء الغسلة
الاولى مرتين و الثانية مرة وينسب الى الشهيد ره و من تاخر عنه ورابعها انها كالمحل بعد تلك الغسلة وهو اختيار الشيخ ره في ف قال في الذخيرة بعد
حكاية الاقوال المتاخرة عما استظهره ولم اطلع على وجه صحيح لتلك الاقوال ثم قال فيها وعلى كل تقدير فلا ريب في ان الماء الوارد على المحل
بعد الحكم بطهارته طاهر ونقل عن الشهيد ره في حاشية الالفية انه حكى عن بعض الاصحاب القول بنجاسته وان تراخى الى الطهارة محتجا بانه ماء
قليل لاقى نجاسة وبيانه ان طهارة المحل بالقليل خلاف الاصل المقرر من نجاسة القليل بالملاقاة فيقتصر فيه على موضع الحاجة وهو المحل
دون الماء وفيه ضعف ظاهر انتهى ولكن وقع التعرض في كلام جملة ممن تاخر عنه لتوجيه الاقوال اما القول الاول فقد وجه بوجهين احدهما
الاصل ومعناه ان المراد به اصالة البرائة من الغسلة الثانية عند الشك في وجوبها مع الاولى فيكون المقام مما دار فيه الامر بين الاقل
والاكثر المستقلين بعد العلم بوجوب الغسل في الجملة والا كان مقتضى الاصل هو البرائة من اصل الغسل ثانيهما اطلاق الامر بالغسل في
روايات العيص المتقدمة والامتثال بالطبيعة يحصل بالاتيان بفرد منها واما القول الثاني فقد بني على وجوب الغسلتين في كل نجاسة
لم يرد من الشرع الاكتفاء في تطهيره بالمرة الواحدة وكان الوجه فيه ثبوت النجاسة قطعا وقد امرنا بتطهيره وهو مفهوم دائر مصداقه
محصله بين امرين احدهما الغسلة الواحدة والاخر الغسلتان والثاني محصل للمامور به قطعا والاول مما شك في تحصيله فيجب تحصيل
البرائة اليقينية واما القول الثالث فقد استدل عليه بوجهين احدهما ان ملاقي الغسالة قد تنجس قطعا بنجاسة معلومة المزيل فان كان
قد علم ان مزيلها الغسلة الواحدة فلا اشكال في زوالها بها وان كان قد علم ان مزيلها غسلتان فبعد غسالتها مرة واحدة نشك
في زوال نجاسة تلك الغسالة فنستصحب نجاستها ثانيهما ان نجاسة ذلك النجس الاصلي تخف بالغسل ويحصل التخفيف في غسالتها بذلك
فالغسالة الثانية قد تنجست بنجاسة خفيفة لا تفتقر الا الى غسلة واحدة فلم يلزم في تطهيرها الا غسلة واحدة واما الغسالة الاولى فانها
تنجست بنجاسة لم يحصل فيها التخفيف مما يجب فيه التعدد فيجري فيها حكم وجوب تعدد الغسل واما القول الرابع فقد احتج عليه بنظير ما
تقدم دليلا للقول بطهارة الغسلة الاخيرة فيقال هيهنا ان الماء المستعمل في الغسلة الاولى يخرج بعضه بالعصر وما بمنزلته ويتخلف
بعضه في المغسول ومعلوم ان المتخلف لا يغسل الا مرة واحدة فكذا المنفصل لانهما ماء واحد ولا يكون للماء الواحد حكمان وان الماء
المستعمل في الغسلة الثانية يكون المتخلف منه طاهرا فيكون المنفصل طاهرا ايضا لان الماء الواحد لا يكون له حكمان وهذا التقريب
اولى من تقرير صاحب المستند ره حيث قرر الطهارة في الغسلة الاخيرة واجرى حكم مساواة الغسالة للمحل بعد الغسل في الغسلة الاولى
ثم رده بعدم حجية القياس ثم اعلم ان بعض المحققين ره تصدى لتحقيق مبنى المسئلة فقال انا اذا قلنا بالنجاسة فمقتضى القاعدة كون
حكمها كمطلق النجاسات التي لم يرد في غسلها نص خاص بالوحدة والتعدد الا ان الاعتبار يقضي بانها لا تكون اشد من المحل قبلها
فاذا انفصلت عن الغسلة الاخيرة لزم بحكم الاعتبار الاكتفاء في ازالتها بالمرة الواحدة وان قلنا بوجوب التعدد فيما لا نص فيه
على الوحدة او التعدد الا ان الاعتناء بهذا الاعتبار مشكل جدا ولو قلنا في مطلق النجاسة بالتعدد فغسالة ما نص على كفاية الوحدة
فيه محتاجة على هذا الى التعدد الا ان فحوى كفاية المرة في محلها يدل على الاكتفاء بها فيها وليس هذا كالاعتبار السابق لانا لم نعلم
ان المناط في الاكتفاء في المحل بالغسلة الباقية حصول الخفة في نجاستها لاحتمال كون الوجه فيه لزوم التسلسل واستحالة التطهير بخلاف
ما اكتفى في ازالته بالمرة الواحدة فان الظاهر انه لخفة النجاسة فلا يعقل اشدية غسالته الا ان يقال لعل الوجه في الاكتفاء بالمرة
في الاصل لزوم الحرج لعموم الابتلاء وهذا غير جار في غسالته كما ان ما دون الدرهم معفو من نفس الدم دون غسالته فالاحوط

بل الاقوى مراعاة حكم النجاسة فى الغسالة وان كان طهارة المحل متوقفة على اقل من العدد لا ستيفاء بعض غسالته او لغير ذلك الا انه بعد كونه لاجل خفة نجاسته فلا يزيد حكم الفرع على الاصل انتهى ولكنه لم يتعرض لتعيين مجمل المحتملات ولم يبين ان حكم النجاسات التى لم ينص فيها بوحدة او تعدد ماذا ولكن يلوح من كلامه ان حكمها التعدد حيث عقيب كون حكمها حكم النجاسات التى لم ينص عليها بقوله الا ان الاعتبار يقضى بانها لا تكون اشد من المحل قبلها والذى يترجح فى النظر هو كون حكمها الاكتفاء بمسمى الغسل من دون وجوب مراعاة التعدد لان الموجود فى الادلة الشرعية بالنسبة الى النجاسات انما هو الامر بالغسل دون الامر بالتطهير وان كان الغرض من الغسل هو تحصيل الطهارة فاذا شككنا فى ان المطلوب هو الغسل مرة او مرتين كان المرجع هو البرائة من الزائد لا يقال انا نعلم قطعا ان المطلوب هو التطهير وان الغسل انما هو من باب المقدمة لانا نقول ان المناط هو ما تعلق به الطلب فى الادلة الشرعية وليس الا الغسل ودعوى كون المطلوب هو التطهير انما نشأ من انتزاع محصل ينتزعه العقل من تلك الادلة ومن هنا ترى ان المحقق المذكور يقول بالبرائة عند الشك فى جزئية شئ للعبادة او شرطيته لها مع ان العبادات انما امر بها من باب الوصول الى التقرب الذى هى محصلة و مقدمة له وليس المطلوب بالاصالة الا هو فان قلت انه يتوجه الاشكال على هذا المقال من وجهين الاول ان الامر بالغسل انما ورد فى النجاسات التى لم يبين حكمها مما هى مسكوت عنها فليس فيها امر بالغسل ونعلم قطعا ان المطلوب ازالتها وتطهير المحل منها ولا يحصل اليقين بالطهارة مع الشك فى ان محصلها الواحد او المتعدد الثانى ان اصالة البرائة على تقدير جريانها انما تجرى بالنسبة الى الحكم التكليفى فيبقى الاحكام الوضعية كعدم صحة الدخول فى الصلوة لمن اصابت ثوبه او بدنه فتستصحب تلك الاحكام فالجواب عن الاول هو انه يستكشف عن حال ما لم يرد فى الادلة بحال ما ورد فيها لا بما هو منتزع منها وعن الثانى بان اصالة البرائة لما كانت بعد جريانها سببا لارتفاع مورد الاستصحاب كاصالة البرائة من السورة المشكوكة بالنسبة الى الصلوة حيث لا يؤثر بعدها استصحاب عدم وجود الصلوة المشروعة كان الحكم لها فيترتب عليها وجود ما ينفيه الاستصحاب واما ما ذكره من ان الاعتبار يقضى بانها لا تكون اشد من المحل ورده بان الاعتناء بهذا الاعتبار مشكل فيتجه عليه ان موجب القطع بانها لا تكون اشد من المحل الموجود وهو استحالة ان يؤثر الشئ ما هو اقوى منه ومن البين المقطوع به ان نجاسة الغسالة انما هى حاصلة من ملاقاة المحل فكيف توجب ملاقاة ما يجب غسله مرة غسل الملاقى مرتين ومجرد تسمية ذلك اعتبارا لا يوجب هنه بعدا فادة وقد اعترف فى غسالة ما نص فيه على الوحدة بان فحوى الاكتفاء بالوحدة فى محلها يدل على الاكتفاء بالوحدة فى غسالته لكنه تعرض للفرق بين المغسول مرة مما يجب غسله مرتين وبين ما نص على كفاية الوحدة فيه بانه يحتمل ان يكون الاكتفاء بالوحدة فى الاول بان يقتصر فيه على الغسل الثانى من جهة لزوم التسلسل واستحالة التطهير بخلاف الثانى فاستظهر فيه انه من جهة خفة النجاسة وانت خبير بما فيه اما اولا فلان معنى الاكتفاء بالغسلة الواحدة فى الاول هو انه اوجب الشارع فى النجس المعين غسلتين لانه لو فعل غيره هذا لزم التسلسل واستحالة التطهير وهذا مما لا وجه له لانه لو كان قد اوجب غسله ثلثا لم يلزم التسلسل ولم يستحل التطهير وكذا لو كان قد اوجب غسله اربعا او اوجب غسلة واحدة مع ان هذه الاحتمالات من قبيل الشبهة فى مقابلة الضرورة التى لا يعبأ بها واما ثانيا فلان الاكتفاء بالواحدة فيما نص فيه على الاكتفاء بالوحدة انما هو من باب لزوم التسلسل و استحالة التطهير فكيف استظهر فيه كون الاكتفاء بها لخفة النجاسة وقد نبه هو على هذا الاشكال واما ما ذكره من القياس على العفو عما دون الدرهم من الدم دون غسالته المقتضى لكون الفرق بين الدم وغسالته مبنيا على عموم الابتلاء بالدم المستدعى للعفو وعدمه بالنسبة الى غسالته فهو مبنى على العلم بثبوت الفرق من جانب الشارع وليس كذلك فان من يقول بالفرق يقول قد ثبت العفو عن الدم شرعا وهذا العفو لا يصدق على غسالة الدم فلا يثبت الرخصة الا بالقدر المتيقن لا انه علم ان سبب العفو والفرق بين الدم وغسالته مما علم انه من جهة عموم الابتلاء فى احدهما دون الاخر هذا مضافا الى انا نقول ان قياس ما نحن فيه على مسئلة العفو عن الدم اذا كان دون الدرهم غير سديد لانا نعلم قطعا ان العفو عن الدم ليس مستندا الى مرتبة الدم فى النجاسة والا كان من اللازم العفو عن الغائط ايضا فتبين انه مستند الى سبب لا نعلمه فيكون حكما تعبديا محضا فلا يصح ان يقاس عليه حال الغسالة التى نعلم قطعا انها انما سرى النجاسة اليها من ملاقيها وانها اكتسبتها منه فتحصل من جميع ما ذكرناه ان الحق كون الغسالة فى مرتبة النجاسة التى اثرت فيها الثانى انه قال فى الذخيرة محل الخلاف هنا الماء الذى لم يتغير بالنجاسة عند الاستعمال فلو تغير بها نجس اجماعا ثم قال والمعتبر من التغير هو الحاصل فى احد اوصافه الثلثة واستقرب المفهوم فى النهاية ان زيادة الوزن فيه يجرى مجرى التغير وهو بعيد والموافق له غير معلوم وبالجملة هو مطالب بالدليل انتهى الثالث انه قال فى ك ذكر جماعة ان

من قال بطهارة الغسالة اعتبر فيها ورود الماء على النجاسة وهو الذي صرح به المرتضى ره في جواب المسائل الناصرية ولا باس به لان اقصى
ما يستفاد من الروايات انفعال القليل بورود النجاسة عليه فيكون غيره باقيا على حكم الاصل انتهى ما اهمنا ذكره من كلامه واعترضه
بعض المحققين ره بانه لا دليل على الملازمة لا من ادلتهم ولا من عنواناتهم سوى ان المراد من ذلك ان القائل بالطهارة اعتبر في الغسل الورود
حتى لا يتمشى ما اورد عليه النجاسة غسالة لعدم زوال الخبث به ام اراد ان الازالة ان تحققت بايراد النجس على الماء الا ان الطهارة
منحصرة في صورة الازالة بالعكس وكلام الشهيد ره في الدروس حيث جعل التفصيل بين ورود الماء وعكسه قولا في مسئلة ما يزال به الخبث
يدل على وجود القول بالطهارة مع الاعتراف بعدم اعتبار الورود في الازالة ومال في الذكرى في مسئلة الغسالة الى الطهارة وفي مسئلة
ازالة النجاسات الى عدم اعتبار الورود انتهى الرابع انه على القول بطهارة الغسالة هل ترفع الحدث او يزول بها الخبث قال في ك اختلف
القائلون بعدم نجاسة الغسالة في ان ذلك هل هو على سبيل العفو بمعنى الطهارة دون الطهورية او تكون باقية على ما كانت عليه من الطهورية
او يكون حكمها حكم رافع الاكبر فقال بكل قائل انتهى وفي الجواهر ان المراد بالاخير هو انه رافع الخبث دون الحدث حجة القول الاول اما على
الطهارة فهي ما استدلوا به عليها من الادلة المتقدمة واما على سلب الطهورية بمعنى عدم رفعه للحدث فهي امران الاول ما حكي في الذخيرة عن
المعتبر في المعتبر والعلامة ره في المنتهى من دعوى الاجماع على ان هذا الماء وان قيل بطهارته لا يرتفع به الحدث وكذا غيره مما يزال به النجاسة
الثاني ما حكاه في الذخيرة ايضا عنهما من الاحتجاج مع الاجماع برواية عبد الله بن سنان الماء الذي يغسل به الثوب او يغتسل به من الجنابة
لا يتوضأ منه واشباهه ولكن قال بعض المحققين ره في دلالتها بعد الاغماض عن سندها نظر من حيث اقترانه بالماء المستعمل في رفع الجنابة ولا
نقول فيه بالمنع ثم قال لكن يمكن حملها على نجاسة المحل انتهى واقول لا يخفى ما في دعوى الاجماع في مثل هذا المقام لانه ان اريد اجماع اهل
القولين اعني القول بالطهارة والقول بالنجاسة كما يشعر به قوله وان قيل بطهارته فهو اجماع تقييدي لان القائل بالنجاسة يقول بذلك من جهة
نجاسته والقائل بالطهارة يقول بذلك من جهة كونه مستعملا في ازالة النجاسة وان لم يكن بنفسه متنجسا وان اريد اجماع القائلين فلا يحصل
به الاستكشاف عن قول الحجة ومما يسري الوهن الى ما ذكر من نفي الخلاف ايضا ما عرفته من ك وما ذكره في الذخيرة حيث قال وربما
قيل ان ظاهر كلام الشهيد ره في الدروس ان يجوز رفع الحدث به قائلا حيث عد في الاقوال عند حكاية الخلاف فيه القول بانه كرافع
الاكبر والقول بطهارته اذا ورد على النجاسة وجعلهما قولين ولكن رده هذا صاحب الذخيرة بانه يمكن ان يكون المقابلة بين القولين بناء على
ان الاول اشارة الى القول بالطهارة وان لم يكن واردا على النجاسة ثم قال لكن ذلك ينافي ما قاله جماعة منهم من ان القائلين بالطهارة
اشترطوا فيها ورود الماء على النجاسة انتهى قلت قد عرفت سقوط ما افاده اخيرا بما ذكره بعض المحققين ره في الامر السابق فيبقى الاحتمال
الذي ذكره في مبنى المقابلة بين القولين على حاله واما على سلب الطهورية بمعنى عدم رفعه للخبث فهي ما تمسك به في الجواهر من موثقة عمار الواردة
في كيفية تطهير الاناء والكوز كيف يغسل وكم مرة يغسل قال يغسل ثلث مرات يصب فيه الماء فيحرك ثم يفرغ منه ثم يصب فيه ماء اخر فيحرك
فيه ثم يفرغ منه ذلك الماء ثم يصب فيه ماء اخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه وقد طهر فان اكتفى باقراغه وصب ماء اخر فيه غيره لشعوره بانه لا يزيل
خبثا والا لامكن غسل الاناء ثلث مرات بذلك من غير اهراقه ويتحقق الفصل بين الغسلات بالسكون بينها يسيرا ولا يتحقق بالسكون
لان الغرض الطهارة بل قد يدعى ان الامر بصب الماء ونحوه لا اشتمل الماء المستعمل في ازالة الاخباث بل قد يدعى ان القول برفع الخبث
به دون الحدث خرق للاجماع المركب اورد عليه بعض المحققين بانه ان اريد استفادة عدم جواز استعماله ثانيا عن طهورها في عدم جواز
تحريك الماء في الاناء ثانيا لتحصيل الغسلة اللاحقة فيه ففيه ان الظهور وان كان مسلما الا ان ذلك لا يستلزم عدم جواز استعماله في تطهير
متنجس غير الكوز الذي هو المستعمل فيه بل عدم جواز استعماله بعد افراغه من الكوز في الغسلات المتاخرة ايضا لان ذلك انما هو لعدم
حصول تعدد الغسل بالتحريك المذكور وان اريد استفادة ذلك من ظهورها في عدم جواز استعمال الماء الذي افرغ من الاناء المغسول
به فالظهور ممنوع اذ لا ريب ان الرواية واردة على النحو المتعارف من عدم جمع الغسالة ثم استعمالها حجة القول الثاني اطلاق ما دل على
طهورية الماء او استصحابها الطهورية بعد قيام الادلة على طهارته وضعف سند رواية عبد الله بن سنان بل دلالتها عند
بعضهم بناء على ما اشار اليه بعض المحققين وضعف دلالة موثقة عمار وعدم العبرة بما حكي من الاجماع في احد الشقين حجة القول الثالث
ما حكي عن بعضهم من التعليل باختصاص الدليل المانع يعني الاجماع المحكي عن المعتبر والمنتهى برفع الحدث وقواه بعض المحققين ره
استنادا الى الاطلاقات الدالة على الغسل بالماء ودعوى انصرافها الى غير هذا الفرد مجازفة والاستصحاب يعني استصحاب عدم ارتفاع الحدث

باستعماله لا يقابل الاطلاقات هذا ومما يبنى المسئلة على انه لو استند فى طهارة الغسالة الى مثل مرسلة الواسطى عن بعض اصحابنا عن
ابى الحسن انه سئل عن مجمع الماء فى الحمام من غسالة الناس قال لا باس نظرا الى انها دلت على نفى الباس وقد دلت ادلة انفعال القليل على
نجاسة الغسالة امكن الجمع بينهما بكون نفى الباس عبارة عن كونها معفوا عنها بمعنى انها وان كانت نجسة لكنها قد عفى عن تنجيسها
لملاقيها فيرجع فى جواز غسل النجاسة بها الى انه هل يشترط الطهارة فى ماء الازالة او يكفى ان لا يؤثر فى نجاسة المحل فمن هنا يظهر منشأ
القولين الخامس انه استثنى القائلون بنجاسة غسالة ماء الاستنجاء فالقائلون بطهارة مطلق الغسالة اولى بذلك ومن هنا قال فى
لك استثنى الاصحاب من غسالة النجاسة ماء الاستنجاء من الحدثين فحكموا بعدم نجاسته وفى الجواهر دعوى الاجماع المحصل والمنقول
على لسان جملة من علمائنا نصا وظاهرا على طهارته مفسرا لها بعدم تنجيسه لما يلاقيه ونظر فى هذا التفسير الى ما سيجيء من تواردهما عليه ا
القولان الاتيان ومثله ما فى المستند من قوله غسالة الاستنجاء الغير المتغيرة طاهرة بمعنى عدم وجوب الاحتراز عنه فى مشروط بالطهارة
اجماعا ونقله عليه متكرر انتهى والحجة على ذلك فى طى كلماتهم اما الاول ما فى لك من ايجاب التفصى عنه الحرج والعسر المنفيين بالاية
والرواية الثانى الاجماع المنقول المتقدم اليه الثالث الاخبار المعتبرة منها صحيحة عبد الملك بن عتبة الهاشمى قال سئلت ابا
عبد الله ع عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذى استنجى به اينجس ذلك ثوبه قال لا ومنها صحيحة محمد بن النعمان عن ابيعبد الله ع قال قلت له
استنجى ثم يقع ثوبى فيه وانا جنب قال لا باس به وكان التقييد بقوله وانا جنب مبنى على احتمال الراوى ان يكون ملاقاة الماء لبدن الجنب
مؤثرة لنجاسته فيكون ذلك بمنزلة اصابة نجاسة خارجة لماء الاستنجاء ومنها حسنة الاحول وهو محمد بن النعمان قال قلت لابيعبد الله ع
اخرج من الخلاء فاستنجى فى الماء فيقع ثوبى فى ذلك الماء الذى استنجيت به قال لا باس ولا يخفى ان ظاهرها انه استنجى فى غدير ونحوه
وح يشكل الاستدلال بها لانه ان كان الماء قليلا انجس بورود النجاسة عليه وان كان كثيرا خرج مدلولها عن محل البحث به ثم ان القائل
بالطهارة بالمعنى الاعم الذى هو عدم تنجيس ملاقيه اختلفوا على قولين الطهارة والعفو قال فى لك وهل هو طاهر او معفو عنه الاظهر
الاول لانه المستفاد من الاخبار ونقل عليه الاجماع ثم قال وحكى الشهيد ره فى الذكرى عن المص ره فى المعتبر انه قال ليس فى ماء الاستنجاء
تصريح بالطهارة وانما هو بالعفو وتبعه فى ذلك المحقق الشيخ على ره فى شرح القواعد ثم قال وقال جدى قدس سره فى روض الجنان وفى المعتبر
هو عفو ولم اقف على ما نقلوه فى الكتاب المذكور بل كلامه فيه كالصريح فى الطهارة فانه قال ولما طهارة ماء الاستنجاء فهو مذهب الشيخين
وقال علم الهدى فى المصباح لا باس بما ينضح من ماء الاستنجاء على الثوب والبدن وكلامه صريح فى العفو وليس بصريح فى الطهارة ويدل على الطهارة
ما رواه الاحول ونقل الروايتين المتقدمتين انتهى وهذه الكلمات كما تعطى الاختلاف فى النقل عن المعتبر تعطى ان من فقهائنا من قال
بالطهارة وان منهم من قال بالعفو ثم انهم اختلفوا فى تفسير العفو وقد تعرض لتفصيله بعض المحققين ره فقال ثم المراد بالعفو بعد الا
الاجماع على عدم تنجس ملاقيه يحتمل امورا الاول ان يكون حكمه فى الطهارة كما حكى عن بعضهم فيكون الاختلاف فى التعبير وهو بعيد لتمسكهم
بالحرج فى الاجتناب لا اشعار فيه به فضلا عن الدلالة الثانى ان يكون نجسا معفوا عنه على الاطلاق بمعنى ان لا يحكم عليه بتكليف
من التكاليف المتفرعة على النجاسة وهو الذى استظهره المحقق الثانى ره من النص وكلام الاصحاب والظاهر رجوع هذا الى القول
بالطهارة بناء على ان النجاسة حكم شرعى بالاجتناب فى امور ومنتزعة من ذلك الحكم الشرعى نعم يظهر فى غير الاحكام الشرعية من الخواص وفى
الاحكام الشرعية الغير الالزامية المتعلقة بالنجس عدا ما اجمع على وحدة حكم الطهارة والنجاسة فى الجبره مستحبه كالصلوة ولو قلنا بان
الطهارة امر وجودى لا مجرد عدم النجاسة ظهرت الثمرة فى الامور المشروطة بالطهارة اذ لا يكفى ح ارتفاع حكم النجاسة عن هذا الماء الثالث
وهو الذى استظهره فى لك من عبارة الذكرى انه لا يجب الاجتناب عنه فيجوز شربه واكل الطعام المختلط به وحمله فى الصلوة وادخاله فى المسجد
ولا يجب ازالته عما يجب تطهيره ولا ينفع من جواز التطهير به وحاصله انه لا يترتب عليه ا... وتسميته معفوا باعتبار عدم وجوب الاجتناب عنه
الرابع ان لا يتعدى نجاسته الى ملاقيه فهو معفو عنه من حيث السراية وهو ظاهر ما عن المنتهى والسرائر وظاهر المنتهى حيث قال فيه عفى عن ماء
الاستنجاء اذا وقع شيء منه على ثوبه وبدنه انتهى وانت خبير بان هذه الاقوال والتفسيرات مما لا يجدى لعدم الرجوع الى مستند من كلمات
اهل العصمة سلام الله عليهم فلا بد من التدبر فى الاخبار الموجودة فى المسئلة فنقول الموجود فى صحيحة عبد الملك انما هو نفى تنجيس غسالة
الاستنجاء ما يلاقيه للعلم بان الثوب المعتبر به فيها مما لا خصوصية له والموجود فى صحيحة محمد بن النعمان وحسنته وغيرهما ... من يظهر
منهم الخلاف فى فهم الاخبار ايضا فقد صرح المحقق المذكور بعد ذكر المعانى الاربعة للعفو بان ظاهر الاخبار والمستند ... بهات من ...

بالطهارة انما هو المعنى الرابع وهو الذي يظهر مما حكي عن الشهرة في المعتبر لانه قال بعد حكاية قول علم الهدى ره في المصباح لا باس بما ينضح من ماء الاستنجاء على الثوب والبدن ما لفظه وكلامه صريح في العفو وليس بصريح في الطهارة انتهى ووجه الظهور هو ان تعبير علم الهدى ره ومن تبعه بقوله لا باس مطابق للتعبير الواقع في اخبار المسئلة ومثلهما ما في المستند الا انه بنى على طهارته من جهة اصالة الطهارة لانه قال فيه وهل هذا الماء نجس معفو عنه في المباشرة كالمنتهى والذكرى او طاهر كالاكثر الثابت من الاخبار الثلاثة وسائر ما ورد بخصوص المقام ليس ازيد من الاول وتصريح صحيحة الهاشمي بعدم تنجيس الثوب ليس تصريحا بعدم نجاسته لجواز كونه نجسا غير منجس ولكن ما ذكرنا من الاصل يثبت الثاني وربما يشعر به التعليل المروي في العلل من ان الماء اكثر من القذر ثم قال وهل هو مطهر من الحدث والخبث الظاهر نعم وفاقا للاردبيلي ره وثوقا لصدق الماء الطاهر عليه وعدم المخرج انتهى خلافا لصاحب حيث قال وهل هو طاهر او معفو عنه الاظهر الاول لانه المستفاد من الاخبار ونقل عليه الاجماع ووافقه على ذلك في الرياض حيث قال بعد ذكر الصحيح الاول ما لفظه وظاهره كنفي الباس عنه في الصحيحين والمروي في العلل في تعليله بان الماء اكثر من القذر الطهارة كما هو اظهر القولين في المسئلة انتهى ووافقه على ذلك ايضا في الجواهر وان خالفه من جهة اخرى حيث انه بعد ان اعترف في طي كلام له بوضوح الفرق بين ما عفى الشارع عن اصل النجاسة فيه وبين عفو الشارع عن التنجيس به ونحوه وان الادلة يستفاد منها الثاني قال لكن الظاهر نفي الباس وعدم التنجيس الطهارة كما في غير المقام بل هو الظاهر ايضا من اطلاق لفظ الطاهر في كلام كثير من الاصحاب بل لعله معقد بعض الاجماعات الصريحة او الظاهرة ولذلك قال في ك بعد ان ذكر القولين الاظهر الاول لانه المستفاد من الاخبار ونقل عليه الاجماع وبذلك يخص ما دل على نجاسة القليل انتهى وفي الانصاف ان نفي التنجيس ظاهر في انتفاء النجاسة بعد فرض رطوبة احد المتلاقيين للقاعدة المسلمة عندهم من ان كل نجس لاقى شيئا برطوبة فقد نجسه ونفي اللازم مما يستدل به على انتفاء الملزوم خصوصا بملاحظة ما اشار اليه في الجواهر عن فهمهم من نفي التنجيس انتفاء النجاسة في غير هذا المقام وملاحظة التعليل الوارد في هذا المقام فيما عن علل الصدوق انه روى عن ابيه بسنده الى الاحول فيه او سال انه قال لابي عبد الله ع في حديث الرجل يستنجي فيقع ثوبه في الماء الذي استنجى به فقال لا بأس فقال او تدري لم صار لا باس به قال قلت لا والله فقال ان الماء اكثر من القذر وقد ورد مثله في ماء المطر في صحيحة هشام بن سالم انه سأل الصادق ع عن السطح يبال عليه فتصيبه السماء فيكف فيصيب الثوب فقال لا بأس به ما اصابه من الماء اكثر منه بقي هنا شيء وهو التعرض لبيان الثمرة بين القول بالطهارة وبين القول بالعفو مع عدم طهارته قال في الرياض ولا ثمرة بينهما الا ما صرح به بعضهم من جواز التطهير به على الاول دون الثاني وفي المعتبر والمنتهى الاجماع على عدم رفع الحدث بما تزال به النجاسة مطلقا فتنحصر الثمرة في جواز ازالة النجاسة به ثانيا ثم قال الاصح الجواز لما تقدم مع الاصل والعموم مضافا الى اصالة بقاء المطهرية مطلقا خرج ما خرج وبقي الباقي انتهى وسبقه الى انحصار الثمرة فيما ذكره في ك وقال في الجواهر بعد كلام له تقدم ذكره لكن قد سمعت الاجماع سابقا في الغسالة عن المصادرة والعلامة مرة على انه لا يجوز رفع الحدث بما يزال به النجاسة ويدخل فيه ذلك على اشكال فتنحصر الفائدة في غيره من رفع الخبث والاغسال المسنونة ووضوء الجنب والحائض ونحوها فانه ك من انحصار فائدة الخلاف في الاول لا يخلو من نظر انتهى وقال المحقق المذكور بعد ذكر المعاني الاربعة المتقدم ذكرها للعفو ما لفظه والاقوى على تقدير عدم القول بالطهارة العفو بالمعنى الرابع وعلى القول بالطهارة عدم جواز رفع الحدث به لاطلاق ما تقدم في حكم الغسالة عن نقل الاجماع على ان ما يزال به النجاسة لا يرفع الحدث فتامل اما جواز رفع الخبث به فلا يخلو عن قوة للاطلاقات السليمة واما الوضوء والغسل الغير الرافعين ففي جوازهما اشكال من الاطلاقات ومن ان الظاهر من الاوامر الواردة في الاغسال والوضوءات الغير الرافعة كونها على نحو الرافعة فاذا امر الحائض بالوضوء او بغسل الاحرام مثلا فكانه وكل جميع ما يعتبر فيه الى ما تقرر في الوضوء والغسل الواجبين مع ان الظاهر ان المراد من هذه الطهارة تنظيف يكون من شانه رفع الحدث اذا صادفه وهذا لا يخلو عن قوة انتهى ثم ان استيفاء مجامع الكلام في هذا المقام يتم ببيان امور الاول انه قال العلامة ره في التذكرة بعد الحكم بطهارة ماء الاستنجاء ما لفظه ولا فرق بين القبل والدبر انتهى وقال في جامع المقاصد استثنى الاصحاب عن غسالة النجاسة ماء الاستنجاء من الحدثين فاتفقوا على عدم تنجيسه وحكم الصادق ع بعدم نجاسة الثوب الملاقي له يدل على ذلك ولا فرق بين المخرجين ولا بين المتعدي وغيره الا ان يتفاحش التعدي ولا بين الطبيعي وغيره اذا صار معتادا لاطلاق الحكم انتهى وقال في ك استثنى الاصحاب من غسالة النجاسة ماء الاستنجاء من الحدثين فحكموا بعدم نجاسته انتهى وقال في الذخيرة مقتضى اطلاق

ص حكاه في الرياض عن المنتهى قده

النص وكلام الاصحاب عدم الفرق بين المخرجين انتهى وفي الرياض في مقام استثناء غسالة الاستنجاء من مطلق الغسالة المحكوم بنجاستها ما
لفظه عدا ماء الاستنجاء للقبل والدبر مطلقا اى من الغسلة الاولى والثانية كما عن الاكثر او من الغسلة الاولى كما عن ف اجماعا انتهى
وفي الجواهر وقد يستظهر من اطلاق النص والفتوى كما صرح به بعض عدم الفرق بين المخرجين الى ان قال وما يقال من عدم شمول
لفظ الاستنجاء لما يغسل من البول ممنوع كما يقضي به بعض الاخبار في غير المقام مع ان الغالب في الاستنجاء من الغائط ان يكون معه
استنجاء من البول وقلما ينفك عنه فترك التعرض له في الاخبار مشعر بالمساواة في الحكم انتهى وكانه اشار ببعض الاخبار الى ما رواه الشيخ
عن ابن ابي عمير في الصحيح عن جميل بن صالح الثقة عن عبد الملك بن عمرو وهو غير موثق كما في الذخيرة عن ابي عبد الله في الرجل
يبول ثم يستنجي ثم يجد بعد ذلك بللا قال اذا بال فخرط ما بين المقعدة والانثيين ثلث مرات وغمز ما بينهما ثم استنجى فان سال حتى
يبلغ السوق فلا يبالي وقال بعض المحققين سره ان المصرح به في كلام جماعة عدم الفرق بين المخرجين وهو ظاهر كل من اطلق الا
الاستنجاء بناء على شموله لشهادة جماعة لغسل مخرج البول وبه يستقيم الاستدلال على العموم باطلاق لفظ الاستنجاء في الاخبار
المؤيد بغلبة عدم تفارق التخلي من المخرجين انتهى وكانه اراد بجماعة الشهود خصوص المصرحين بعدم الفرق في الحكم والا فلم نعثر على من
صرح بان لفظ الاستنجاء موضوع لمطلق غسل مخرج النجاسة بولا كان ام غائطا وفي الحقيقة لا بد من الرجوع في ذلك الى موارد
الاستعمال وكلمات اهل اللغة ويكفي من الاول ما قدمنا من رواية عبد الملك واما الثاني فتوضيح الحال من جهته هو ان يقال ان
ما يورث شبهة اختصاص الاستنجاء بغسل موضع الغائط هو توهم اشتقاقه من النجو وقد فسره في المصباح المنير صريحا بالخرء ثم قال
ونجى الغائط ينجوا من باب قتل خرج ويسند الفعل الى الانسان فيقال نجى الرجل اذا تغوط انتهى وهو ظاهر ما في الصحاح من قوله
والنجو ما يخرج من البطن ويقال انجى اى احدث الى ان قال ونجى الغائط نفسه ينجو عن الاصمعي واستنجى اى مسح موضع النجو او
غسله انتهى وظاهر ما في القاموس ايضا حيث فسره بما يخرج من البطن من غايط او ريح انتهى ويمكن تعميم كلاميهما بالنسبة الى البول حيث
انه ايضا يخرج من المعدة الا انه لا يخلو من خفاء هذا ولكن التبعية المذكورة كما عرفت مبنية على ان يكون الاستنجاء مشتقا من النجو وليس
كذلك بل هناك معنى اخر صرح به في القاموس حيث قال نجى الشجرة نجوا قطعها كانجاها واستنجاها انتهى وقد فرع الاستنجاء بالمعنى المبحوث
عنه هنا في المصباح المنير على هذا المعنى فقال واستنجيت غسلت موضع النجو او مسحته بحجر ومدر والاول ماخوذ من استنجيت الشجر اذا
قطعته من اصله لان الغسل يزيل الاثر والثاني من استنجيت النخلة اذا التقطت رطبها لان المسح لا يقطع النجاسة بل يبقى اثرها انتهى و
يؤيد ذلك ان مقتضى قواعد الاشتقاق هو انه لو اشتق الاستنجاء من النجو بمعنى الغائط كان اللازم ان يستعمل في استخراج الغائط
من البطن كما نقله بعضهم في جملة موارد استعماله لا في غسله او مسحه وعلى ذلك الذي بيناه فيجوز ان يستعمل الاستنجاء في ازالة البول و
غسله وقد عرفت استعمال الاستنجاء في غسل البول من مخرجه في رواية عبد الملك بن عمرو وهو وان لم يكن ممن وقع التصريح بتوثيقه في
كتب الرجال كما عرفت الاشارة اليه من الذخيرة لكن قد تقدم ان الشيخ رواه في الصحيح عن ابن ابي عمير وهو ممن ادعى الكشي اجماع العصابة
على تصحيح ما يصح عنهم فالرواية محكوم بصحتها وعلى هذا فالاخبار الدالة على نفي البأس او نفي التنجيس عن ماء الاستنجاء تشمل الاستنجاء
من البول ايضا نظرا الى اطلاقها الثالث انه صرح المحقق الثاني ره في ذيل كلامه الذي حكيناه عن جامع المقاصد بانه لا فرق بين المخرج
الطبيعي وغيره مقيدا بما اذا صار غير الطبيعي معتادا معللا له باطلاق الحكم واقتصر في ك والذخيرة على نفي الفرق بين الطبيعي وغيره من
دون تقييد بصيرورة غير الطبيعي معتادا وفي المستند انهم قالوا لا فرق بين الطبيعي وغيره ولا باس به مع انسداد الطبيعي لا مطلقا انتهى
وقال بعض المحققين ولا فرق بين المخرج الطبيعي وغيره اذا كان معتادا كما قيد بعض بل مطلقا لاطلاق الادلة ودعوى الانصراف لو ثبت
لم يدخل المعتاد من غير الطبيعي ايضا ثم قال والانصاف ان للانصراف مراتب فعلم باعتبار بعضها واهمال بعضها الاخر فان انصراف هذا
اللفظ الى غسل موضع النجو وهو الغايط واضح لمن تتبع موارد استعماله في الاخبار وكلمات الاصحاب حيث يقابل الاستنجاء فيها بغسل
مخرج البول مع ان مذهب الاصحاب كما عن غير واحد عدم الفرق انتهى والظاهر عدم الفرق بين الطبيعي وغيره اذا صار معتادا ولا عبرة بانسداد
المخرج الطبيعي لصدق الاطلاق الثالث انه قال جماعة انه يعتبر في طهارة ماء الاستنجاء عدم تغيره بالنجاسة التي على المخرج وفي الجواهر انه المشهور
وربما حكي دعوى الاجماع عليه وفي بعضه حكاية الاجماع على اشتراط عدم التغير في مطلق الغسالة التي هو قسم منها كما هو مقتضى استثناء
القائلين بنجاسة الغسالة اياه منها والمعتبر عن التغير هو الحاصل في احد اوصافه الثلثة كما صرح جماعة واستدل على الحكم المذكور بوجوه احدها

الاجماع وقد تمسك به بعض المحققين ره وهو في محله ثانيها ما تمسك به في الجواهر وغيره مما دل على نجاسة الماء بالتغير وزاد صاحب الجواهر ره في توجيه الاستدلال فقال وليس ماء الاستنجاء اعظم من الكر والجاري بل ليس لنا ماء لا يفسد بالتغير ولذلك رجحت تلك الادلة لو ان بينهما عموم من وجه انتهى ثالثها ما افاده بعض المحققين ره من التمسك بانصراف اخبار الاستنجاء الى غير صورة التغير نظرا الى وقوع التشكيك في اطلاقها رابعها ما استند اليه بعض المحققين ره تبعا لكاشف اللثام من مفهوم العلة في رواية العلل بناء على ان المراد بالكثرة الماء من القذر استهلاكه له وعدم ظهور اثره فيه فلو ظهر اثر النجاسة في الماء لم يعف عنه هذا وكلامهم في هذا المقام مطلق ولكن قال بعض المحققين ره ينبغي ان يستثنى عن ذلك التغير الحاصل للجزء الاول من الماء الوارد على المحل خصوصا اذا ورد قليلا بالتدريج فان الاستنجاء غالبا لا ينفك من هذا التغير فاذا انفصل الجزء المتغير ووقع على الارض نجس به ما يقع بعد ذلك عليه فلو فرض عدم انفصاله مع كونه متغيرا كان المحل نجسا بهذا الماء المتغير واثر هذه النجاسة ليست استنجاء لانه غسل موضع النجو من النجاسة الخارجية عنه ومن المعلوم ان اخراج مثل هذا عن اخبار الاستنجاء يوجب التقييد بغير الغالب وهو ابعد من تخصيص ادلة نجاسة المتغير او تعميم ماء الاستنجاء لما يشمل مثل هذا ثم قال والانصاف ان الماء الوارد والا المتغير بالنجاسة اذا انفصل متغيرا فوقع على الارض فلا يبعد الحكم بنجاسته و ان بقي على المحل وكان الوارد عليه المنفصل من المحل غير متغير كان طاهرا عملا باخبار نجاسة الماء المتغير بعد ما لا يلزم منه ارتكاب التقييد البعيد في اخبار الباب بحيث يلحق الحكم فيها بغير المفيد لقلة فائدته خصوصا في مقام ترك الاستفصال انتهى ثم انه الحق في الذكرى بتغير ماء الاستنجاء زيادة وزنه فقال اذا زاد وزنه اجتنب قال في الذخيرة بعد ذكره وهذا ايضا هو قول المصنف ره في النهاية في مطلق الغسالة ثم قال وهذا الكلام ان زيادة الوزن سبب لوجوب الاجتناب وقد حكى عنه انه جعل عدم زيادة الوزن شرطا للعفو عنه وظاهر هذا توقف العفو على العلم بعدم الزيادة وهو بعيد لا يليق ان ينسب اليه واما الاول فانه وان كان محتملا لكن لا دليل عليه فيقيد اطلاق النصوص انتهى وقال في الجواهر بعد حكاية ذلك عن بعضهم انه لعل المراد به وزنه قبل الاستنجاء وبعده فان كان زائدا بعد الاستنجاء فهو نجس وهو مع ما فيه من الحرج وكونه غير منضبط مناف لاطلاق الادلة انتهى وما اورده من الحرج الناشي عن عدم الانضباط انما يتجه على الثاني وهو توقف العفو على العلم بعدم الزيادة دون الاول وحاول بعض المحققين ره توجيه الحاق الوزن بالتغير بملاحظة العلة المذكورة في رواية العلل المتقدمة من اكثرية الماء من القذر نظرا الى ان المراد باكثرية الماء انما هو لازمه الذي هو عدم ظهور اثر النجاسة في الماء ومن المعلوم ظهور اثرها فيه عند حصول زيادة وزنه ضرورة ان زيادته من تاثير النجاسة ثم انه استضعف التوجيه المذكور بضعف مبناه الذي هو اكثرية الماء كناية عن عدم ظهور اثر النجاسة لعدم دلالة لفظ الرواية على ذلك ولا اشعار به الرابع اعتبر جماعة منهم المصنف ره والعلامة ره في طهارة ماء الاستنجاء عدم وقوعه على نجاسة خارجية ويمكن ان يكون مرادهم او مراد بعضهم بكونها خارجة هو كونها نجاسة خارجة عن حقيقة النجاسة المستنجى منها بوقوعه على النجاسة الخارجية ما هو اعم من وقوعه عليها في حال كونها في الارض مثلا او على المخرج والى هذا ينظر ما في الذخيرة من انه اشترط جماعة من الاصحاب ان لا يخالط بنجاسة الحدثين بنجاسة اخرى بل عمم بعض المحققين ره بالنسبة الى المتنجس فقال في شرح عبارة الارشاد والمراد به الخارج عن نجاسة النجو فيشمل النجاسة التي تلاقيه بعد الانفصال وقبله مما هو على المحل او خرج منه كالدم المصاحب للبول او المتنجس بنجاسة النجو كالدود والحصى المتنجسين والودي الخارج عقيب البول انتهى وعمم في كشف اللثام بوجه آخر قال ره بعد قول العلامة ره ما لم يتغير او يقع على نجاسة خارجة ومنها الدم الخارج من السبيلين والمتعدي من الحدثين المتفاحش الخارج عن المعتاد والمنفصل منهما مع الماء اذا امتاز وما اذا سبقت اليد الى محل النجو على الماء وكانه لا خلاف في الشرطين انتهى واراد بالشرطين عدم التغير وعدم الوقوع على نجاسة خارجة وجعل عبارات المشترطين غير وافية بالشمول للمتنجس والمتعدي من الحدثين وما بعده وكذا ادلة المسئلة ثم ان الوجه في اعتبارهم لهذا الشرط هو ان المتبادر من نفي الباس عن ماء الاستنجاء هو نفي الباس عنه باعتبار النجاسة المخصوصة لا باعتبار غيرها اذ من الظاهر ان ماء الاستنجاء لا يزيد قوة على غيره مما لم يستنج به فحيث ينجس هو بمجرد ملاقاته للنجاسة فلا بد من ان ينجس ماء الاستنجاء ايضا والسر فيما ذكرناه ان ما اشتملت عليه الاخبار المذكورة من السؤال يقضي بان المراد ما ذكر والجواب غير مستقل حتى يتمسك بعمومه او اطلاقه وفي الجواهر بعد ذكر الحكم وتعليله بظهور الادلة في انه لا باس به من حيث خصوص هذه الافادة كما يقضي بذلك ما اشتملت عليه من السؤال والجواب غير مستقل حتى يوجد بعمومه او اطلاقه مما نقصه لكن هذا في النجاسة الخارجة كالارض النجسة ونحوها اما لو استصحب نجاسة داخلة غير الغائط من دم ونحوه او متنجسا كبعض

ما يخرج من الغائط من دم ونحوه او متنجسا كبعض ما يخرج من الغائط ثم الّين منه مع تجفيف المقعدة بذلك فقبيه وجهان من غلبته ذلك مع عدم
الاستفصال عنه ومن الاقتصار على المتيقن ومنع الغلبة في الامزجة الصحيحة ولعله الاقوى ثم قال ومن ذلك ما لو تنجس احد المخرجين
ببعض الاشياء الطاهرة لو كانت من داخل كالوذي الخارج بعد البول وبعض الرطوبات الخارجة عن المعدة من مخرج الغائط بعد
خروجه انتهى واقول لا ريب في ان المسؤل عنه انما هو طهارة ماء الاستنجاء ونجاسته ومعلوم ان الاستنجاء فعل صالح لان يقع على وجوه
متعدده وبعد كون القضية فرضية كما هو ظاهر ما وقع السؤال فيه بصيغة المضارع يصير من قبيل المطلق باعتبار الوجوه والحال لا تتضح
نقول ان الاطلاق بالنسبة الى جملة من الوجوه باق بحاله قطعا وهي ما لو تعدى نفس الغائط المخرج لو سبق اليد الى النجاسة قبل الماء او
خروج من المعده مثلا شئ طاهر بحيث لا ضل مع الغائط وبالنسبة الى بعض منها الّين باقيا على حاله قطعا وهو ما لو كان المخرج متنجسا قبل
خروج المستنجى منه بنجاسة خارجية او اصابته بعد خروجه او كانت الارض مثلا متنجسة قبل وقوع ماء الاستنجاء عليها او وقع عليه بعد
وقوعه عليها بنجاسة خارجية بل نزيد على هذه الجملة ونقول انه بناء على تقرير الاستدلال على الوجه الاول وهو ان السؤال مسوق لاستك
حال ماء الاستنجاء من جهة النجاسة المخصوصة وان نفي الباس في الجواب ناظر الى ذلك لا يبقى اشكال في دخول الوجوه الثلثة
الاول تحت الحكم بالطهارة لان تعدى الغائط عن المخرج لا يخرجه عن عنوان الغائط المستنجى منه وكذا سبق اليد على الماء في الوصول
الى الحدث المستنجى منه وكذا مصاحبة الشئ الطاهر له في الخروج عن الباطن لان تنجسه انما هو بتلك النجاسة بعينها لا بشئ اخر ولا
في خروج الوجه الاخير ضرورة كون النجاسة الاخرى خارجية فلا يكون حيثية ماء الاستنجاء الملحوظة فيه منحصرة في النجاسة المخصوصة
وانما الاشكال في النجاسة المغايرة للحدث المستنجى منه المصاحبة له في الخروج من الباطن والذي يقتضيه النظر ان الاستنجاء من الحدث
صالح للوقوع على كل من وجهي مصاحبة النجاسة الخارجة من الباطن وعدمها ولم يقع الاستفصال في الجواب فيعم الوجهين ولا
يلزم في افادة ترك الاستفصال للعموم ان تكون المصاحبة غالبة لانه مع فرض الغلبة لا حاجة الى ترك الاستفصال لان
مجرد تحقق اللزوم الغالبي كاف في الانفهام وانما يعتبر في افادته للعموم ان لا يكون لما وقع في السؤال وجه ظاهر ينصرف اليه السؤال
فانه يمنع ح عن عمومه لما عدا مورد الانصراف ومعلوم ان الوجه الظاهر الموجب للانصراف انما يتحقق مع ندرة المنصرف
عنه ولا يتحقق مع كثرة الطرف الاخر في حد ذاته وح يجرى افادة ترك الاستفصال للعموم هذا كله بناء على كون السؤال عما يتصور
فيه الوقوع على وجوه واما ان قلنا بكون السؤال مسوقا لاستعلام حال النجاسة المخصوصة وان نفي الباس في الجواب منطبق عليه
منحصر فيه فلا بد من الحكم بنجاسة ماء الاستنجاء ح الخامس انه حكى عن بعضهم انه اشترط في طهارة ماء الاستنجاء خلوه عن اجزاء النجاسة
واحتمل في كشف اللثام ابتناء تفصيل الشيخ ره المحكى عنه في الفرق بين الغسلة الاولى والثانية بالنجاسة في الاولى دون الثانية على
هذا المذهب نظرا الى ان الاولى تشتمل على الاجزاء المتمايزة لا محالة دون الثانية قال في كشف اللثام ولا يفرق الاخبار وكلام
الاكثر بين الغسلة الاولى وغيرها كما هو نص السرائر وخص في ف بالغسلة الثانية ولعله لبعد الطهارة او العفو مع اختلاطه
باجزاء النجاسة في الاولى وللجمع بين هذه الاخبار وما مر من مضمر العيص فيمن اصابه قطرة من طشت فيه وضوء فقال ان كان
من بول او قذر فيغسل ما اصابه انتهى وفي الجميع نظر اما الاول اعني اصل الاشتراط فلان ادلة انفعال القليل وان كانت تقتضي
نجاسته بعد الانفصال من جهة وجود النجاسة فيه الا ان اخبار طهارة ماء الاستنجاء بملاحظة كون اشتماله عليها من لوازمه
الغالبية التي لا تنفك عنه الا نادرا تقتضي طهارته مع اشتماله عليها والا لزم تخصيص الدليل بالفرد النادر واما الثاني فلانه
بعد تسليم اصل الاشتراط لا وجه لتخصيص مصاحبة الاجزاء المتمايزة بالغسلة الاولى وتخصيص الخلو عنها بالغسلة الثانية
السادس انه اشترط في الذخيرة عدم كون الخارج من المخرجين غير الحدثين وعلله بعدم صدق الاستنجاء مع كون الخارج منه غير ا
لحدثين وهو جيد السابع انه ان سبقت اليد الى المحل ففي طهارة ماء الاستنجاء ح قولان اشبههما العدم وقد عرفت الاشارة
الى المصير من كاشف اللثام نظرا الى ان النجاسة الحاصلة على اليد تصير نجاسة خارجية والوجه هو الاول وقد عرفت سقوط ذكره
كونها نجاسة خارجية من اطلاق الاخبار وحكم الوجدان بخلافه مضافا الى عدم استمرار الطريقة الى تقديم الصب بل نزيد على
هذه الجملة ونقول ان وصول النجاسة اليها لازم على كل حال فيجب ان يكون مباشرتها معفوا عنها نعم اذا لم يكن اتصال النجاسة
من جهة جعلها آلة بل لغرض اخر كان في قوة النجاسة الخارجية ويتفرع على هذا انه لو وضع يده بقصد الاستنجاء ثم اعرض عنه فان عاد

فكما لو لم يعرض فان لم يعد فلا اشكال في نجاسة غسالته يده الثامن انه لا فرق في طهارة ماء الاستنجاء بين ما لو تعدى النجاسة الخارجة المخرج وبين ما لو لم يتعد لاطلاق الاخبار نعم لو فرض التعدي على الوجه الخارج عن المعتاد بحيث لا يصدق على غسله وتطهيره الاستنجاء كان نجسا والظاهر ان كاشف الغطاء اراد هذه الصورة بكلامه الذي قدمناه ذكره في الامر الرابع فيتجه ما ذكره **قوله** وقيل في الذنوب اذا القى على نجاسة على الارض تطهر الارض مع بقائه على طهارته قال في الصحاح الذنوب الدلو الملائى ماء قال قال ابن السكيت فيها ماء قريب من الملاء تؤنث وتذكر ولا يقال لها وهي فارغة ذنوب انتهى ثم ان القائل بالقول المذكور هو الشيخ ره في خ حيث قال اذا بال على موضع من الارض فتطهيرها ان يصب عليه الماء حتى يكاثره ويغمره ويقهره فيزيل لونه وطعمه وريحه فاذا زال حكمنا بطهارة المحل وطهارة الماء الوارد عليه ولا يحتاج الى نقل التراب ولا قطع المكان ثم قال دليلنا قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج ونقل التراب من الارض الى موضع اخر فيه مشقة وروى ابو هريرة قال دخل اعرابي المسجد فقال اللهم ارحمني وارحم محمدا ولا ترحم معنا احدا فقال رسول الله ص تحجرت واسعا قال فما لبث ان بال في ناحية المسجد وكانهم عجلوا اليه فنهاهم النبي ص ثم امر بذنوب من ماء فاهريق عليه ثم قال علموا ويسروا ولا تعسروا وقال الشيخ ره والنبي ص لا يأمر بطهارة المسجد بما يزيده تنجيسا فلزم ان يكون الماء على طهارته انتهى وعده في الذكرى من الحديث المقبول ولا يخفى ما في التمسك بالحرج والرواية ضعيفة كما صرح به في المعتبر والراوي لها ابو هريرة الذي قد نقل عن ابي حنيفة الاعراف بكذبه وعن بعضهم انهم لا يقبلون قوله في معالم الحلال والحرام وانما يقبلونه في الجنة والنار مضافا الى انها معارضة بما في الذكرى من انه روي ان النبي ص امر بالقاء التراب الذي اصابه البول وصب الماء على مكانه مع انها منافية لقاعدة نجاسة الغسالة لان الارض ان كانت صلبة فالغسالة المنفصلة عن محل النجاسة الى غيره من اجزاء الارض متنجسة لا يحصل منها طهارة المسجد بل يحصل من ذلك انتشار النجاسة وزيادة التنجيس في ارض المسجد وان كانت رخوة فرسوب الماء وهو متنجس يوجب بقاء النجاسة لانهم ذكروا ان ما يرسب فيه الماء ولا ينفصل منه الغسالة لا يطهر فطريق تطهير مثل تلك الارض منحصر في جريان الماء الجاري او القاء الكر عليها على وجه يستوعب جميع الاجزاء المتنجسة ونزول الغيث عليه كذلك واشراق الشمس عليها وهي رطبة فتجففها هذا اذا كانت الارض رخوة واما اذا كانت صلبة فان لم تسر النجاسة الى اعماقها يحصل تطهيرها مضافا الى ما ذكر باجراء الماء القليل عليها بحيث ينفصل عنها الى محل اخر فينجس ذلك المحل ويطهر المحل الذي كان متنجسا قبل ففيما لو فرض ان المحل المتنجس لو كان من ارض المسجد اجري عليه الماء حتى خرج من المسجد الى مكان خارج عنه طهر ارض المسجد ثم احفر الموضع ونقل ترابه الى مكان اخر او تطيين ذلك الموضع بحيث يحتجب المتنجس عما يلاقيه كما وقع في كلام بعضهم فلا يعد تطهيرا لذلك المتنجس ومما ذكرنا يظهر وجه النظر في جملة من مواقع كلام ابن ادريس ره فانه قال في السرائر واذا بال الانسان على الارض فتطهيره ان يطرح عليه ذنوب من ماء والذنوب الدلو الكبيرة ويحكم بطهارة الارض وطهارة الموضع الذي ينتقل اليه ذلك الماء فان بال اثنان وجب ان يطرح مثل ذلك وعلى هذا ابدا لان النبي امر بذنوب من ماء على بول الاعرابي اذا بال في موضع فانه يزول حكم نجاسته بستة اشياء احدها ان تكاثر عليه الماء حتى يستهلكه فلا يرى له لون ظاهر ولا رائحة والثاني ان يمر عليه سيل او اجزاء الرطبة فيحكم بطهارة ما عدا الرابع ان يحفر الموضع وينقل ترابه حتى يغلب على الظن او يعلم انه نقل جميع الاجزاء التي اصابتها النجاسة الخامس ان يجيء عليها مطر او يجيء عليها سيل فيقف بمقدار ما يكون كرا من الماء السادس ان يجف الموضع بالشمس فان جف بغير الشمس لم يطهر انتهى فحكمه بطهارة المواضع الذي ينتقل اليه الماء مبني على طهارة الغسالة وقد ابطلناها وحكمه بانه ان بال اثنان وجب ان يطرح ذنوبان وان بال ثلثة وجب ان يطرح ثلث مما لا دليل عليه وعده الثالث والرابع قسمين ليس على ما ينبغي غاية ما هناك ان الرابع يخالف الثالث في انه يجب ان يفرض الرابع فيما اذا يبست الارض بعد ملاقاة البول فيحتاج تحصيل العلم بانه لم يبق من الاجزاء المتنجسة شيء ولا دليل على الاكتفاء بالظن كما ذكره وجعل مرور السيل عليه كافيا في الثاني واشتراط وقوف مقدار كر من الماء في الخامس كانه ناظر الى صلابة الارض ورخاوتها فالاول في الاول والثانية في الثاني والظاهر انه يريد ان مزيل حكم النجاسة من الارض في الجملة ستة فبعضها في قسم من الارض وبعضها في القسم الاخر وبعضها في القسمين هذا وقد يوجه الرواية المذكورة بوجوه احدها طهارة الغسالة وثانيها احتمال ان الذنوب كان مشتملا على مقدار الكر وثالثها ان البول كان قد جف واريد ازالة نفس العين بالصب جعل الارض رطبة ليجففها الشمس ورابعها ان الارض كانت صلبة منحدرة فاجري عليها الماء حتى جرى الى خارج المسجد اذ لا بحث حينئذ في مكان طهارتها وان تنجس ذلك المحل الذي يجري اليه ماء الغسالة

٩ سيل او وقوع ماء جار فيه فانه يطهره الثالث التحجر الحجر في ما فعلت البحث ... البول فيقتلع جميع ...

ولا باس بذلك لان كلا منهما محمة الكون فى الرواية من قضايا الاحوال التى لا اطلاق فيها فيمكن ان يكون قد وقع على شئ من الوجوه المذكورة فلا يصح التمسك بها فى الحكم بالطهارة بالقاء الذنوب على الارض المتنجسة مطلقا لكن مع ذلك كله ينبغى الحكم المذكور فى الرواية على كفاية المرة للبول فى الكر بناء على التوجيه الثانى ومطهرية على ما عداه وما عدى الوجه الثالث من الوجوه المذكورة **قوله القول فى الانية لا يجوز الاكل والشرب فى انية من ذهب وفضة ولا استعمالها فى غير ذلك** وضع كلام المصنف هيهنا تارة من جهة جنسها كما فى جواز اتخاذها من الذهب والفضة واخرى من جهة طهارة الاناء واليهما يشير البحث عن اتخاذ الجلود وثالثة من جميع تطهيرها ويتبع ما ذكر غيره كالتطهير بها وقال فى كشف قد جرت العادة بالحاق الكلام فيها بمبحث النجاسات او المياه النجسة لاختصاصها فى ازالة النجاسة عنها ببعض الاحكام وكونها الة للتطهر من الحدث والخبث انتهى ثم انهم استطردوا غير ما ذكره استيفاء للاحكام الشرعية المتعلقة بها واذ قد عرفت ذلك ان الكلام فى انية الذهب والفضة يجرى فى جهات الاولى علم جواز الاكل والشرب فيها ولم ينقل فيه خلاف الا عن داود حيث انه خص الحرمة بالشرب وسوغ الاكل وقد قام على تعميم الحرمة بالنسبة اليهما دعوى الاجماع فى لسان جملة من الاركان ونقل فى كلام جماعة ونفى عنه الخلاف فى الحدائق ودل عليه الاخبار من طريق العامة والخاصة ففى التحرير يحرم الاكل والشرب فى انية الذهب والفضة اجماعا وفى الذكرى يحرم استعمالها فى الاكل والشرب اجماعا بل عن المنتهى اجمع كل من يحفظ عنه العلم على تحريم الاكل والشرب فى الانية المتخذة من الذهب والفضة الا ما نقل عن داود انه يحرم الشرب خاصة انتهى ومما روى عن طريق العامة النبوى لا تشربوا فى انية الذهب والفضة ولا تاكلوا فى صحافها فانها لهم فى الدنيا ولكم فى الاخرة فان النهى ظاهر فى التحريم ويؤكد ظهوره التعليل نظرا الى ان اختصاصها بهم فى الدنيا يدل على حرمة اكل المؤمنين وشربهم فيها ومما روى من طريق الخاصة خبر محمد بن مسلم او صحيحه لما قيل من ان الصدوق ره رواه عن ابان عنه ع والظاهر انه ابن عثمان وطريقه اليه صحيح انه ع قال نهى عن انية الذهب والفضة ومنها ما رواه الشيخ فى الحسن او الصحيح لا تاكل فى انية من فضة ولا فى انية مفضضة الثانية مطلق الاستعمال الشامل لغير الاكل والشرب وهذا ايضا مما ادعى عليه الاجماع ففى التحرير بعد العبارة المتقدم ذكرها وكذا يحرم عندنا استعمالها فى غير الاكل والشرب انتهى وفى التذكرة يحرم استعمال المتخذ من الذهب والفضة فى اكل وشرب وغيرهما عند علمائنا اجمع وبه قال ابو حنيفة ومالك واحمد وعامة العلماء والشافعى فى الجديد انتهى وحكى عن المنتهى انه قال فيه بعد عبارته المذكورة يحرم استعمالها مطلقا فى غير الاكل والشرب قال به علماؤنا وبه قال الشافعى ومالك انتهى وقال فى الحدائق لا خلاف بين الاصحاب فى تحريم الاكل والشرب وكذا سائر الاستعمالات كالتطييب ونحوه فى اوانى الذهب والفضة انتهى وعن الشيخ ره فى ف انه قال يكره استعمال الذهب والفضة وصرح جملة ممن تاخر عنه بحمل عبارته المذكورة على التحريم قال فى الحدائق وهو جيد وقال فى كشف اللثام وفى ف اطلق كراهة استعمالها وحمل فى المعتبر والمختلف والذكرى على التحريم وهو بعيد من عبارته انتهى والوجه استبعاده هو انه حكى عن الشيخ ره انه قال فى ف ما نصه يكره استعمال اوانى الذهب والفضة وكذا المفضض منها وقال الشافعى لا يجوز استعمال اوانى الذهب والفضة وبه قال ابو حنيفة فى الاكل والشرب انتهى وذلك لان ذكر الشافعى القائل بعدم الجواز فى مقابلها اختاره يعطى ان ليس مراده بالكراهة التحريم ولكن حكى عنه فى زكوة ف التصريح بالتحريم وهو مؤيد للحمل المذكور ويمكن ان يقال انه اتفق له العدول فاللفظ باق على المعنى المتعارف ثم ان الحجة للقول بالحرمة رواية محمد بن مسلم عن ابى جعفر ع وفى سندها سهل والامر سهل نهى عن انية الذهب والفضة وظاهره يعم مطلق الاستعمال وفى الوسائل انه روى هذا الخبر فى المحاسن عن ابن محبوب عن العلاء عن ابن مسلم فالسند صحيح ورواية موسى بن بكر انية الذهب والفضة متاع الذين لا يؤمنون وفى الوسائل رواه عن البرقى عن ابيه عن عبد الله بن المغيرة عن موسى بن بكر فالسند كالصحيح قال بعض المحققين ره ويؤيده التعليل فى النبوى لا تشربوا فى انية الذهب والفضة ولا تاكلوا فى صحافها فانها لهم فى الدنيا ولكم فى الاخرة فان اختصاصها بهم فى الدنيا يدل على حرمة استعمال المؤمنين لها **تنبيهها** الاول انه قال فى الذخيرة واعلم ان الروايات الخاصة خالية عن التصريح بتحريم الشرب والاستعمالات مطلقا واستدلوا عليه بخبر محمد بن مسلم لان النهى لا يتعلق بالذوات بل لوجوه الانتفاعات عرفا وبرواية موسى بن بكر وبالتنبيه المستفاد من روايات العامة انتهى ولا يخفى ان عدم تضمن الروايات الشرب لا يورث وصمة فى تمامية الاستدلال فقد صرح المحقق الثانى بعد القائل بالفصل بين الاكل والشرب اما ما اشار اليه من ان النهى لا يتعلق بالذوات بل بوجوه الانتفاعات فهو ما ذكره الاصوليون فى باب المجمل والمبين من ان الذوات بانفسها ليست صالحة لتعلق الاحكام بها وانه لا بد للتفصى عن ذلك من تقدير فعل مناسب لتلك الذات بمقتضى التركيب فان كان هناك فعل ظاهر متميز من بين سائر الافعال عرفا او لقيام قرينة خاصة فهو والا

حمل على العموم وامن الاجمال فى كلام الحكيم واما التنبيه من روايات العامة فهو اشارة الى ان منها ما تضمن الشرط هذا والحق حرمة الاستعمال
مطلقا ويكفى الاجماع المنقول من مثل العلامة المعتضد بما حكى من نفى الخلاف والمعتضد بالتتبع بل يمكن تحصيل الاجماع عليه فى
جميع ذلك مضافا الى ما مر من الاخبار والظاهر بل فى الجواهر الاستدلال عليه بصحيحة ابن بزيع سألت الرضا عليه السلام عن انية الذهب و
الفضة فكرههما فقلت روى انه كان لابى الحسن مرآة ملبسة فضة فقال لا والله انما كانت لها حلقة من فضة وهى عندى ثم قال ان
العباس حين عذر عمل له قضيب ملبس من فضة من نحو ما يعمل للصبيان يكون فضة نحوا من عشرة دراهم فامر به ابو الحسن عليه السلام فكسر
الثانى انه قال فى ك انه لا يحرم المأكول والمشروب فى اوانى الذهب والفضة لان النهى عن استعمالها لا يتناول المستعمل ثم قال وحكى
عن المفيد ره تحريمه وقال غيره انه ملوح من كلام ابى الصلاح ثم قال صاحب ك ولو استدل بقوله عليه السلام انما يجرجر فى بطنه نار جهنم اجيبا
عنه بان الحقيقة غير مرادة والمتبادر من المعنى المجازى كون ذلك سببا فى دخول النار بطنه وهو لا يستلزم تحريم نفس المأكول و
المشروب انتهى وفى توضيح معنى الحديث يحصل بما ذكره ابن الاثير فى النهاية فقال فيه الذى يشرب فى اناء الفضة انما يجرجر فى بطنه نار جهنم
اى يحدر فيه نار جهنم فجعل الشرب والجرع جرجرة وهى صوت وقوع الماء فى الجوف قال الزمخشرى يروى برفع النار والاكثر على النصب
وهذا القول مجاز لان نار جهنم على الحقيقة لا تجرجر فى جوفه والجرجرة صوت البعير عند الضجر ولكنه جعل صوت تجرع الانسان للماء
فى هذه الاوانى المخصوصة لوقوع النهى عنها واستحقاق العقاب على استعمالها كجرجرة نار جهنم فى بطنه من طريق المجاز هذا وجه رفع
النار ويكون قد ذكر يجرجر بالياء للفصل بينه وبين النار فاما على النصب فالفاعل هو الشارب والنار مفعوله يقال جرجر فلان الماء اذا
جرعه جرعا متواترا له صوت فالمعنى كانما يجرع نار جهنم انتهى واذ قد تبين معنى الحديث فلنأخذ فى اصل المطلوب فنقول ان الجواب
الذى فى ك لا ينفى بدفع الاستدلال لان التقريب فيه ليس الا ان المراد بالنار انما هو سببها ومعنى يجرجر الخ بناء على رواية رفع النار وهو انه
ينزل فى بطنه سبب النار ومعلوم ان فاعل النزول هو سبب النار وان النازل انما هو السبب وليس الا المأكول والمشروب دون الفعل الذى
هو الاكل والشرب كما هو واضح وعلى هذا فدعوى ان المتبادر من المعنى المجازى كون الفعل وهو الشرب فى الحديث سببا فى دخول
النار فى بطنه لعله فى محلها وحيث اتضح لك هذا المعنى فلا بد من التعرض لبيان القولين المذكورين فنقول اما القول الاول فقد
اوضحه فى كشف الغطاء وصرح بلوازمه فقال اذا دخلت تحت الاسم حرم عملها وحرم الاكل والشرب تناولا بالفم او اليد او بظرف آخر
بالاخذ او بالادارة بقصد الاستعمال لا بقصد التفريغ فيعصى بالتناول والوضع فى الفم والابتلاع ولا يجب استفراغه والظاهر
عدم وجوب اخراجه من فيه بعد وضعه فيه بل القائه من يده بعد التوبة والندم على اشكال انتهى ما اهمنا من كلامه فعدم وجوب اخراجه
من فيه وعدم وجوب القائه من يده انما هما من جملة فروع القول الاول ولوازمه واما القول الثانى فقد وجهه صاحب الحدائق ره بان النهى
اولا وبالذات وان كان تناول المأكول والمشروب لكن يرجع ثانيا وبالعرض الى المأكول بان يقال ان هذا المأكول يكون حراما متى اكل على
هذه الكيفية وظاهر النصوص يساعده لانها انما تضمنت النهى عن الاكل والكون فى هذه الاوانى والاكل حقيقة عبارة عن المضغ
فى الفم والازدراد فى الحلق وحمل الاخبار على مجرد التناول مجاز فهذا الطعام والشراب الذى فى الانية وان كان حلالا فى حد ذاته بحسب
الاكل فى اى نحو كان الا انه بوضعه فى هذه الانية واكله لها عرض له التحريم ونظيره تحريم اخذ الحق الشرعى بحكم حاكم الجور وانه سحت كما دلت
عليه الاخبار مع جواز التوصل الى اخذه مقاصة فضلا عن التوصل بحكم الحاكم العدل وبالجملة فانه اذا قال الشارع لا تأكلوا فى انية الذهب
مثلا والاكل انما هو عبارة عن المعنى الذى قدمناه والنهى حقيقة فى التحريم فانه لا وجه للتحريم الا عدم صلاحية المأكول للاكل من هذه
الجهة فيرجع التحريم الى المأكول بالعرض لا من حيث ذاته بل من هذه الجهة الخصوصية المنصوصة انتهى والفرق بين القولين بناء على
هذا التوجيه بعد اشتراكهما فى عدم وجوب الاستفراغ هو ان المحرم على القول الاول انما هو مجرد الاخذ والتناول من الاناء فلا يجب
اخراجه من فمه ولا القاؤه من يده بعد الندم والتوبة واما على القول الثانى فيجب اخراجه من فمه والقاؤه من يده بعد الندم وقد فصل
المقال فى التوجيه واشار الى الفرق بين القولين فجعل ما وجه القول الثانى به فى الجواهر عبارة عن ارادة حرمة الاكل بمعنى الازدراد
للنهى عن ذلك فيكون المأكول حينئذ محرما كالحق الشرعى المأخوذ بحكم حاكم الجور الذى ورد فيه انه سحت اذ قد عرفت ان ذلك لا يقتضى
الحرمة الذاتية التى يراد بها كون الاكل منهيا عنه لنفسه كالميتة ولحم الخنزير ونحوهما الا انها من جهة اخرى فى عين المال المالك
المملوك المأخوذ بحكم حاكم الجور وحرمته كحرمة الانية قطعا لا ذاتية فليس هو اوضح منها حتى يستفاد من حكمه حكمها ودعوى ان الانية

والاخذ بحكم حاكم الجور من الأشياء المتقدمة لموضوع الحرمة الشرعية لا انها بنفسها محرمة بل هي في الحقيقة كالموت للحيوان والسكر للخل
والنجاسة للميتة ونحو ذلك واضحة المنع على من يجعلها بل لا يكون تقريره في ساير المحرمات غالباً واضحاً كوطي الزوجة في الحيض وهو معلوم الفساد ثم قال
هذا كله بعد تسليم حرمة الأكل بمعنى المضغ والازدراد اما لو قلنا ان المحرم نفس التناول خاصة في مثل الاكل والشرب تنزيلاً للنهي عنهما
على ارادة الاستعمال ضرورة عدم الفرق بينهما وبين غيرهما من انواع الاستعمال فلا وجه لتصور الحرمة ح في نفس المأكول و
المشروب بل هذا هو ظاهر الاصحاب كما يومي اليه حكمهم بصحة الطهارة من الآنية مع التمكن من ماء غيره كالاناء المغصوب من غير
خلاف يعرف فيه بينهم بل ظاهر معتبر المقدرة حيث نسب الخلاف فيه الى بعض الحنابلة الاجماع عليه معللين ذلك بان المحرم
هو الانتزاع وهو امر خارج عن الطهارة كما لو جعلت مصب الماء الطهارة نعم جعل في المنتهى البطلان وجهاً معللاً له بما يقتضي
بارادته ما لو انحصر الماء في الآنية فيكون البطلان ح لعدم تصور الامر بالطهارة بعد توقفها على المقدمة المحرمة فيكون فرضه
ح التيمم لان المنع الشرعي كالعقلي وهو امر غير ما نحن فيه من هنا استجوده في ك وتبعه في الذخيرة وهو لا يخلو من وجه لكن ينبغي
تقييده مع ذلك بما اذا لم يتمكن من افراغ ذلك الماء في آنية اخرى مثلاً والا كان كالمتمكن من الماء الآخر بل في كشف اللثام الترديد
في اصل حرمة الاغتراف منها للطهارة او صب ما فيها على الاعضاء لانهما من الافراغ الذي لا دليل على حرمته وان امكن منعه
عليه ضرورة عدم اندراجه في الافراغ اذ ليس هو كل نقل كضرورة اندراجه في الاستعمال بل لو كان قد قصد الافراغ ايضاً لكن با
لاستعمال الخاص لم ترتفع الحرمة والاحل كثير من وجوه الانتفاع بل جميعها الذلك بل التحقيق ان الاكل والطهارة ونحوهما من
الآنية استعمال لها بنفس افعال الطهارة وبالمضغ والازدراد لا بمجرد النقل كما يشهد بذلك ملاحظة العرف ومن هنا حكم العلا
متان في المنظومة والكشف بفساد الطهارة بل صرح الثاني بعدم الفرق بين رمس العضو والاغتسال مرتمساً والتناول باليد و
الآلة فما يظهر من بعض الاصحاب من ان المحرم نفس النقل والانتزاع لا غير ليس في محله فضلاً عما سمعته من كشف اللثام الذي ينبغي
التعجب عن صدوره من مثله لما عرفت من وضوح الفرق عرفاً بين التفريغ والاستعمال والنقل هنا من الثاني اذ مبنى استعماله
في الوضوء ومعناه عرفاً ذلك كالاكل فان النقل باليد من الاناء الى المضغ ليس من التفريغ قطعاً نعم قد يقال هو منه بالنسبة الى الشرب
اذا كانت الآنية مما يستعمل في الشرب من دون نقل منها فلو وضع ح ما فيها في يده بقصد التفريغ ولو للشرب لم يكن ذلك الشرب
استعمالاً لها فيه فالواجب ح ملاحظة العرف في صدق استعمالها في الشيء فانه يختلف جداً باختلاف المستعمل فيه بل والمستعمل بالفتح من
الابريق والقمقمة ونحوهما بل والقصد ايضاً فتأمل وما يقال انه ليس في الادلة نهي عن الوضوء مثلاً في الآنية او عن استعمالها في الوضوء
حتى يتوهم ان المفهوم من الوضوء بها واستعمالها فيه هو تمام ذلك من الانتزاع وغيره بل الموجود في الادلة النهي عن الآنية وهو كما
يحتمل ارادة الوضوء بها واستعمالها فيه يحتمل ارادة النهي عن نفس نقل ما فيها وانتزاعه للوضوء او غيره فيكون النهي عن المقارح
خاصة مدفوع بانه وان لم يكن ذلك في الادلة صريحاً لكنه المفهوم المتبادر منها خصوصاً بعد اشتمالها على النهي عن الاكل والشرب
فيها المتفق بين الاصحاب على عدم الفرق بينهما وبين غيرهما في كيفية الحرمة اذ قد سمعت معقد الاجماع المحكي بل الاجماعات على
حرمة غير الاكل والشرب فانه كالصريح في اتحادهما بذلك كما هو واضح فيكون ح بمنزلة قوله لا تأكل في الآنية ولا تشرب فيها ولا تتوضأ
فيها ولا تغتسل فيها ونحو ذلك على انه يكفي في ثبوت المطلوب نفس معقد الاجماع المذكور خصوصاً ما تقدم من التذكرة من تصريح
التعليل بان معنى استعمالها في الوضوء ذلك ولعله من هنا يمكن الفرق بين الاناء المغصوب وبين ما نحن فيه بان ساوى بينهما في
الفساد العلامتان المذكوران كما ان غيرهما ساوى بينهما في عدمه فيحكم بصحة الوضوء منه دونه لعدم النهي في شيء من الادلة عن
استعماله في الوضوء والانتفاع به فيه او عن الوضوء فيه ليتم ذلك فيه بل ليس فيه الا حرمة التصرف في مال الغير المعلومة عقلاً ونقلاً و
ليس من التصرف في الاناء والآنية مثلاً غسل الوجه بالماء المملوك المنتزع من الاناء المغصوب قطعاً وان صدق استعمال الاناء في
الوضوء لكن ذلك لا يقتضي فساده بعد ان نهي عنها فهو ح كسقف البيت وسور الدار المغصوبين الا ان الاحتياط لا ينبغي تركه
الثالث ان موضوع الحكم في النصوص ومعاقد الاجماعات انما هو الآنية وقد اشكل الحال فيه كما اشكل الحال في مفرده الذي هو الاناء
وجمعه الذي هو الاواني فاقتصر جملة من اهل اللغة في مقابلها معاً على انه معروف وقال في المصباح المنير ما لفظه الاناء والآنية الوعاء
والاوعية وزناً ومعنى انتهى وقال في كشف الغطاء والاواني جمع اناء كوعاء واوعية واواعي وزناً ومعنى وتفسيرها بالظروف والاوعية

تفسير

تفسير بالأعم كما هي عادة اهل اللغة في امثالها من التفسير بالأعم والاحالة الى العرف في تحقيق المعنى والظاهر انها عبارة عما جمعت امورا الاول
الظرفية الثاني ان يكون المظروف معرضا للرفع والوضع فموضع فص الخاتم وان عظم وعكوز الرمح وضبة السيف والمجوف من حلي المرئة
المعد لوضع شيء فيه للتلذذ بصوته ومحل العوذة وقاب الساعة وانية جعلت لظاهر اخرى بمنزلة الثوب مع الوضع على عدم الانفصال ليس
منها ولو انفصلت ثم وصلت او بالعكس رجعت الى الحالة الاولى الثالث ان تكون موضوعة على صورة متاع البيت الذي يعتاد استعماله
عند اهله من اكل او شرب او طبخ او غسل او نحوها فليس القليان ولا راسها ولا راس الشطب ولا ما يجعل موضوعا له او للقليان ولا قراب السيف
والخنجر والسكين وبيت السهام وبيت المكحلة والمرآة والصندوق والسفط وقوطي النشوق والعطر ومحل القبلة نامه والمباخر ونحوها منها
الرابع ان يكون له اسفل يمسك ما يوضع فيه وحواشي كذلك فلو خلى عن ذلك كالقناديل والمشبكات والمخرمات والسفرة والطبق لم
يكن منها والمدار على الهيئة لا على الفعلية ومرجعها الى العرف انتهى واعترضه صاحب الجواهر ره بالمناقشة في اعتبار الظرفية وعدم
التشبيك ووجود الحواشي كالكفكير والمصفاة والصينية الكبيرة التي هي بمنزلة السفرة فضلا عن الطبق ونحوه كما اعترف به الطباطبائي
ره في منظومته بشهادة العرف بل واللغة ثم انه ره قال نعم هو جيد في مثل فص الخاتم وعكوز الرمح ونحوهما من الملصق الملازم لصوقا يصير
الجميع بسببه كانه شيء واحد لا ظرف ومظروف فلا يصح سلب الاسم عنه قطعا انتهى ومقتضى ظاهر كلام كاشف الغطاء بعد التدبر في مجامع كلامه
هو ان ما ذكره من تفصيل معنى الاناء انما هو معناه العرفي وحيث ان اهل اللغة يفسرون بالاعم لم يكن عبرة بتفسيرهم ولو فرض ان
مقصودهم في تفسيرهم بيان المعاني العرفية واما على فرض ان مقصودهم بيان المعاني اللغوية فلا بد من تقديم العرف على اللغة عند
تعارضهما ووافقه في تخصيص الانية بما هو المتعارف في الرياض حيث قال ثم الاصل واختصاص النصوص بحكم التبادر بالاواني ا
المتعارفة يقتضي المصير الى جواز اتخاذ نحو المكحلة وظروف الغالية ونحوهما من الاواني الغير المتبادرة من اطلاق لفظ الانية هذا مضافا
الى الصحيح عن التعويذ يعلق على الحائض فقال نعم اذا كان في جلد او فضة او قصبة حديد والاحتياط لا يخفى انتهى والمراد بالاصل اصل
الاباحة وقرره بعضهم وخبر الرجوع اليه بانه وقع الشك في صدق الاناء على غير المتعارف وفي ارادته من لفظه بل زاد ان الظاهر عدم
ارادته منه لندرته وعدم العبرة بالنادر والمجاز خير من الاشتراك فمع الشك في حكمه يرجع الى اصل الاباحة وزاد بعضهم ايضا على الا
الاستدلال بالصحيح المذكور وما اشتهر مما ورد في حرز الجواد خلافا لصاحب الجواهر ره فانه عمم التحريم بالنسبة الى جميع ما ذكر من
المتعارف وغيره قال ره في تنقيح مطلوبه والمرجع في الاناء والانية والاواني الى العرف كما صرح به غير واحد وان قال في المصباح المنير ان
الاناء والانية كالوعاء والاوعية وزنا ومعنى اذ هو اما تفسير بالاعم كما هي عادة اهل اللغة او انه يقدم العرف عليه بناء على ان ذلك لكن
فيما تعارضا فيه مما كان ظرفا ووعاء لا انه يسلب عنه اسم الانية عرفا اما لو اتفقا فيه واستقل هو عن العرف بانه كان من الظروف
والاوعية ولم يسلب عنه الاسم لكن لم ينقح لدينا اطلاق عرف زماننا عليه لقلة استعمال هذا اللفظ او غير ذلك فالظاهر ثبوت الحرمة
فالقليان وراسها وراس الشطب وما يجعل موضعا له وقراب السيف والخنجر والسكين وبيت السهام وظروف الغالية والقير والمعجون
والتتن والتنباك والافيون والمشكولة والجام والجاب ونحوها من المحرم الى ان قال لعموم صدق الاسم ولعدم صحة السلب ثم انه ره اجاب
عما تمسك به اهل القول الاول اولا بمنع الشك في صدق اسم الاناء على غير ما هو متعارف الاستعمال عند الناس وثانيا بعد تسليم كون الشك
في صدق الاسم فان ما نعيد صدق المعنى اللغوي العام عليه وثالثا بمنع الشك في الارادة لمنع الندرة في الاطلاق الموجبة لذلك وان
كان الكثير المتداول عند اغلب الناس الاواني المستعملة في المأكل والمشرب ونحوهما وصغر الحجم ونحوه لا تاثير له في ذلك واولوية
المجاز انما هي من الاشتراك اللفظي لا المعنوي بل لعله من افراد اصالة الحقيقة في الاطلاق على انه يمكن منع كون ما نحن فيه من المطلق
الذي ينصرف الى المعتاد اذ قوله لا تاكل في انية الذهب والفضة ونحوه مما لا تفاوت في شموله بين المعتاد وغيره لكونه من العموم اللغوي
فضلا عن تعميم معاقد الاجماعات بل لعل ملاحظة الاخبار وانفسها خصوصا صحيحة ابن بزيع تعطي تعميم المراد بالانية لغير المعتاد
كما اعترف به في حاشيته واما صحيحة التعويذ المعتضدة بالمشهور من حرز الجواد فيدفعها اولا ان الفرق بينه وبين غيره بعدم
سلب الاسم عنه دونه كما اعترف به كاشف الغطاء ره وثانيا تسليم لكن لا يجوز التعدي من التعويذ الخ. مما يطلق عليه اسم الانية
بل ولا من الفضة الى الذهب فيه كما هو ظاهر العلامة الطباطبائي ره في منظومته فيهما معا وهو لا يخلو من قوة انتهى ما في تغيير في
بعض الفاظه ولا يخفى مواقع النظر فيه فاحدها ان التفسير بالاعم وان كان من عادة اهل اللغة الا ان ذلك انما هو في المحل الذي

هو صالح لذلك بان يجيء بالمفسّر بالكسر منكراً كقول الجوهري الكيلجة مكيال بخلاف ما لو جيء به معرّفاً بصورة الحمل الذاتي كقوله في الصحاح
الفج الطريق الواسع بين الجبلين وما ذكره في المصباح من قبيل الثاني دون الاول خصوصاً بضميمة قوله في ذيل كلامه وزناً ومعنى هذا
بناء على ما حكيناه عن كتاب المصباح من قوله الاناء الوعاء بذكر الوعاء مجرداً واما على ما حكاه من قوله الاناء كالوعاء فالحال فيه مثل ما
عرفت لانه صريح في التشبيه به وكون وجه الشبه امرين الوزن والمعنى وثانيها انه تردد في وجه عدم العبرة بتفسير المصباح بين امرين احدهما
كونه تفسيراً بالاعم والاخر كون تفسيره ناظراً الى بيان المعنى اللغوي وان العرف مقدم عليه ثم بين ان تقديم العرف عليه انما هو مقام
التعارض واما في صورة التوافق او انفراد المعنى اللغوي عن العرفي بان كان من الظروف والاوعية ولم يتحقق لنا سلب اسم الاناء عنه
لعدم تنقح اطلاق عرف زماننا حتى نجعله كاشفاً عن العرف السابق فانه لا بدّ من الرجوع الى ذلك المعنى اللغوي العام وانت خبير بان
الرجوع الى المعنى العام انما يتم على الشق الثاني من شقي الترديد واما بناء على الشق الاول منه وهو كون التفسير تفسيراً بالاعم فلا مجال للرجوع
الى ذلك المعنى العام في صورة تنقح العرف وقد تردد في المبنى بين الامرين فكيف يصح له الحكم بالحرمة مطلقاً وتفريع الامثلة المذكورة مع
التردد في اصل المبنى وعدم تعيينه عنده ثالثها ان الشك في المعنى العرفي في مقابل المعنى اللغوي يتصور على وجهين احدهما ان يشك في اصل
تحقق المعنى العرفي المخالف للمعنى اللغوي فيرجع الشك الى حصول النقل عن المعنى الاول فينفى باصالة عدمه ويؤخذ بالمعنى اللغوي
وثانيهما ان يعلم بتحقق العرف على خلاف المعنى اللغوي لكن يشك في تعيينه ففي الاول لا اشكال في الاخذ بالمعنى اللغوي لكن كلامه ره
يعطي انه ليس مراده ذلك لانه حكم بتقديم العرف عند التعارض ولا وجه له بناء على الاول وفي الثاني لا وجه للاخذ بالمعنى الاول لان
المفروض انه قد حصل النقل فهجر ولا يصح حمل الخطاب على المعنى المهجور الذي هو المعنى العام رابعها ان ما ذكر في جواب الاحتجاج على القول
الاول اولاً من منع الشك في صدق اسم الاناء على غير ما هو متعارف الاستعمال عند الناس غير سديد اما اولاً فلانه مدع ومثبت
ولا بدّ للمثبت من اقامة الدليل على مطلوبه ومجرد المنع لا يكفي واما ثانياً فلانه لا يوجد في المقام سبب اتم للجهل والحيرة اذ ليس العرف
في زماننا مستقراً على وجه يكشف عن العرف السابق واهل اللغة هم الحاكون عنه وقد اختلف كلامهم فجملة منهم احاله الى المعروفية
كالجوهري والفيروزابادي والطريحي قال في الصحاح الاناء معروف وجمعه آنية وجمع الآنية الاواني مثل سقاء واسقية واساقي انتهى
وهذه بعينها عبارة الطريحي ومنهم من لم يتعرض لتفسيره كابن الاثير وجماعة ومنهم من فسره بما تعارف استعماله في البيوت من الظروف كشارح
القاموس وجملة من علمائنا ومعلوم ان رفع الجهل والشك موقوف على وجود السبب وهو مفقود خامسها ان ما ذكره في الجواب عن الا
حتجاج المذكور ثانياً من عدم كون الشك في صدق الاسم قادحاً بعد صدق المعنى اللغوي العام عليه ليس في محله لانه اذا فرض انه ثبت معنى
عرفي للفظ في الجملة كما هو مقتضى كلامه ره لم يكن محل للرجوع الى المعنى اللغوي لكونه قد هجر فيلزم الاخذ بالمعنى العرفي ان كان مبيناً او
بالقدر المتيقن منه ان كان مجملاً له قدر متيقن كما فيما نحن فيه ويرجع فيما عداه الى القواعد العامة ان اندرج تحت شيء منها والا فالى
الاصول واما ان كان مجملاً صرفاً فلا مناص من الرجوع الى الاصول في جميع موارده سادسها ان ما ذكره من ان ملاحظة الاخبار
انفسها خصوصاً صحيحة ابن بزيع تعطي تعميم المراد بالآنية لغير المعنى العرفي غير وجيه لعدم صراحتها ولا ظهورها في الحرمة وقد اعترف هو
ره بما قلنا في مسألة جعل الذهب او الفضة كساء لشيء والصق به بحيث يصير المجموع كانه شيء واحد حيث حكى عن العلامة الطباطبائي
ره القول بالمنع فيه تمسكاً بان الكاس اناء مستقل ثم قال لكنه لا يخلو من نظر لما عرفت من عدم صدق الاناء على مثله ثم قال وان كان قد
يشكل ذلك كله او اكثره بصحيح ابن بزيع المشتمل على المرآة والقضيب الملبسين فضة فضلاً عن الاواني الملبسة اذ هي كالآنية في الآنية
الا انه لما لم يكن فيه صراحة بالحرمة بل ولا ظهور حمله غير واحد من الاصحاب على الكراهة وهو في محله انتهى سابعها ان ما افاده ره في دفع
الاستدلال بصحيحة التعويذ المعتضدة بالمشتهر من جواز الجواد من الفرق بينه وبين غيره بصحة سلب الاسم في الاولين دون غيرهما
مما لا يكاد يتصور له وجه الا ترى انه حكم بان قراب السيف والخنجر والسكين من المحرم فكيف يصح ان يقال بعدم صحة سلب اسم الاناء
عن هذه وصحة سلبه عن وعاء التعويذ في الحائض ووعاء الجواد بل للقائل ان يقول ان صحيحة التعويذ ورواية جواز الجواد تكشفان
عن ان الاناء عبارة عما تعارف استعماله من الظروف هذا والتحقيق في هذا المقام ان لفظ الاناء من قبيل المجمل الذي له قدر متيقن
وهو ما تعارف استعماله من الظروف فيؤخذ بحكم الحرمة فيه ويبقى ما عداه على حالة الاجمال ولا بدّ من الرجوع فيه الى الاصول ومن
المعلوم ان هذا المورد من قبيل الشبهة التحريمية الناشئة من اجمال النص وقد قررنا في محله ان حكمها الرجوع الى البراءة سواء كان الاجمال

في اللفظ الدال على الحكم كالنهي المجرد عن القرينة ان قلنا باشتراكه لفظا بين الحرمة والكراهة ام كان الاجمال في اللفظ الدال المتعلق على الحكم
من دون فرق بين ما لو نشاء الاجمال من وضعه كالغنا بنا على الخلاف في وضعه وبين ما لو نشاء من الاجمال في الارادة كما لو شك في الحمر
لما زال عنه الاشكال ولا فرق فيما ذكرناه بين ان نقول فيما نحن فيه بثبوت عرف مخالف لاصل الوضع وبين ان نقول بعدم ثبوته وان
المعنى الذي اشتبه علينا هو المعنى اللغوي الذي يجري استعمال اهل العرف على طبقه كما هو الظاهر من طريقة اهل اللغة فانهم انما يذكرون
ما حصلوه من استقراء استعمالات العرب لعدم طريق لهم الى النقل عن الواضع الا ان يتفق في نادر من الالفاظ ثم ان صحيحة تعويذ
الحائض ورواية جواز الجواد مؤيدتان للمطلوب بنا على الاستكشاف بهما عن الخروج عن موضوع حكم الحرمة كما هو الظاهر دون الخروج
عن الحكم ... السنتهم بالتخصيص خلافا للعلامة الطباطبائي ره فانه مع تعميمه في المنع بالنسبة الى ما تعميمه في المنع بالنسبة تعارف من
الآنية وغيره استثناهما فقال وجاز في الفضة ما كان وعا المثل تعويذة حرز ودعا فقد اتى فيه صحيح من خبر فاضده حرز الجواد المعتبر
وكذلك الحال في القناديل المصوغة من ذهب او فضة فانها عند ما ليست من الاواني المتعارف استعمالها في البيوت ولكنه ره استثناها
فقال بعد البيتين المذكورين بلا فصل كذا القناديل شعار المشهد ونحوه من فضة او عسجد ولا يخفى عليك انه تعليق القناديل
في المشاهد والمساجد في غيرها المتخذ للاسراج بها ليس الا لاجل التزيين فيبتني على كون مثل ذلك ملحقا بالاستعمال في الحرمة او داخلا
في مطلق الاتخاذ لغير الاستعمال وبعد تسليم المقدمتين لا وجه للاستثناء اذ ليس هناك نص على الجواز والسيرة ليست مستمرة من قديم
الزمان حتى ينتهي امرها الى تقرير المعصوم فلا تكون حجة ومجرد تعظيم شعائر الله لا يصلح دليلا للجواز بعد تعميم الآنية لمثل ذلك لاستغنا
تعظيم شعائر الله بحلاله عن محرماته ومن هنا تعرف انه متى كان شئ مما يزين به مسجد او مشهد من قبيل الاواني المتعارفة دخل في الحرمة
تنبيهات الاول ان الملصق الملازم لصوقا بصيرة الجميع كانه شئ واحد على قسمين احدهما ان يكون المحاط به من قبيل الظرف
والمحل المناسب لتفصيل الكلام فيه هو ما يأتي من مسئلة المفضض والآخر ان لا يكون من قبيل الظرف وهذا القسم لا اشكال في
انتفاء التحريم منه لعدم كونه من قبيل الظرف والمظروف وصحة سلب اسم الظرف عن المحيط قطعا فيخرج عن موضوع الآناء المحكوم
عليه بالحرمة وبهذا صرح العلامة الطباطبائي ره مع كونه ممن يعمم في الآناء المحكوم عليه بالحرمة بقوله وليس من باب الاواني الخاتم
وشبهه من ملصق ملازم والوجه في المرأة من ذاك بدا اذ الجميع باللصوق اتحدا الثاني انه لا فرق بين الرجال والنسا لاطلاق
الادلة كما في الجواهر بل عليه الاجماع في الذكرى وجامع المقاصد وعن غيرهما والاولى ان يقال ان الادلة على قسمين احدهما ما هو
خطاب بصيغة المذكر ويجري في المؤنث باصالة الاشتراك والآخر ما ليس على ذلك الوجه مثل قوله ع في رواية موسى بن بكر آنية الذهب
والفضة متاع الذين لا يوقنون وهذا القسم يدل باطلاقه وكيف كان فاصل الحكم مما لا اشكال فيه الثالث انه قال في الحدائق قد
صرح جملة الاصحاب منهم المحقق ره في المعتبر والعلامة ره في المنتهى والشهيد ره في الذكرى بجواز نحو الحلقة للقصعة وقبضة السيف
وغيره والسلسلة واتخاذ الانف من الذهب وربط الاسنان به وبالجملة كل ما ليس بآناء من الآلات وغيرها فهو محكوم عليه بالجواز عندهم
وظاهر كلامهم جواز ذلك بلا كراهة انتهى وقد صرح في الجواهر بعدم وجدان الخلاف في الجواز وحكى عن اللوامع ان الظاهر اتفاقهم
عليه والمستند في ذلك الاصل والعمومات وخصوص ما ورد من الطريقين من ان حلق درع النبي ص المسمى بذات الفضول كانت من
فضة وكذا قبضة سيفه وحلية ذات الفقار وانف عرفجة ومرآة الكاظم ع بل قال الصادق ع في صحيحة معوية لما سئله عن الشرب في
قدح من ما فيه ضبة من فضة لا باس الا ان تكره الفضة فتنزعها وفي حسنة ابن سنان ليس بتحلية السيف بالذهب والفضة باس و
في رواية ابن سرحان ليس في تحلية المصاحف والسيوف بالذهب والفضة باس وروى انه عرض على الصادق ع قرآن معشر بالذهب وفي
اخره سورة مكتوبة بالذهب فلم يعب سوى كتابة القرآن بالذهب وقال لا يعجبني الا ان يكتب القرآن بالسواد وعنه ايضا ع انه كانت
برة ناقة رسول الله صلعم من فضة لكن حكي الخلاف في جملة من الموارد منها تحلية السيف واللجام بالذهب فعن الشيخ ره وابن ادريس
ره والمصنف والعلامة المنع من جوازها استنادا الى قول النبي ص هذان محرمان على ذكور امتي ومنها تحلية المنطقة بالذهب فقد حكى
عن الوسيلة والجامع تحريمها وكانه للنبوي المتقدم ومنها ضبة الآناء من الذهب فقد توقف فيه في الذكرى وقال يمكن المنع للنبوي
المذكور وهذا او ورد من الاخبار ايضا ما ظاهره المنافاة لما ذكر من الاخبار المتقدمة ففي رواية الفضيل بن يسار وسئلت الصادق ع
عن السرير فيه الذهب ايصلح امساكه في البيت فقال ان كان ذهبا فلا وان كان ماء ذهب فلا باس وفي صحيحة علي بن جعفر عن اخيه

مسئلة عن السرج واللجام فيه الفضة ايركب به قال ان كان مموها لا يقدر على نزعه فلا بأس والا فلا يركب به وفى صحيحة ابن بزيع المتقدمة ما عرفته من كثير القضيب وانكار المرآة الملبسة فضة وفى رواية عمرو بن ابى المقدام رايت اباعبدالله عم اتى بقدح فيه ما فيه ضبة من فضة فرايته ينزعها باسنانه وجمع صاحب الحدائق ره بين الطائفتين بالجواز مع الكراهة فى مطلق الآلات واعترضه صاحب الجواهر ره بان الاخبار لم ترد فى مطلق الآلات وانما وردت فى جملة من افرادها ومضايقها فالواجب هو الالتزام بالكراهة فى خصوص موارد الاخبار وعدم الحاق ما لم يرد فيه نهى من الآلات بموارده فى الحكم بالكراهة **قوله** ويكره المفضض وقيل يجب اجتناب موضع الفضة القول فى هذه المسئلة يقع فى جهتين احديهما حرمة استعماله وعدمها والاخرى انه على تقدير جواز استعمالها يجب عزل الفم عن موضع الفضة او يستحب اما الاولى فبيانها انه قد اختلف الاصحاب فى حكم الاناء المفضض على قولين احدهما ما عن الشيخ ره فى ف من ان حكمها حكم الاوانى المتخذة من الذهب والفضة فان المنقول عنه فى لف ما نصه يكره استعمال اوانى الذهب والفضة وكذلك المفضض منها انتهى قال فى لف والظاهر ان مراده بالكراهة التحريم انتهى وهذا الاستظهار مبنى على ان حكم اوانى الذهب والفضة انما هو التحريم فيكون بالقياس على الاوانى ايضا ذلك نظرا الى التعبير عن حكم الجميع بلفظ واحد وثانيهما القول بجواز استعماله قال فى ط والمفضض لا يجوز ان يشرب ويؤكل من الموضع المفضض ويستعمل غير ذلك الموضع انتهى وهذا القول قد حكاه فى ك عن العلامة ره فى المنتهى وعامة المتاخرين ووافقه على الحكاية فى الذخيرة والحدائق انتهى حجة القول الاول طائفة من الاخبار منها ما ذكره فى لف بقوله ويدل على التحريم ما رواه الحلبى عن الصادق ع قال لا تاكل فى انية من فضة ولا فى انية مفضضة ومنها ما تمسك به له فى الذخيرة من رواية بريد عن ابيعبدالله ع انه كره الشرب فى اناء الفضة وفى القداح المفضضة وكذلك ان يدهن فى مدهن مفضض والمشط كذلك وذكر فى تقريب الدلالة ان المراد بالكراهة فى الاول التحريم فيكون الثانى كذلك تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه والا لزم لولا ذلك لزم استعمال المشترك فى كلا معنييه او اللفظ الواحد فى المعنى الحقيقى والمجازى ومنها ما تمسك به له فيها ايضا من رواية عمرو بن ابى المقدام قال رايت اباعبدالله ع قد اتى بقدح من ما فيه ضبة من فضة فرايته ينزعها باسنانه واجاب فى الذخيرة عن الاول بان لزوم التشريك بين المعطوف والمعطوف عليه ممنوع وخبر الحلبى وان كان ظاهره التحريم لكنه محمول على الكراهة فى المفضض جمعا بينه وبين ما هو اقوى منه وعن الثانى بان الكراهية فى خبر بريد اعم من التحريم فالتشريك بين المعطوف والمعطوف عليه حاصل على القول بالكراهة وعموم الاشتراك والمجاز لا يلزم انتهى وفى الجواهر ان خبر بريد ظاهر او صريح فى ارادة القدر المشترك من الكراهة فى اوله بل لعل ذلك هو معناها الحقيقى فى العرف السابق فلا وجه للاستدلال به باعتبار معلومية ارادة الحرمة بالنسبة الى المعطوف عليه كخبر الحلبى كره اى الصادق ع انية الذهب والفضة والانية المفضضة فلا حاجة حينئذ الى دعوى جواز استعمال اللفظ فى المعنيين مشتركا او حقيقة ومجازا او الى دعوى عموم المجاز تخلصا من استعمال اللفظ فى حقيقة ومجاز او المشترك فى معنييه بناء على ممنوعيته الذى موقوفة على القرينة والخصم مستظهر فيه قال نعم لا بد من التزام ذلك بقرينة ما سمعت من الشهرة العظيمة بين الاصحاب فى مثل صحيح الحلبى عن الصادق ع لا تاكل فى انية من فضة ولا فى انية مفضضة مع امكان منعه ايضا وان كان مجازا او كذا عموم ارادة الكراهة من خصوصه لا فى المعطوف ودعوى وجوب اشتراك المعطوف مع المعطوف عليه فى مثل الحرمة والوجوب والندب وان تكرر مقتضيا لهما فى محل المنع على انه يمكن دعوى الاستيناف فيه انتهى وعن الثالث بان فعل ابيعبدالله ع لا يدل على التحريم فيجوز ان يكون للكراهية انتهى حجة القول الثانى صحيحة عبدالله بن سنان عن ابيعبدالله ع قال لا باس ان يشرب الرجل فى القدح المفضض واعزل فمك عن موضع الفضة والمختار هو القول الثانى لان نفى الباس فى الخبر الصحيح قرينة على ان المراد بالنهى هو الكراهة خصوصا مع شهرة القول بالجواز ولم يوجد مخالف الجريان توجيه رواية بريد فى كلامه ره فيمكن ان يكون مراده بالكراهة القدر المشترك بين الحرمة والكراهة واما الثانية فاختلفوا فيها ايضا على قولين فقال المصنف ره فى المعتبر يستحب العزل لظاهر صحيحة معوية بن وهب قال سئل ابوعبدالله ع عن الشرب فى القدح فيه ضبة فضة فقال لا باس الا ان يكره الفضة فينزعها عنه ووافقه العلامة الطباطبائى ره فقال واعزل فما عن فضة المفضض ندبا او حزما الكثير المفرض قال فى ك بعد نقله عن المصنف ره وهو حسن فان ترك الاستفصال فى جواب السؤال مع قيام الاحتمال يفيد العموم انتهى وتبعه فى الذخيرة وفى نفى الباس بعد شموله لموضع الفضة يصير قرينة على ان المراد بالامر بالعزل هو الاستحباب وقال اكثر الاصحاب بوجوب العزل بل الظاهر انه مذهب من عدا جميع من ذكر منهم واحتجوا بظاهر الامر فى صحيحة عبد

اجماع الشيخ ره فى الخلاف فيمكن ان يكون اجماعه على عدم الكراهة ان بطلان التيمم ايضا ليس

الله بن سنان المتقدم ذكره وبالزيادة التي نقلها الصدوق قده في آخره وانه يريد من قوله فان لم يجد بدّا من الشراب في القدح المفضض عدل بفمه
عن موضع المفضض معتضدين بعد الخلاف عن غير من ذكرنا المبين عمّا يصلح للمعاضدة ضرورة على صلاحية الاصل وترك الاستفصال
في صحيحة معوية السابقة لذلك والاقرب هو الاول لما عرفت من صيرورة صحيحة معوية قرينة على ان المراد بالامر بالعزل هو الاستحباب
تنبيهان الاول انه لا بدّ من معرفة معنى المفضض لكونه موضوع الحكم الشرعي الذي لا يتحقق الا به ففي كشف اللثام والمضبب مفضض
انتهى ومقتضاه ان كون المضبب مفضضا انما كان فيه نوع خفاء نبّه على كونه منه ولم يبيّن تمام المعنى وفي كشف الغطاء ما نصه والمذهّب
والمفضض مموّها وتلبيسا وتنبيتا لا باس به على كراهية انتهى فتنظر في الجواهر في كون المموه منه مع الاعتراف بكون ذي الضبة وباقي
انواع الملبس والمنبت منه واستظهر بعض المحققين ره ان المراد بالمفضض ما كان بعضه فضة او مليّسا بالفضة او مموّها بماء الفضة انتهى
وعن البحار ان المفضض اقسام الاول الظروف التي يكون بعضها فضة وبعضها نحاسا او غيره متميزا كل منهما عن الآخر كما يستعمل ظروف
اصلها من الخزف او غيرها وفيها من الفضة الثاني ما كان جميعه مموّها بالفضة وهو قسمان احدهما ما طلي بماء الفضة واذا عرض على
النار لا ينفصل منه شيء وثانيهما ما تلبس بالسبائك وشبهها بحيث اذا عرض على النار انفصلت الفضة عن غيرها الثالث ما علق عليه
حلقة او قطعة من سلسلة من الفضة الرابع ان تخلط الفضة بغيرها ويصنع منهما الآنية الخامس ما نقش بالفضة قال وظاهر اكثر المفضض
شموله للاول والثالث واما الثاني فالظاهر في القسم الاول منه الجواز وفي الثاني المنع لصدق الآنية على اللباس بل يمكن ادّعاء صدق
آنية الفضة والاقلا وكانه لا اعتبار للغلبة مع صدق الاسم واما الخامس فلا يبعد التفصيل فيه كالثاني بان يقال اذا حصل لها بالعرض على
النار شيء كان في حكم المفضض والا فلا انتهى وقال العلامة الطباطبائي ره ونكره الآنية المفضضة بحلقة او ضبة معترضه والمزج
بالفضة والصياغة وكسوة للبعض بالصياغة فان كساها كلها فلا تحل فانما الكاس اناء مستقل سيّان كاس باطن
وما ظهر ولو كسي الجل ففي الحل نظر واقول في صدق اسم المفضض على ما علق عليه حلقة او سلسلة من الفضة نظر بل الظاهر
عدمه فاصالة عدم الحكم عليه بالكراهة بناء على عدم جريان اصل البرائة في الكراهة واصالة البرائة بناء على جريانها فيها مما لا اشكال
فيه ومثله الحال فيما صنع من الممزوج بالفضة فليس هناك صدق الاسم ولا الحكم بالكراهة كما انه لو وضع قطعة على هيئة نصف كاس
مثلا من الفضة وقطعة اخرى من غير النقدين ثم وصل بينهما بحيث صار المجموع كاسا صحيحة تامة كان صدق اسم المفضض محل اشكال
بل منع نظرا الى ان ظاهر لفظ المفضض هو عروض الفضة لما كان اصله من غيرها الا ان يدعى الاولوية او تنقيح المناط القطعي فيحكم لذلك
بالكراهة واما ما ذكره العلامة المجلسي ره من القسم الاول فالظاهر صدق المفضض عليه واما القسم الاول من قسمي القسم الثاني مما ذكره
فالامر فيه كما قال واما القسم الثاني منهما فالحكم عليه بالمنع كما صدر منه ومن العلامة الطباطبائي ره مشيرا الى وجهه من كون الكاس اناء
مستقلا فهو ممنوع مع فرض اتصال احدهما بالآخر على وجه يعدّ المجموع اناء واحدا بل هو من المفضض المحكوم عليه بالكراهة نعم على
القول بحرمة استعمال المفضض يقول مطلق يكون هذا القسم ايضا محكوما عليه بحكمه واما ما ذكره في القسم الخامس من التفصيل فالظاهر
انه لا اعتبار عليه نظرا الى صدق اسم المفضض على ما انفصل منه الفضة بالنار وعدم صدق اسمه على ما لم تنفصل منه لكونها مجرد لون عارض
ومن هنا يسري الاشكال الى ما حكي عن العلامة ره من حرمة المموه بالذهب اذا انفصل منه شيء عند العرض على النار بل عن اللوامع
انه حكاه عن العلامة ره في الفضة ايضا موافقا له فيهما فقال وهذا التفصيلات في المفضض والمذهب لترادفهما له انتهى ويعلم وجه
الاشكال بل الضعف مما بيّنا الثاني ان المذهب حكمه حكم المفضض ام لا قال العلامة ره فيما حكي عن المنتهى الاحاديث وردت في
المفضض وهو مشتق من الفضة ففي دخول الآنية المضببة بالذهب نظر ولم اقف للاصحاب فيه على قول والاقوى عندي جواز اتخاذه
عملا بالاصل والنهي انما يتناول استعمال آنية الذهب والفضة نعم هو مكروه لانه لا ينزل عن درجة الفضة انتهى واختياره الجواز في المذهّب
مبني على اختياره الجواز في المفضض وقال في الذكرى اصل ضبة الذهب كالفضة يمكن ذلك كاصل الاناء والمنع لقوله ص في الذهب
والحرير هذان محرّمان على ذكور امتي انتهى وقال في الحدائق بعد نقل كلام الشهيد ره والظاهر ضعفه والحديث المذكور ان ثبت
فالظاهر منه ارادة اللبس كما يشير اليه ذكر الحرير انتهى واظهر من ذلك تقييده بقوله على ذكور امتي فان المحرم منهما على الذكور انما هو
لبسهما وفي الجواهر وجه الجواز مع الكراهة بان الاصل كاف في جواز الاتخاذ والتسامح وحسن الاحتياط واحتمال الاستغناء
بذكر المفضض عنه بل لعله يتساق الى الذهن عند ذكره خصوصا بعد اقترانه بآنية الفضة كاف في الكراهة بل يمكن ان يدعى اولويته من

المفضض او مسّا واثره بل هو كذلك ثم قال ومنها ما يستفاد من فحوى العزل الى ان قال ولعله في خبر السرير والقرآن نوع ايماء الى ما ذكرنا كما انه تقدم سابقا
يمكن استفادة كراهة مطلق المفضض منه او ما عدا السيف وان لم يكن اناء بل قد عرفت الاطلاق من صاحب الحدائق ره انتهى الثالث
انه قال في ك اما زخرفة السقوف والحيطان بالذهب فقال الشيخ ره في ف انه لا نص في تحريمها والاصل الاباحة ونقل عن ابن ادريس ره المنع
من ذلك لما فيه من تعطيل المال وتضييعه في غير الاغراض الصحيحة وهو احوط وربما اشعر به فحوى قول الرضا ع في صحيحة محمد بن اسمعيل ان
العباسي حين عذر وعمل له قضيب ملبس من فضة من نحو ما يعمل للصبيان تكون فضة نحوا من عشرة دراهم فامر به ابو الحسن ع فكسر
قوله في جواز اتخاذها لغير الاستعمال تردد الاظهر المنع اعلم ان ظاهر لفظ الاتخاذ في هذا المقام هو موضوعها ويشهد بكون المراد
ذلك عبارة الشيخ ره في ط حيث قال واتخاذ الاواني من الذهب والفضة لا يجوز وان لم يستعمل لان ذلك تضييع والنبي ص نهى عن اضاعة
المال غير انه اذا فعل ذلك سقط عنه زكاته لان المصاغ والنقار والسبائك لا زكوة فيها على مذهب اكثر الاصحاب انتهى وخبر التهادة ان
انشاء اسقاط الزكوة عن فعل ذلك بعين ارادة صوغها اذ الاشتراء مثلا لا دخل له في اسقاط الزكوة والغرض الذي هو غير الاستعمال
يعم التقنية والادخار وتزيين المجالس وغير ذلك قال العلامة ره في القواعد وهل يحرم اتخاذها لغير الاستعمال كتزيين المجالس فيه نظر
اقربه التحريم انتهى وفي المسألة قولان احدهما ما هو المشهور من المنع قال في الحدائق المشهور بين الاصحاب تحريم اتخاذ الاواني المذكورة
وان كانت للتقنية والادخار وصرح بذلك في المعتبر ونقله عن الشيخ ره ولم ينقل فيه خلافا الا من الشافعي حيث جوزه انتهى وثانيهما
ما مال اليه العلامة ره في لف من القول بالجواز فانه بعد ما حكى القول بالتحريم عن الشيخ ره في ط وعن ابن ادريس ره قال والوجه الجواز
انتهى كما استحسنه في ك لكنه قال بعد ذلك الا ان المنع اولى لان اتخاذ ذلك وان كان جائزا بالاصل فربما يصير محرما بالعرض لما فيه من
ارادة العلو في الارض وطلب الرياسة المهلكة انتهى ومقتضاه رجحان الترك بل كراهة الفعل لكونه معرضا للتأدية الى المحرم والفساد
نظير كراهة بيع الاكفان لكونه مؤديا الى حب موت الناس وهذا القول قد قواه بعض المحققين ره ويلوح من عبارة الذخيرة التوقف
في الحكم واختلف النقل عن ابن ادريس ره فالذي حكاه عنه في لف هو التحريم ومنهم من حكى عنه الجواز والذي وقفت عليه من كلامه ره هو قوله
في كتاب الاطعمة ولا يجوز الاكل والشرب للرجال والنساء جميعا في اواني الذهب ولا استعمالها في بخور ولا غيره حتى ان بعض اصحابنا حرم
المأكول الذي فيهما انتهى وهو لا يقتضي بحرمة غير الاستعمال حجة القول الاول امور الاول ما تقدم في كلام الشيخ ره من ان ذلك تضييع و
تعطيل والنبي ص نهى عن اضاعة المال واجاب عنه في لف بمنع المقدمة الاولى وفي كشف اللثام ان حرمة التعطيل ممنوعة ولو سلمت فلا تعطيل
ما امكن الكسر والانفاق الثاني ما عن المنتهى من ان حرمة استعمالها تستلزم حرمة اتخاذها بهيئة الاستعمال كالطنبور وغيره من الات
اللهو واجاب عنه في كشف اللثام بان حرمة الاتخاذ كهيئة الاستعمال المحرم ممنوعة الثالث اشتماله على السرف والخيلاء وكسر قلوب الفقراء
فان كان لتزيين المجالس فهو اولى بالتحريم لعظم الخيلاء وكسر قلوب الفقراء واجيب عنه بانه لا سرف اذ لا اتلاف وحصول الخيلاء وكسر القلوب
ممنوع في الجواهر الثمينة الرابع الاخبار منها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع نهى عن آنية الذهب والفضة وتقريب الاستدلال ان
النهي تعلق بالذات صورة ومعناه الحقيقي ح متعذر فيجب حمله على اقرب المجازات ولا ريب ان مطلق الاتخاذ اقرب من الاستعمال الا هيئته
منه ولان النهي في الحقيقة نفي ونفي الحقيقة وكراهة طبيعتها يناسب النهي عن اصل وجودها في الخارج واجيب عنه بان النهي ينصرف
الى الاستعمال لا الى مطلق الاتخاذ بل بما يخص الاستعمالات المتعارفة فهو في كل شيء بحسبه واما الوجهان المذكوران في تقريب الا
ستدلال فانما يفيدان الاقربية الاعتبارية دون الاقربية العرفية الناشئة من استعمالات اهل العرف المعتبرة في مواقع الالفاظ و
منها قول الكاظم ع في رواية موسى بن بكر للصحيحة آنية الذهب والفضة متاع الذين لا يوقنون واجيب عنه في كشف اللثام بان الظاهر من
كونها متاعا لغير الموقنين انهم يتمتعون بها وظاهره استعمالها واوضحه بعض المحققين ره بان المتاع لا يصدق على المتخذ لا لاجل
الاستعمال فان المتاع وان كان اسما لما يتمتع به الا ان التمتع عبارة عن استعمالها لا مجرد اتخاذها لاظهار الثروة والتذاذ بوجدانها
ومنها التعليل النبوي بقوله ص فانها لهم في الدنيا ولكم في الآخرة واجيب بان اختصاصها بهم في الدنيا انما يدل على حرمة استعمال
المؤمنين لها لا غير ذلك ثم ان صاحب الجواهر ره ادعى ان المتدبر في النصوص يظهر له ان لم يقطع ان مراد الشارع هو النهي عن
اصل وجودها في الخارج مستعدة للاستعمال ولم يظهر لي وجه حجة القول الثاني الاصل مع عدم ظهور الادلة في التحريم بل الظاهر
منها حرمة الاستعمال وقد تبين مما ذكرنا ان الاقوى هو القول بالجواز الا ان يقوم الاجماع على عدمه لكنه لم يدعه احد وقد كان

المقام مما يمكن ان يدعى فيه لان من يذكر في كلماتهم مخالفا انما هو العلامة في لف ولعل الوجه فيه قلة المتعرضين للمسئلة وان لم يتفق الخلاف فيما بينهم فان مثل ذلك لا يمنع من تحقق الاجماع تنبيهان الاول انك قد عرفت من عبارة الفوائد دخول الاتخاذ لتزيين المجالس في موضوع هذه المسئلة لكن في الجواهر انه قد يمنع ويدعى انه داخل في نحو الاستعمال الذي قد عرفت معلومية منعه اذ هو اعم من استعمالها في الظرف بها كما يشهد بذلك استثناء بعضهم او شبهه اتخاذها للمشاهد والمساجد من حرمة الاستعمال انتهى ولا يخلو عن خفاء واستثناء البعض لا يصير حجة على مثل العلامة الثاني انه قال في الحدائق قد عرفت انفا الخلاف في جواز الاتخاذ للتبقية وعدم الاستعمال وعدمه ويتفرع على ذلك فروع منها عدم جواز كسر الانية المذكورة وضمان الارش لو كسرها على الاول دون الثاني لانه لا حرمة لها من حيث التحريم ومنها جواز بيعها على الاول دون الثاني الا ان يكون المطلوب كسرها ووثق من المشتري بذلك **قوله** ولا يحرم استعمال غير الذهب والفضة من انواع المعادن والجواهر ولو تضاعف اثمانها الوجه في ذلك اصالة الاباحة السالمة عن معارضة الدليل مضافا الى الاجماع في كشف اللثام المؤيد بنفي الخلاف في الجواهر والى السيرة المستمرة قال في ك وربما علل بعدم ادراك العامة نفاستها وبانها لقلتها لا يحصل اتخاذ الانية منها الا نادرا فلا يفضي اباحتها الى اتخاذها واستعمالها بخلاف الاثمان ثم قال ولا باس به انتهى وانت خبير بانها حكمة غير مستندة الى مدرك معتبر وان هو الا رجم بالغيب نعم هي قابلة لرد استدلال الشافعي على ما نسب اليه في احد قوليه من تحريم الاواني المتخذة من الجواهر الثمينة كالياقوت ونحوه بانها اولى من اواني الذهب والفضة بكسر القلوب والخيلاء والسرف **قوله** واواني المشركين طاهرة حتى يعلم نجاستها بمباشرتهم لها او بملاقاة نجاسة اخرى اتفاقا الا ممن يجري الظن مجرى العلم كما في كشف اللثام والمراد بالمشركين مطلق الكفار من دون فرق بين اهل الكتاب وغيرهم كما انه لا فرق في الاواني بين كونها مما استعملوه وكونها من غيره وفي حكم الاواني سائر ما بايديهم عدا اللحوم والجلود حتى اذا لم يعلم مباشرتهم له وفي ك انه توقف العلامة في التذكرة في طهارة المائع وكانه مبني على غلبة الظن بالملاقاة لما من شانه السراية والوجه في الجميع ان ما عدا نجس العين يجب الحكم بطهارته تمسكا بمقتضى الاصل والعمومات الى ان يحصل اليقين بملاقاته لشيء من تلك الاعيان النجسة باحد الطرق المفيدة له ولا عبرة بالظن ما لم يستند الى حجة شرعية لانتفاء الدليل على اعتباره وعموم النهي عن اتباعه وقول امير المؤمنين ع ما ابالي ابول اصابني ام ماء اذا لم اعلم وقول الصادق ع كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر وقوله ع في حسنة الحلبي اذا احتلم الرجل فاصاب ثوبه مني فليغسل الذي اصابه فان ظن انه اصابه ولم يستيقن ولم ير مكانه فلينضحه بالماء ويدل عليه ايضا صحيحة عبد الله بن سنان قال سال ابي ابا عبد الله ع وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر وياكل لحم الخنزير فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال ابو عبد الله ع صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن نجاسته فلا باس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه ومورده وان كان هو الثوب الا ان التعليل بعدم تيقن النجاسة جار فيما عداه ايضا ويدل على ذلك اخبار اخر معتبرة **قوله** ولا يجوز استعمال شيء من الجلود الا ما كان طاهرا في حال الحيوة كما جعل المصنف موضوع المسئلة هو الاستعمال فهو المحكوم عليه بالحرمة وقد سلك هذا المسلك في كشف الغطاء واجاد في توضيح مقصوده فقال كل جلد طاهر مما كان من غير ذي النفس او من ذي النفس مع قابلية التذكية ووقوعها من ماكول اللحم وغيره يجوز استعماله في جميع ضروب الاستعمال وما كان نجسا لكونه من نجس العين او من ذي النفس طاهر العين ولا يقبل التذكية كالمسلم وان كان جلده طاهرا كما بعد التغسيل ونحوه او يقبلها ولم يذك فلا يجوز التصرف على وجه الاستعمال فيما تسري نجاسته اليه كقليل الماء او لا ككثيره وفيما عدا ذلك مما يدعى استعماله مع استلزام المباشرة برطوبة وعدمه مع الدباغ وعدمه فلا يجعل ظرفا ولو للعذرات لتنظيف الخلوات ولا ميزانا ولا مكيالا ولا فراشا ولا غطاء ولا وعاء ولا غير ذلك ولو اعدت للاشياء الجافة والظاهر ان الانتفاع به لوقوع الحمام او غيره او جعله ترسا او لاطعام الكلاب ونحوها او غيرها او للتوصل الى قتل بعض الحيوانات المؤذية ونحو ذلك ليس من الاستعمال انتهى وما ذكره من جواز استعمال جلد ما ليس له نفس بدون اشتراط التذكية وجلد ما له نفس بشرط وقوع التذكية عليه هو الحق الذي لا محيص عنه ومن هنا يتجه على ظاهر عبارة المصنف اشكال من جهة جواز الاستعمال فيما كان مذكى ووجه الاشكال ان ما لا نفس له ليس مما يقع عليه التذكية فيكون الحصر الذي ذكره هو عدم جواز استعماله وليس كذلك وعلى هذا فلا بد من التزام كون الحصر اضافيا يعني انه اذا كان الحيوان قابلا للتذكية لا يجوز استعمال جلده اذا كان مذكى وكانه الى هذا اشار صاحب ك في شرح العبارة حيث قال لا يخفى ان الذكاة انما تعتبر في ذي النفس لا في غيره بطهارة ميتته انتهى ويمكن ان يكون اشارة الى ما اورده بعض الشارحين من ان اشتراط التذكية مغن عن اشتراط الطهارة لما عرفت من عدم وقوع التذكية على غير

الحيوان الطاهر ولكن لا يخفى ان الامر من جهة ما ذكرنا سهل الوسيع خصوصا مع ما سنذكره مما هو اعم ونحوه فكرا هو اخص هذا الحاصل ان
الحكم من قبيل المسلمات في الجملة لكن وقع الخلاف في موارد الاول ان جلد الميتة يطهر بالدباغ ام لا فالمشهور نقلا مستفيضا بل تحقيقا هو
الثاني والمحكي عن ابن الجنيد ره في كلام جماعة هو الاول وعزاه في الذكرى الى الشلمغاني ايضا حيث قال والشلمغاني وابن الجنيد طهرا با
لدبغ ما كان طاهرا في حال الحيوة انتهى وفي لك انه قال ابن الجنيد ره ان جلد الميتة يطهر بالدباغ اذا كان من حيوان طاهر حال الحيوة ويجوز
الانتفاع به بعد ذلك في كل شيء عدا الصلوة انتهى واستظهر في كشف اللثام من الصدوق ره ما يخالف القولين المذكورين فقال فيه
وظاهر الصدوق ره طهارته وان لم يدبغ اي نجاسته حكما يجري على النقل لانه قال في المقنع لا باس ان يتوضأ من الماء اذا كان في
زق من جلد ميتة وارسل في الفقيه عن الصادق ع انه لا باس ان تجعل فيها ما شئت من ماء او لبن او سمن وتتوضأ منه وتشرب ولكن لا تصل
فيها انتهى وفي لك بعد نقل الرواية عن الفقيه ما لفظه والظاهر انه ره قائل بمضمونها لانه ذكر قبل ذلك من غير فصل يعتد به انه لا يورد
في ذلك الكتاب الا ما يفتي به ويحكم بصحته انتهى ويمكن ان يكون عدم تصريح الصدوق بالدباغ في عبارة المقنع مبنيا على ما هو المعتاد
من عدم استعمال الزق بدون الدباغ فيتحد بقول ابن الجنيد ره ويؤيده ان رواية الفقيه قد تضمنت الدباغة الا ان يلتزم بان له في
المقنع والفقيه قولين وفي لك انه يمكن القول بالطهارة وحكي مثله عن المعالم وحمل اخبار المنع على الكراهة حجة القول المشهور وجوه الاول
استصحاب النجاسة الحاصلة قبل الدباغة لثبوتها قبلها فكذا بعدها اذا وقع الشك في الارتفاع واجاب عنه صاحب المعالم ره بان التمسك
به موقوف على ملاحظة دليل الحكم وكونه عاما في الازمان كما سلف القول فيه محررا وقد تقدم البحث في نجاسة الميتة ان العمدة فيه هو الا
جماع ونحوه فلا استصحاب وعلى هذا المنوال نسج في الذخيرة ولكن مقتضى مذهبنا في الاستصحاب جريانه في مثل هذا المقام كما فصلنا القول
فيه في الاصول الثاني الاجماع المنقول عن الانتصار والناصريات وف والغنية ونهاية الاحكام وعن المنتهى يحي باتفاق علمائنا
الا ابن الجنيد ره وفي التذكرة ما لفظه جلد الميتة لا يطهر بالدباغ سواء كان من نجس العين او طاهرها وسواء كان من ماكول اللحم او لا
عند علمائنا اجمع الا ابن الجنيد ره وبه قال عمر وابن عمر وعائشة وهو احدى الروايتين عن مالك واحمد انتهى وفي لف ذهب اليه علماؤنا
اجمع انتهى وفي الذكرى لا يطهر جلد الميتة بالدباغ اجماعا انتهى وفي جامع المقاصد ان هذا هو المشهور بين الاصحاب بل هو اجماعي الا انه
علل بانقراض المخالف قلت هذا النقل المستفيض يوجب الوثوق فلا يبقى بعد ذلك مجال للتوقف ولا وقع لما حكي عن صاحب المعالم ره من رده
بعدم ثبوته على وجه يصلح للحجية مستشهدا بعدم تعرض المحقق ره ثم قال وحال الشيخ ره والشهيد ره في الاجماع معلوم وقد اشرنا في غير موضع
الى انهما داخلان في عداد من ظهر منه في امر الاجماع ما اوجب حمله على غير معناه المصطلح الذي هو الحجة عندنا وافاد قلة الضبط في نقله انتهى
ولا يخفى ان صدور دعوى الاجماع في غير هذا المورد على وجه يوجب الوهن فيها لا يقتضي تطرق الوهن اليها في هذا المقام الذي لم يتفق
خلاف فيه الى زماننا الا من ابن الجنيد ره والشلمغاني والصدوق وقد اعتضد بنقل الاجماع من غيرهما ايضا الثالث قوله تعالى حرمت
عليكم الميتة تمسك به السيد ره في الانتصار والشيخ ره في ف والعلامة ره فيما حكي عن المنتهى قال ره في تقريب الاستدلال به ما نصه والجلد
مما تحله الحيوة فيدخل تحت التحريم ولم يخص التحريم بشيء معين فينصرف الى الانتفاع مط انتهى واجاب عنه صاحب المعالم ره بان المتبادر منه بحسب
العرف تحريم الاكل ثم احال التحقيق على بحث المجمل والمبين من مقدمات كتابه الرابع ما عن المحقق البهائي ره من التمسك بالعمومات الدالة على نجاسة
الميتة وما فيه روح مما له نفس سائلة وخرج روحه من دون تذكية والى هذا الوجه يؤول ما قرره في لك من التعليل بان المقتضي للنجاسة موجود
ودليل الطهارة مفقود فكون النجاسة ثابتة انتهى وعن العلامة ره في المنتهى انه قال بعد التمسك بجملة من الاخبار وما نصه ولان الموت
منجس لذاته كاللحم فكان كجلد الخنزير ولانه جزء من الميتة فلا يطهر بالدباغ كاللحم ولانه نجس قبل الدباغ فكذا بعده عملا بالاستصحاب ولانه
حرم بالموت فكان نجسا كما قبل الدباغ انتهى والثالث مما ذكره تمسك بالاستصحاب وفي الوجوه الباقية يفترق بعضها عن بعض والاعتبار
ومآل الجميع الى ما عرفته من صاحب لك وكانه لخصها وذكر ما يحصل منها فتدبر الخامس الاخبار كرواية الشيخ ره في الصحيح عن محمد بن مسلم
قال سألته عن جلد الميتة ايلبس في الصلوة اذا دبغ قال لا ولو دبغ سبعين مرة وعن محمد بن ابي عمير عن غير واحد عن ابي عبد الله ع في
الميتة قال لا تصل في شيء منه ولا شسع وعن عبد الرحمن بن الحجاج قال قلت لابي عبد الله ع اني ادخل سوق المسلمين اعني هذا الخلق
الذي يدعون الاسلام فاشتري منهم الفراء للتجارة فاقول لصاحبها اليس هي ذكية فيقول بلى فهل يصلح لي ان ابيعها على انها ذكية فقال
لا ولكن لا باس ان تبيعها وتقول قد شرط الذي اشتريتها منه انها ذكية قلت وما افسد ذلك قال استحلال اهل العراق الميتة وزعموا ان

دباغ جلد الميتة ذكاته ثم لم يرضوا ان يكذبوا في ذلك الا على رسول الله صلى الله عليه وآله وعن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام عن علي بن الحسين انه قال في حديث في جواب من سأله عن وكثير تورع الفراء عنه عند الصلوة ان اهل العراق يستحلون لباس جلود الميتة ويزعمون ان دباغه ذكاته وعن فتح بن يزيد الجرجاني عن ابي الحسن عليه السلام قال كتبت اليه اسأله عن جلود الميتة التي يؤكل لحمها ذكي فكتب لا ينتفع من الميتة باهاب ولا عصب و نقلها في الاستبصار عن الصفار بن محمد بن المختار ومحمد بن الحسن عن ابي الحسن عليه السلام كما في التهذيب والكافي وعن الحسن بن محبوب في الصحيح عن عاصم بن حميد عن علي بن المغيرة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك الميتة ينتفع منها بشيء قال لا قلت بلغنا ان رسول الله صلى الله عليه وآله مر بشاة ميتة فقال ما كان على اهل هذه الشاة اذا لم ينتفعوا بلحمها ان ينتفعوا باهابها فقال تلك شاة لسودة بنت زمعة زوجة النبي صلى الله عليه وآله وكانت شاة مهزولة لا ينتفع بلحمها فتركوها حتى ماتت فقال رسول الله صلى الله عليه وآله ما كان على اهلها اذا لم ينتفعوا بلحمها ان ينتفعوا باهابها قال في الذخيرة بعد ذكر هذه الروايات ان راويها في التهذيب علي بن المغيرة وهو مجهول وفي كتب الاستدلال ايضا هذا اللفظ وفي الكافي علي بن ابي المغيرة وقد وثقه المفيد وابن داود وهو احد الاحتمالين في كلام النجاشي في ترجمة ولده الحسن والظاهر اتحادهما ولهذا عدها المنتقى من الصحاح مع ايرادها بلفظ علي بن المغيرة وبالجملة الحاق هذه الرواية بالصحاح غير بعيد ويؤيده رواية الحسن بن محبوب لها فانه ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه انتهى وفي الحدائق صرح بان سقوط لفظ ابي انما هو من سهو قلم الشيخ وان رواية الكافي معتبرة فتكون الرواية صحيحة واستشهد برواية المحدثين الكاشاني والحر العاملي لها بسند الكافي فلا مجال للتوقف في صحتها واجاب عن الاستدلال بهذه الاخبار في الذخيرة بعد ايرادها على الترتيب الذي اوردناه بان الاربعة المتقدمة منها غير دالة على المدعى بوجه فانها دالة على المنع في الصلوة وابن الجنيد ره يوافق على ذلك والانكار الواقع في خبر عبد الرحمن وابي بصير انما هو على تنزيل الدباغ منزلة الذكاة في جميع الاستعمالات الشائعة معها حتى استعمال الجلد في الصلوة والخصم يوافق على هذا واما الخبران الاخيران فمع ضعف سند الاول منهما وامكان المناقشة في صحة الثانية معارضان بما سيجيء والترجيح لا يخلو عن اشكال انتهى واراد بما سيجيء ما هو مستند ابن الجنيد ره من الاخبار وستعرف حقيقة الحال الا ان تم حجة القول الذي صار اليه ابن الجنيد ره وجهان تعرض لهما كاشف اللثام الاول ان المقتضي للتنجيس انما هو اتصال الرطوبات به فاذا زالت الرطوبة بالدبغ كان طاهرا واجاب عنه في كشف اللثام بان المقتضي للتنجيس انما هو الموت دون اتصال الرطوبات به لان الموت يعرض الجثة للنتن والتغيرات التي تقبح معها المماسة وتجعل الجانبة وذلك التنجيس قضاء للعادة من تقريب الناس على مجانسة الاطلاق ولان الدوران يقتضي استناد التنجيس الى الموت الثاني ما رواه الشيخ ره باسناده الى الحسين بن سعيد عن صفوان بن يحيى عن الحسين بن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام في جلد شاة ميتة يدبغ فيصب فيه اللبن او الماء فاشرب منه واتوضأ قال نعم وقال يدبغ وينتفع به ولا يصلى فيه واجاب عنه في كشف اللثام بالمنع من صحة السند وقال في ك وفي السند ضعف ما بالحسين بن زرارة فانه مجهول ثم قال ويمكن ان يستدل له ايضا بما رواه الصدوق ره في كتاب من لا يحضره الفقيه عن الصادق عليه السلام انه سئل عن جلود الميتة يجعل فيها اللبن والسمن والماء ما ترى فيه قال لا بأس بان يجعل فيها ما شئت من ماء او لبن او سمن وتتوضأ منه وتشرب منه ولكن لا تصل فيها لكن قال في الذخيرة مشيرا الى الرواية الاولى والحسين راوي هذه الرواية مجهول لكن رواية صفوان عنه قرينة الاعتماد على ما اشرنا اليه سابقا فالحاقها بالصحاح غير بعيد انتهى ثم ان صاحب الذخيرة ايد هذا القول بما رواه الشيخ عن سماعة قال سألته عن جلد الميتة المملوح وهو الكيمخت فرخص فيه وقال ان لم تمسه فهو افضل واعلم ان المنقول في كلام جماعة هو اطلاق القول بان ابن الجنيد ره يقول بطهارة جلد الميتة بالدباغ ولكن قال في الذخيرة انه نقل عنه اشتراط في حصول الطهارة بالدباغ ان يكون ما يدبغ به طاهرا او حجته غير معلومة وكانه نظر الى علوق بعض اجزاء النجس بالمدبوغ لسرايته في الاعماق وروى ابو زيد القمي عن ابي الحسن الرضا عليه السلام انه سئل عن جلود الدارش التي يتخذ منها الخفاف فقال لا تصل فيها فانها تدبغ بخرء الكلاب ثم قال والرواية والوجه المذكور غير وافيان باثبات المدعى لكن لا بد للقائل بالطهارة من الموافقة على الشرط المذكور ان ثبت عدم القائل بالفصل انتهى ثم ان صاحب ك في تأييد هذا القول سلك مسلكا آخر فانه قال وبالجملة فالمسألة محل تردد لما بيناه فيما سبق من انه ليس على نجاسة الميتة دليل يعتد به سوى الاجماع وهو انما انعقد على النجاسة قبل الدبغ لا بعده وعلى هذا فيمكن القول بالطهارة تمسكا بمقتضى الاصل وتخرج الروايتان شاهدا انتهى واراد بالروايتين رواية الحسين بن زرارة ورواية الفقيه ويتجه عليه اولا ان من الاخبار ما يدل على نجاسة الميتة فلا ينحصر الدليل في الاجماع على نجاستها وثانيا انك قد عرفت الاجماعات المستفيضة النقل على عدم طهارة جلد الميتة بالدباغة حتى انه يمكن تحصيل الاجماع بملاحظتها وملاحظة انحصار

المخالف فيمن عرفت مضافا الى دلالة جملة من الاخبار وقال فى الذخيرة ان التحقيق انه وقع التعارض بين هذه الاخبار ويمكن الجمع اما
بحمل اخبار المنع على الكراهة او حمل اخبار الترخيص على التقية لموافقتها لمذهب اكثر العامة ويرجح الاول اصل البراءة والتمسك با
لعمومات الدالة على طهارة المياه بالتقريب الذى ذكرناه سابقا ويرجح الثانى عمل الطائفة والاشتهار بينهم ويعضده ما رواه سماعة
قال سألته عن جلود السباع ينتفع بها قال اذا رميت وسميت فانتفع بجلده واما الميتة فلا وما رواه ابو القاسم الصيقل
وما رواه ابنه وقد ذكرناه فى نجاسة الميتة فالمسألة محل تردد والترجيح للمشهور انتهى وجعل اصل البراءة مؤيدا مبنى على عدم اعتبار
الاستصحاب فى هذا المقام كما عرفته من كلام صاحب المدارك وقد نبه على هذا البناء صاحب المعالم ره فى هذا المقام والتحقيق ان ...
المنع كثيرة حتى ان العلامة ره فى مقابلة ما رواه العامة من رواية ميمونة ومرور النبى ص بشاة لمولاة ميمونة وقوله ص ما على اهل هذه لو اخذوا
اهابها فانتفعوا به قال فى التذكرة وعندنا ان الحديث ممنوع لما تواتر عن اهل البيت ع من منع ذلك انتهى وقال فى الذ...
جلد الميتة بالدباغ اجماعا وبه اخبار متواترة انتهى وحكى دعوى تواترها عن روض الجنان وكذا من شرح المفاتيح للمولى ...
ره مضافا الى انها موافقة للشهرة العظيمة المحققة بل الاجماعات المستفيضة النقل كما عرفت بل الضرورة كما عن المحقق البهبهانى
ره فانه قال فيما حكى عنه وبالجملة ما نحن فيه مثل القياس وغسل الرجلين فى الوضوء وامثالهما مما هو الآن شعار الشيعة ...
مذهبهم بحيث لا يختلجه شائبة ريبة انتهى وايضا هى موافقة لعمومات الدالة على نجاسة الميتة مخالفة لما هو المعروف بين ...
مذهبهم مشتملة على ما هو صحيح السند وهو ما رواه ابن ابى المغيرة كما عرفت سنده من الكافى مضافا الى كون الراوى ...
بن محبوب ورواية الحسين بن زرارة وان كانت مما حكم بالاعتماد عليه من جهة كون الراوى هو صفوان وهو ممن اجمعت العصابة
على تصحيح ما يصح عنه الا انهما تشتركان من هذه الجهة وتنفرد رواية ابن ابى المغيرة بالاعتبار الذاتى الحاصل من جهة كون الراو
هو ابن ابى المغيرة الذى هو ثقة ولو تنزلنا عن دعوى صحة السند والتزمنا بضعفه قلنا ان الانجبار بالشهرة والاجماعات ...
بل الضرورة كاف فى ترجيح ما انجبر بها واما ما تقدم فى كلام صاحب الذخيرة من ترجيح روايات الترخيص بموافقة اصل البراءة
اولا انه مبنى على ترجيح المقرر على الناقل وهو محل تامل وثانيا ان الاصل ليس قابلا لترجيح الدليل لاختلافهما بالنظر الى الواقع ...
وثالثا انه معارض بان اخبار المنع ترجح بموافقتها للاحتياط ورابعا بان موافقة اصل البراءة لا تقاوم موافقة الشهرة لكونها ...
من جهة الاعتبار وكما انها اقوى من جهة النظر الى الواقع فالحق ما ذهب اليه الاكثر من القول بالمنع وينبغى التنبيه على امور ...
انه حكى عن ابن الجنيد انه اشترط فى حصول الطهارة بالدباغ ان يكون ما يدبغ به طاهرا قال فى المختصر على ما نقل عنه وليس يكون باعا...
المحلل لها الا بمحلل طاهر كالقرض والشث والملح والتراب فاذا دبغت بشئ من النجس لم تطهر كالداوش فانها تدبغ بخرء الكلاب كذا
للشكاء انتهى وعن صاحب المعالم انه بعد نقل ذلك عنه قال ولا نعلم حجة على هذا الشرط ويمكن ان يكون الوجه فيه علوق بعض اجزاء النجس
به لسريانه فى اعماق الجلد انتهى وقال صاحب الحدائق بعد ذكر الكلامين اقول بل الظاهر ان الوجه انما هو عدم وقوع التطهير بالنجس
حيث انه جعل الدبغ مطهرا شرعيا وقد تقرر فى كلامهم انه لا بد فى المطهر ان يكون طاهرا ليفيد غيره طهارة كما صرحوا به وعليه ...
الاخبار ايضا وكانه اراد بها الاخبار الواردة فى الاستنجاء وبعض الاخبار الواردة فى طهارة النعل والقدم الدال على اعتبار طهارة
الارض التى يمشى عليها وبعض الاخبار الواردة فى التطهير بالماء ثم ان الداوش كما ذكره الجوهرى جلد معروف واما الشكاء فقد
حكى عن المعالم انه ليس بعربى اذ لم يذكره اهل اللغة ثانيهما ان المذكور فى كلام جملة من الاصحاب انه لا يجوز دباغ الجلد المذكى الا
بما كان طاهرا قال فى ط لا يجوز الدباغ الا بما يكون طاهرا مثل الشث والقرظ وقشور الرمان وغير ذلك وما خرء الكلاب مما
يجرى مجراه من النجاسات فلا يجوز الدباغ به على حال انتهى وكذا ابن ادريس ره والعلامة ره فيما عن المنتهى والشهيد فى الذكرى
وظاهرهم تحريمه بالنجس قال فى الحدائق ولا اعرف للتحريم وجها بعد حصول الطهارة بالغسل كما صرح به هنا ونحوه فى المنتهى قال
يجوز استعمال الطاهر فى الدباغ كالشث والقرظ والعفص وقشور الرمان وغيرها والقائلون بتوقف الطهارة على الدباغ من
اصحابنا والجمهور اتفقوا على حصول الطهارة بهذه الاشياء الخمسة اما ما عداها فلا يجوز استعمالها فى الدباغ وهل يطهر ام لا
اما عندنا فان الطهارة حصلت بالتذكية فكان ملاقاة النجس موجبة لتنجس المحل ويطهر بالغسل واما عند القائلين بتوقف
الطهارة على الدباغ فقد ذهب بعضهم الى حصول الطهارة ذكره ابن الجنيد ره وبعض الجمهور لانها طهارة من نجاسة فلا تحصل بالنجس

كتاب الطهارة

كالاستنجاء والغسل الى ان قال وعن الرضا ع انه سئل عن جلود الدارش التى يتخذ منه الخفاف فقال لا تصل فيها فانها تدبغ بخرء الكلاب قال
فى الحدائق ان النهى فى الخبر عن الصلوة فى الخفاف المذكورة مخصوص بعدم تطهير الجلد وغسله والا فلو غسل فلا باس صرح بذلك
الفاضلان فى المعتبر والمنتهى هذا كلامه ره وقد ضبط جملة من اصحابنا لفظ الدش هنا بالشين المعجمة والثاء المثلثة قال الجوهرى
انه نبت طيب الريح والطعم يدبغ به وفى الذكرى بعد ان ضبطه هكذا قال وقيل بالباء الموحدة وهو شىء يشبه الزاج والقرظ بالقاف
والراء والظاء المعجمة قال الجوهرى هو ورق السلم يدبغ به الثانى انه على القول بعدم طهارة جلد الميتة بالدباغ كما هو المشهور المنصور
هل يجوز الانتفاع به فى اليابس ام لا وجهان المعتبر ره فيما حكى عن المعتبر الثانى وقال فى التذكرة وفى جواز الانتفاع بها فى اليابس
اشكال الاقرب عدمه انتهى وحكى مثله عن المنتهى وصرح به فى الذكرى وحكى عن روض الجنان واحتجوا بعموم النهى الدال عليه
رواية ابن ابى المغيرة وزاد الشهيد ره فى الذكرى التمسك بعموم قوله تعالى حرمت عليكم الميتة ونظر صاحب المدارك فى دلالة الرواية بعد
ذكرها مستندا للقول بالمنع وفى استفادة العموم بهذا المعنى من الرواية نظر انتهى وكانه يدعى انصرافها الى صورة الملاقاة بالرطوبة
ثم ان اعتراضه ره على الاحتجاج بها مبنى على التنزل عن مذهبه والا فهو ممن مال الى الطهارة كما عرفت مما حكيناه من كلامه
ره وسياق كلامه يعطى ان اعتراضه انما هو على هذا التقدير ويظهر من صاحب الذخيرة نوع تردد فيما نحن فيه مع ترجيحه للقول
المشهور من عدم طهارة جلد الميتة بالدباغ كما عرفت فى المورد السابق فانه ره قال وعلى القول بالنجاسة هل يجوز الانتفاع بها فى
اليابس قال الفاضلان والشهيدان لا وهو غير بعيد لعموم النهى فى الصحيحة وفيه تامل نعم التمسك بالاية ضعيف كما مرت اليه الاشارة
انتهى واقول لا اشكال فى عدم صحة الاستدلال بعموم الاية لان المتبادر منها انما هو حرمة الاكل كما عرفت فى المورد السابق واما
عموم رواية ابن ابى المغيرة واطلاقها بحسب الاحوال الشامل للرطب واليابس فهو مما لا اشكال وقد عرفت صحة سندها على ما فى
الكافى من روايتها عن ابن ابى المغيرة خصوصا مع كون الحسن بن محبوب قد رواها عنه وهو ممن اجمعت العصابة على تصحيح
ما يصح عنه ومثل ذلك كاف بل فيما حكى عن شرح المفاتيح للمحقق البهبهانى ره ان الحكم بعدم جواز الاستعمال فى اليابس مما لا خلاف
فيه وان وقع فى الذخيرة نوع تردد هذا وكان نفيه الخلاف مع استدراك تردد صاحب الذخيرة وقد عرفت النظر من صاحب المدارك
وحكى عن صاحب المعالم ره ما يعطى الميل الى القول بالطهارة او تردده مبنى على عدهما من جملة القائلين بطهارة جلد الميتة بالدباغ
والكلام فيما نحن فيه مبنى على القول بنجاسته الثالث ان الحيوان الطاهر الغير الماكول لحمه اذا ذبح على الكيفية التى توجب جواز اكل
لحم ما يوكل لحمه واستعمال جلده اذا ذبح على تلك الكيفية فالمشهور جواز استعمال جلده ح من دون توقف على الدباغة وعن السيد
ره انه لا يجوز استعمال ذلك الجلد قبلها ووافقه الشيخ ره فى ط وتوضيح المقام يتم بالتعرض للبحث عن ان كل حيوان طاهر عدى
الانسان هل يقع عليه الذكاة ام لا وعلى تقدير وقوع الذكاة عليه هل يجوز استعمال جلده قبل الدباغ ام لا فالكلام يقع فى
موضعين الاول وقوع الذكاة على الحيوان الطاهر مما عدى الانسان مقول لا خلاف ولا اشكال فى ان شيئا من الحيوان
المحكوم بنجاسته عينا اعنى الكلب والخنزير لا يقع عليه الذكاة كما انه لا خلاف ولا اشكال فى ان الانسان لا يقع عليه الذكاة و
انما الكلام فى غير ذلك قال الشهيد ره فى الذكرى للاصح وقوع الذكاة على الطاهر فى حال الحيوة كالسباع لعموم الا ما ذكيتم وقول
الصادق ع لا تصل فيما لا يوكل لحمه ذكاه الذبح او لم يذكه فيطهر بالذكوة والمشهور تحريم استعماله حتى يدبغ والفاضلان جعلاه
مستحبا للطهارة ولولا ذلك لكان ميتة فلا يطهره الدبغ انتهى واعترضه صاحب الحدائق ره بان ما ذكره اولا تشعر بوقوع الخلاف فى
تذكية ما ذكره وليس كذلك ومن هنا قال هو ره فى عنوان المسئلة الظاهر انه لا خلاف بين الاصحاب فيما اعلم ان ما عدى الكلب و
الخنزير والانسان من الحيوانات الطاهرة فانها يقع عليها الذكاة انتهى ولكن حكى فى الحدائق عن العلامة المجلسى ره انه ذكر
انه روى فى المحاسن عن اسباط عن على بن جعفر عن اخيه قال سئلته عن ركوب جلود السباع قال لا باس ما لم يسجد عليه وعن
عثمان بن عيسى قال سئلت الصادق ع عن جلود السباع فقال اركبوا عليها ولا تركبوا شيئا منها تصلون فيه ثم قال هذان الخبران
يدلان على كون السباع قابلة للتذكية بمعنى جواز الانتفاع بجلودها كما هو المشهور بين الاصحاب قال الشهيد ره انه لم يعلم القائل
بعدم وقوع الذكوة عليها سوى الكلب والخنزير واستشكال الشهيد الثانى ره وبعض المتاخرين فى الحكم بعد ورود النصوص المعتبرة
وعمل القدماء والمتاخرين بها لا وجه له انتهى وهذا الذى حكاه كما يفيد جواز الدليل كذلك يفيد الخلاف فى الحكم الا ان يقال

ان الخلاف عبارة عن الحكم بما يخالف فلا يشمل الاستشكال هذا وبعد ذلك يبقى الكلام في ما استند اليه الشهيد ره من الدليل
فالرواية لا باس بالاستدلال بها وان لم اجدها مستندة في كتب الاخبار لكن لا اقل من انجبارها بالشهرة العظيمة ونفي الخلاف
واما الاية فلا يخفى ما في الاستدلال بها لانها غير ناظرة الى تعيين ما يقع عليه التذكية وانما هي ناظرة الى ان العناوين المذكورة
في الاية الحكم عليها بالتحريم يستثنى منها ما استدرك تذكيته واما ان العناوين المذكورة او المستثنى منها اهل هي من قبيل ماله
نفس سائلة ام لا او هو من قبيل نوع من الانواع الخاصة كالانعام او غيرها فهي ساكتة عنه فليست مسوقة لاعطاء الاطلاق و
صدر الاية حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما اكل السبع الا
ما ذكيتم ومعنى ما يحتاج الى البيان من مفردات الاية على ما في كنز العرفان ما اهل به لغير الله اي ما ذبح على اسم الصنم ولم يذكر عليه
اسم الله سبحانه والمنخنقة اي المخنوقة التي ماتت بالخنق والموقوذة هي المضروبة بخشب وحجر ونحو ذلك من المثقل حتى تموت عن
قولك وقذته اذا ضربته والمتردية هي التي تردت من علو او الى بئر فماتت والنطيحة اي التي نطحها اخرى فتموت ففعيل هنا بمعنى المفعول
والتاء فيه للنقل الى الاسمية وما اكل السبع اي اكل منه السبع وبقي منه بقية فيها حيوة غير مستقرة فان كانت مستقرة جاز اكله بعد
التذكية وهو المراد بالاستثناء والتذكية هي قطع الاعضاء الاربعة وهي الحلقوم والمري والودجان بحديد او ما في حكمه هذا في غير
الابل واما الابل فذكاتها النحر وهو الطعن في لبة الوهدة المنخفضة انتهى وعلى ما ذكرناه الاستثناء راجع الى ما اهل به لغير
الله الى اخر الاشياء المذكورة الموضع الثاني في بيان ان ما ذكي من الحيوان الذي لا يحل اكله هل يجوز استعمال جلده قبل الدباغ ام لا
قال العلامة ره في التذكرة اذا ذكي ما لا يحل اكله جاز استعمال جلده بعد الدبغ في غير الصلوة عند علمائنا اجمع وهل يجوز قبله قال
الشيخ والمرتضى ره لا يجوز لانهما تزيل العفن والزهومة وقيل بالجواز لان الذكاة تقع عليه فيستغنى بها عن الدباغ لانها لو لم
يقع عليه لكان ميتة والميتة لا تطهر بالدباغ انتهى وقال في لف جلد ما لا يؤكل من الحيوان الطاهر في حال حيوته كالسباع يطهر
بالتذكية ويجوز استعماله قبل الدبغ على كراهية وقال الشيخ والسيد المرتضى لا يجوز استعماله قبل الدبغ انتهى ومقتضى عبارة التذكرة
اختصاص عنوان البحث بغير الاستعمال في حال الصلوة وان عدم جواز استعماله فيها مسلم عندهم وهو كذلك ومقتضى جميع العبارات
المذكورة ان محل النزاع هو جواز الاستعمال وعدمه بعد التذكية وان حصول الطهارة في الجلد بها مفروغ عنه لكن قال في الحدائق
ان ظاهر كلام العلامة ره ان خلاف الشيخ ره والمرتضى ره انما هو في الطهارة لا في الاستعمال كما هو المفهوم من كلام غيره قال
واما الحيوان الطاهر حال الحيوة مما لا يؤكل لحمه كالسباع فانه يقع عليه التذكية ويطهر الجلد بها وهو قول مالك وابي حنيفة وقال ا
الشيخ والمرتضى لا يطهر الا بالدباغ وبه قال الشافعي واحمد في احدى الروايتين وفي الاخرى لا يجوز الانتفاع بجلود السباع قبل الدبغ ولا
بعده الخ وهو غريب ونحوه كلام المحقق الشيخ علي في شرح القواعد حيث قال بعد قول المصنف ره نعم يستحب الدبغ فيما لا يؤكل لحمه و
قيل بالوجوب ومقتضى كلام القائلين به ان الطهارة تحصل بالدبغ وهو مردود لان الطهارة حاصلة بالتذكية اذ لولاها لكان
ميتة فلم يطهر بالدبغ قال والاصح عدم الوجوب وان كان العمل به احوط وفيه ان مجرد القول بالوجوب لا يستلزم ما ذكره اذ يجوز ان
يكون وجوب الدبغ الذي ذهبوا اليه لمحل الاستعمال الا ان يدعى ان حل الاستعمال تابع للطهارة فمتى قيل بها جاز الاستعمال
ثم يستثنى من ذلك الصلوة اتفاقا انتهى ما في الحدائق وعبارة الشيخ في ط تشاهد على ما ذكره من ان مخالفته في جواز الا
الاستعمال دون الطهارة لانه قال فيه وما لا يؤكل لحمه اذا ذكي لا ينتفع بجلده الا بعد الدباغ الا الكلب والخنزير فانهما لا يطهران
بالدباغ وان كان ذكيا ولا يجوز الانتفاع على حال انتهى ثم ان الظاهر من الشهيد ره في الذكرى والدروس هو التوقف لانه
اقتصر فيهما على نقل القولين ولم يرجح شيئا منهما حجة القول بالجواز امران احدهما ما تقدم في كلام العلامة ره وثانيهما الاخبار
منها ما تمسك به العلامة ره في لف وهو ما رواه الشيخ عن سماعة في الموثق قال سئلته عن لحوم السباع وجلودها فقال اما لحوم
السباع من الطير والدواب فانا نكرهه واما الجلود فاركبوا عليها ولا تلبسوا منها شيئا تصلون فيه ثم قال ره وتسويغ الركوب مطلقا
يستلزم تسويغه من غير دبغ وتسويغ غير الركوب ما عدا اللبس حالة الصلوة ومنها ما تمسك به في لف حيث قال ولان من صور
النزاع جلد السنجاب ويجوز الصلوة فيه قبل الدبغ لما رواه علي بن ابي حمزة قال سئلت ابا عبد الله ع عن لباس الفراء والصلوة فيها
فقال لا تصل فيها الا ما كان منه ذكيا قال قلت اوليس الذكي ما ذكي بالحديد فقال بلى اذا كان مما يؤكل لحمه قلت وما لا يؤكل لحمه

فمن

من غير الغنم قال لا باس بالسنجاب فانه ليس مما هى عنه رسول الله ص اذ نهى عن كل ذى ناب و مخلب و منها ما تمسك به فى الحدائق هنا من رواية
الخامس المنقولتين عن العلامة المجلسى ره فى الموضع الاول الى ان قال و من الاخبار فى ذلك ايضا ما ياتى فى كتاب الصلوة من جواز الصلوة
فى الخف اتفاقا و فى جلود جملة من الحيوانات كالفنك و السنجاب و السمور و الثعلب و الارانب و نحوها على خلاف فى ذلك دون اصل اللبس
فانها ظاهرة فى جوازه ثم نقل عن الفقه الرضوى انه قال فيه و لا يجوز الصلوة فى سنجاب و سمور و فنك فان اردت الصلوة فانزع عنك
و قد اروى فيه رخصة و اياك ان تصلى فى الثعالب و لا فى ثوب تحته جلد ثعالب و صلّ فى الخز اذا لم يكن مغشوشا بوبر الارانب و لا تصل فى جلد
ميتة انتهى ثم قال و اطلاق هذه الاخبار و شامل للمدبوغ و غيره و به يظهر قوة القول المشهور ثم قال و بالجملة فانه متى ثبت الطهارة با
لتذكية جاز الاستعمال و مدعى الزيادة على ذلك عليه الدليل انتهى و هذا الذى ذكره اخيرا تمسك بقاعدة عدم الدليل دليل العدم
و لا يخفى على من له ادنى انس بصناعة الاصول انه يجرى فى هذا المقام اصالة البرائة ايضا بعد قطع النظر عن الاخبار الموجودة ا
المفيدة للترخيص ثم ان من المجوزين من صرح بكراهته قبل الدبغ و هو مبنى على الخروج من خلاف السيد و حمل دليلهما لو كان على الكراهة
و ان كان صاحب الحدائق ره لم يرتضه كما صرح بذلك فى هذا المقام نظرا الى ان الكراهة من جملة الاحكام الشرعية المتوقفة على الدليل
و لا يحصل بمجرد الحمل و لكن ما ذكره باب من التسامح فى ادلة السنن و الكراهة و لا اقل من حسن الاجتناب عن الحرمة التى افتى
به فقيه واحد لاحتمال كونه مبغوضا فى الشرع حجة القول بالمنع ما حكاه فى لف من ان الشيخ ره احتج على جواز الاستعمال بعد الدباغ
بالاجماع عليه و انه لا دليل على الجواز قبله و اجيب عنه بقيام الدليل و هو اطلاق الاخبار الدالة على الجواز الشامل لما قبل الدباغ
و بعده الرابع ان مقتضى عبارة المصنف ره توقف استعمال الجلد على ثبوت تذكيته باحد الطرق المفيدة للعلم بها او يقوم مقامها الامارات
الظنية المعتبرة شرعا و لازم ذلك المنع من استعمال ما لم يثبت تذكيته لما تحقق مما ذكر سواء علم موته حتف انفه ام جهل الحال و به قطع
جماعة منهم الشهيدان رهما خلافا للمحقق الاردبيلى ره فانه قال فى شرح الارشاد و الظن على ما فهمت من الادلة عدم نجاسة الجلود
و اللحوم من ذى النفس الا مع العلم الشرعى بانها ميتة و لو بكونها فى يد الكفار لما مر بعضه الاصل و عدم العلم بالنجاسة و عدم الاكتفاء
منها بالظن و عدم ازالة اليقين بغيره كما هو المعقول و المنقول فى الاخبار الصحيحة ثم قال و لا استبعد الاكتفاء بالقرائن الدالة على
الذكاة و استعمال المسلم اياها فى المطروحة منها فهى طاهرة انتهى و تبعه فى ذلك صاحب ك فانه قال انه يمكن القول بطهارة الجلد المطروح
كما فى الدم المشتبه بالطاهر و النجس و وافقهما صاحب الحدائق ره احتجوا بامرين احدهما اصالة عدم التذكية و رد بوجوه الاول
ما اورده صاحب ك من ان مرجع الاصل هنا الى استصحاب حكم الحالة السابقة و قد تقدم منا الكلام مرارا و بينا ان الحق ان استمرار
الحكم يتوقف على الدليل كما يتوقف عليه ابتداؤه لان ما ثبت جاز ان يدوم و جاز ان لا يدوم فلا بد لدوامه من دليل و سبب سوى
دليل الثبوت هذا كلامه ره و محصله انكار حجية الاستصحاب و قد اثبتنا فى محله حجيته بما لا مزيد عليه هذا المقام الثانى ما اورده هو
ره ايضا من انا لو سلمنا ان الاستصحاب يعمل به فهو انما يفيد الظن و النجاسة لا يحكم بها الا مع اليقين او الظن الذى ثبت اعتباره
شرعا كشهادة العدلين ان سلم عمومه ثم قال و الحاصل ان الجلد المطروح لما جاز كونه منتزعا من الميتة و المذكى لم يكن اليقين بنجاسته
حاصلا لانتفاء العلم بكونه منتزعا من الميتة فيمكن القول بطهارته كما فى الدم المشتبه بالطاهر و النجس انتهى و لا يخفى ما فيه لانه بعد
تسليم كون الاستصحاب معمولا به لا مجال لرده بانه ظنى لم يثبت اعتباره شرعا الثالث ما اورده فى الحدائق بقوله ان مرجع ما ذكروه
من الاصل الى استصحاب عدم الذبح نظرا الى حال الحيوة و فيه بعد الاغماض عما حققناه فى سند منا الكتاب من ان مثل هذا الاستصحاب
ليس بدليل شرعى انه صرح جمع من المحققين بان من شرط الاستصحاب ان لا يعارضه استصحاب اخر يوجب نفى الحكم الاول فى الثانى
و استصحاب عدم التذكية هنا معارض باستصحاب طهارة الجلد و توضيحه ان وجه تمسكهم بالاصل المذكور من حيث استصحاب
عدم الذبح نظرا الى حال الحيوة و لم يعلم زوال عدم المذبوحية لاحتمال الموت حتف انفه فيكون نجسا اذ الطهارة لا تكون الا مع الذبح
هكذا قالوا و نحن نقول ان طهارة الجلد فى حال الحيوة ثابتة و لم يعلم زوالها لتعارض احتمال الذبح و عدمه فيتساقطان و يبقى الاصل ثابتا
لا رافع له انتهى و الظاهر انه الى استصحاب الطهارة اشار كلام المحقق الاردبيلى ره فى عبارته المذكورة بقوله و عدم ازالة اليقين بغيره
لكنه لا ينبئ عن حيث المعارضة و انما ينبئ عن الاعتماد عليه فلعل استصحاب عدم المذبوحية مردود عنده بمثل الوجه الرابع الذى نحكيه
عن صاحب ك و فيه ان استصحاب الطهارة اصل حكمى و استصحاب عدم الذبح اصل موضوعى و الثانى سببى مقدم على الاول لكونه مسببا

الرابع ما اورده في الحدائق ايضا حيث قال ان ما اعتمدوه من الاستصحاب وان سلمنا صحته الا انه غير ثابت هنا ولا موجود بعد
التحقيق فانه لا معنى للاستصحاب الا ثبوت الحكم بالدليل في وقت ثم اجراؤه في وقت ثان لعدم قيام دليل على تغيره مع بقاء الموضوع في
الوقتين وعدم تغيره فثبوت الحكم في الوقت الثاني متفرع على ثبوته في الوقت الاول والا فكيف يمكن اثباته في الثاني مع عدم ثبوته اولا و
استصحاب عدم المذبوحية في المسألة لا يوجب الحكم بالنجاسة كما توهموه لان النجاسة لم تكن ثابتة في الوقت الاول والا فكيف يمكن اثباته
في الثاني مع عدم ثبوته اولا واستصحاب عدم المذبوحية لازم لامرين احدهما الحيوة وثانيهما الموت حتف انفه والموجب للنجاسة ليس هذا
اللازم من حيث هو بل ملزومه الثاني اعني الموت حتف انفه فعدم المذبوحية اللازم للحيوة مغاير لعدم المذبوحية حتف انفه والمعلوم
ثبوته في الزمن الاول هو الاول لا الثاني وظاهر انه غير باق في الوقت الثاني انتهى وسبقه الى ذلك الفاضل التوني ومحصله عدم بقاء المو
ضوع وقد صرح به في الوافية حيث قال في ذيل كلامه ففي الحقيقة يخرج مثل هذه الصورة من الاستصحاب اذ شرطه بقاء الموضوع وعدمه
هنا معلوم وليس مثل التمسك بهذا الاستصحاب الا مثل من تمسك على وجود عمرو في الدار في الوقت الثاني باستصحاب بقاء الضاحك
المتحقق بوجود زيد في الدار في الوقت الاول وفساده غني عن البيان انتهى وفيه ان المستصحب انما هو عدم وقوع التذكية الشرعية
على الحيوان وله حكمان باعتبار الحالين فاحدهما الطهارة باعتبار حال الحيوة والاخر النجاسة باعتبار الحال الذي ليس له فيه روح فالنجاسة
مترتبة على عدم وقوع التذكية على ما ليس له روح وزهوق الروح امر وجداني فاذا شك في وقوع التذكية على هذا الموجود لزم الحكم بنجاسته
لان احد الامرين وهو مفارقة الروح قد حصل بالوجدان والاخر وهو عدم التذكية قد حكم به بمقتضى الاستصحاب وليس المستصحب عدم
المذبوحية المقيدة بحال الحيوة حتى يلزم من انتفائها مغايرة ما يراد اثباته في الزمن الثاني لما كان ثابتا في الزمن الاول وليس موضوع
المستصحب هو الحيوان المقيد باتصافه بالحيوة حتى يلزم انتفاء موضوعه بل الموضوع هو الجسم والمستصحب هو عدم وقوع التذكية
الشرعية على هذا الجسم وهو امر كلي وحداني لا يلزم سريان التعدد اليه من جهة كونه صفة للحي في وقت وللميت في وقت اخر والا
لتعدد الاوصاف باعتبار الحالات والاوقات ولم يبق له مجرى في الاوصاف وهو خلاف المفروض لان البحث ههنا انما هو على هذا
التقدير الذي هو حجية الاستصحاب فعنوان عدم المذبوحية في حال الحيوة مغايرة لعدم المذبوحية حتف انفه من جهة اختلاف الملزوم منه لا
وجه لها الخامس ما اورده بعضهم من ان استصحاب عدم التذكية معارض باستصحاب عدم موته حتف انفه وان الثاني لاعتضاده باصالة
الطهارة يترجح على الاول وفيه ان الحرمة والنجاسة حكمان لغير المذكى بالتذكية الشرعية ولو كان انتفاؤها بانتفاء شرط من شروطها دون
الموت حتف انفه الذي هو امر وجودي مضافا الى ان اعتضاد الاصول بعضها ببعض انما يتم على القول باعتبارها من باب الظن دون
التعبد كما هو الحق الذي لا محيص عنه خصوصا بالنسبة الى اصالة الطهارة واجاب صاحب الجواهر ره بوجه اخر وهو موافقة الموت حتف
انفه بعد تحقق خروج نفس الحيوان لمقتضى الاصل فلا ينفى به اذ غيره هو الذي يحتاج الى سبب ايد من تذكية او قتل ونحوهما في تحققه
بخلافه واصالة الطهارة مع معارضتها باصالة بقاء شغل الذمة في مثل العبادة ونحوها مقطوعة باصالة عدم التذكية اذ هي كالوارد
عليها حاكم على ان نفيها للتذكية بالواسطة بخلاف نفي الطهارة باصالة عدم التذكية فتأمل انتهى وما ذكرناه اولا اولى مما ذكره هو ره
في اول كلامه واما ما ذكره من معارضة اصالة الطهارة باصالة بقاء شغل الذمة بالعبادة فهو غير سديد لحكومة الاولى على الثانية و
ثانيهما الاخبار ومنها الموثق وان كان مما يؤكل لحمه فالصلوة في وبره وبوله وشعره وروثه وكل شيء منه جائز اذا علمت انه ذكي قد ذكاه
الذبح ومنها الحسن يكره الصلوة في الفراء الا ما صنع في ارض الحجاز الا ما علمت منه ذكاته ومنها مكاتبة عبد الله بن جعفر هل يجوز
للرجل ان يصلي ومعه فارة المسك فكتب لا بأس به اذا كان ذكيا فجعل نفي البأس مشروطا بفعلية الذكاة لا بشأنيتها حجة القول الثاني
اصالة الطهارة بعد عدم اعتبار الاستصحاب وصحيحة الحلبي صل فيه حتى تعلم انه ميت بعينه وفي رواية اخرى ما علمت انه ميت فلا تصل
فيه هذا ما افاده كلام صاحب الحدائق وتمسك في الحدائق بالقاعدة الكلية المتفق عليها نصا وفتوى من ان كل شيء فيه حلال وحرام فهو
لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه وكل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر ثم قال ومن قواعدهم المقررة ان الاصل يخرج عنه بالدليل وا
الدليل موجود كما ترى فترجيحهم العمل بالاصل المذكور على هذه القاعدة المنصوصة خروج عن جملة من الاخبار كصحيحة سليمان بن
جعفر الجعفري عن العبد الصالح موسى ع انه سأله عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبة فراء لا يدري اذكية هي ام غير ذكية ايصلي فيها
قال نعم ليس عليكم المسألة ان ابا جعفر ع كان يقول ان الخوارج ضيقوا على انفسهم بجهالتهم وان الدين اوسع من ذلك وبمضمونها

روايات عديدة والتقريب فيها دلالتها على الحل في موضع الاشتباه حتى في الصلوة ثم تمسك بما رواه الشيخ عن السكوني عن الصادق ع
ان امير المؤمنين ع سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها وفيها سكين قال امير المؤمنين ع يقوم ما
فيها ثم يؤكل لانه يفسد وليس له بقاء فان جاء طالبها غرموا له الثمن قيل يا امير المؤمنين لا يدرى سفرة مسلم او سفرة مجوسي قال هم في سعة
حتى يعلموا ثم قال وهو صريح في المطلوب نقل هذه الرواية في البحار من كتاب الراوندي بسنده عن موسى بن اسمعيل بن موسى عن ابيه عن موسى بن جعفر
الحديث الا ان فيه لا نعلم اسفرة ذمي هي ام مجوسي والجواب ان الاستصحاب ما تحقق اعتباره بالاخبار المعتبرة كما حققناه في الاصول
وهو حاكم على اصالة الطهارة واصالة الحل واما صحيحة الحلبي فهي وان كانت معتبرة من جهة السند والدلالة لكنها وردت في السوق وهو
من جملة الامارات لان المراد به سوق المسلمين بقرينة التعارف والمعهودية ومع الاغماض عن ذلك لا تقاوم الاخبار التي استند اليها ارباب
القول بالقول الاول لاعتضادها بالشهرة ومخالفة العامة واما الرواية التالية لها فهي ايضا رواية اخرى من الحلبي صحيحة وردت في سوق
المسلمين ومثلهما صحيحة سليمان بن جعفر الجعفري فانها وردت في السوق كما عرفت منها واما رواية السكوني فهي مع عدم تحقق
صحتها قد اجاب في الجواهر عن التمسك بها بانها في بلاد الاسلام منها ثم قال بل قد يرشد اليه في الجملة الصحيحة عن حفص بن البختري
قال قلت لابي عبد الله رجل ساق الهدي فعطب في موضع لا يقدر على من يتصدق به عليه قال ينحره ويكتب كتابا يضعه عليه ليعلم من مر
به انه صدقة حيث ظهر منه جواز الاعتماد على القرائن غير اليد اما ما كان مطروحا ولا اثر للاستعمال عليه او كان في يد كافر لم يعلم سبق
يد مسلم عليه او ارضهم وسوقهم وبلادهم فهو ميتة لا يجوز استعماله للاصل وظاهر بعض المعتبرة السابقة انتهى وقد عرفت دلالة الصحيحة
المذكورة على اعتبار القرائن في ذلك حيث قال ولو دلت القرائن على التذكية فينبغي القطع بالطهارة ويدل عليه ايضا ما رواه ابن بابويه
ره في الصحيح عن حفص بن البختري وساق متن الرواية على ما ذكرنا هذا ولا يخفى ان القرائن تكشف عن سبق يد المسلم كما عليه الحال في مورد
صحيحة حفص فان الكتاب المكتوب فيه ان المنحور هدي يفيد ذلك بل يمكن دعوى ذلك في الموجود في بلد المسلمين وان امكن ان يقال بكونها
امارة مستقلة فما ذكره لا يجديك في اثبات ما ذهب اليه المحقق الاردبيلي ره ومن تبعه نعم هناك اخبار مستفيضة ربما تعطي ذلك لدلالتها
على جواز شراء الجلد والصلوة فيه ما لم يعلم انه جلد ميتة كموثقة سماعة عن اكل الجبن وتقليد السيف في الصلوة وفيه الكيمخت والفراء قال
لا باس ما لم يعلم انه ميتة قال في الوافي الغراء بكسر الغين المعجمة والراء المهملة والمد ما يلصق به ويتخذ من الجلد والسمك انتهى ومكاتبة يونس
عن الفرو والخف البسه واصلي فيه ولا اعلم انه ذكي فكتب لا باس ورواية علي بن ابي حمزة ان رجلا سأل ابا عبد الله وانا عنده عن الرجل
يتقلد السيف ويصلي فيه قال نعم فقال الرجل ان فيه الكيمخت فقال وما الكيمخت فقال جلود دواب منه ما يكون ذكيا ومنه ما يكون
ميتة فقال ما علمت انه ميتة فلا تصل فيه لكنها غير مقاومة للاخبار الدالة على اعتبار العلم بالتذكية لموافقتها للشهرة ومخالفتها للعامة
هذا وتوضيح المقام ان حال الجلد ان كان معلوما من جهة التذكية وعدمها فالحكم ظاهر والا فمقتضى الاصل عدم وقوع التذكية التي
هي شرط في الطهارة وتحاف مسبوق بالعدم من دون فرق في جريانه بين ما لو كان في يد مسلم او كافر او مجهول الحال في سوق المسلمين او الكفار
من بلد يغلب عليه المسلمون او الكفار او يتساويان او في بلد مجهول الحال او في غير السوق من شيء من اقسام البلد المذكورة او في غير البلد كما
لا فرق بين ما لو اخبر ذو اليد بالتذكية او بعدمها وبين ما لو لم يخبر بشيء من ذلك وبين ما لو كان تحت يد وبين ما لو لم يكن تحت يد
احد بل كان مطروحا في سوق او بلد او بر من اراضي المسلمين او الكفار سواء كان عليه اثر جريان يد عليه ام لا هذا مقتضى الاصل
بحسب الاصل لكن خرج عن تحته موارد منها الجلد الذي تحت يد مسلم فيجوز اخذه من يده وترتيب اثار الطهارة عليه بدلالة الاجماع
القطعي المعلوم من طريقة المسلمين في الاعصار والامصار عليه في الجملة لكن هل يعم غير المؤمن او يختص به اختلفوا فيه على اقوال احدها
ما ذهب اليه جماعة منهم صاحب الرياض ره من اطلاق القول بكون يد المسلم دليلا على طهارة الجلد الذي بيده سواء كان مستحلا للميتة
بالدباغ كما حكي عن الشافعي ام لا كما حكي عن ابن عمر وبعض اخر وسواء اخبر بالتذكية ام لم يخبر وقد يتمم الاستدلال على هذا القول
بوجوه الاول الاجماع على الحكم كما حكي دعواه عن بعضهم الثاني الاجماع على حل ذبائح العامة مع عدم رعايتهم في الذبح ما يعتبر عندنا من
شروط التذكية المقررة في كتاب الصيد والذبائح الثالث السيرة المستمرة القطعية الرابع لزوم الحرج في الاجتناب عما في ايدي مستحلي الميتة
بالدباغ الخامس الاخبار ومنها صحيحة الحلبي قال سألت ابا عبد الله ع عن الخفاف التي تباع في السوق قال اشتر وصل فيها حتى تعلم
انه ميتة بعينه نظرا الى ان الظاهر ان المراد بالسوق انما هو سوق المسلمين لانه المعهود المتعارف في زمن صدورها ومنها موثقة اسحق

بن عمار هی کالصحیح عن العبد الصالح انه قال لا باس بالصلوة فی الفراء الیمانی و فیما صنع فی ارض قلت فان کان فیها غیر اهل الاسلام قال
اذا کان الغالب علیها المسلمون فلا باس و منها الحسن کالصحیح عن ابیعبد الله یکره الصلوة فی الفراء الا ما صنع فی ارض الحجاز او ما علمت
منه ذکوته قال فی الوافی و ذلک لاستحلال غیر اهل الحجاز یومئذ المیتة بالدبغ انتهی و فی معنی الاخبار المذکورة غیرها من اخبار سوق المسلم
و ارض الاسلام و ما اورد علی الاول بان حکایة الاجماع مما لا یعتمد علیه مع مخالفة العلامة و الشهید ره مع امکان المناقشة فیها بانه
بان للمصرحین بالتعمیم لم یعلم بلوغهم درجة الاستکشاف بقولهم عن رضا الحجة فلا یحصل منها الاطمینان و علی الثانی بان الاجماع
علی حل ذبائح العامة لا یجدی فیما نحن فیه لان المستند هناک اصالة صحة الذبح الصادر من المسلم و قد تحقق مباشرته للذبح هناک
بخلاف ما نحن فیه اذ لم یعلم مباشرته للذبح و یمکن دفعه بان مباشرته للبیع هنا معلوم فیحمل علی الصحة خصوصا اذا اقترن بالاخبار عن
التذکیة فیجری اصالة الصحة فی قوله بمعنی کونه صدقا لا کذبا محرما و علی الثالث بمنع تحقق السیرة علی الاخذ ممن علم الاخذ کونه
مستحلا و ان تحققت فی مجهول الحال من جهة الاستحلال لم یجد فیما نحن فیه و علی الرابع بان الحرج غیر صالح للاستدلال به علی تشریع
الحکم و ان کان صالحا لسقوط ما لزم منه الحرج و علی الخامس بان الاخبار المشار الیها وردت فی سوق المسلم و ثانیها ما اشار الیه فی المستند
من ان البایع ان کان غیر مؤمن و قد وجد من المشرکین من یبیع من ذلک الجلد ایضا وجب سؤال البایع قال بعد ذکر روایة اسمعیل بن
عیسی عن جلود الفراء یشتریها الرجل فی سوق من اسواق الجبل ایسئل عن ذکاته اذا کان البایع غیر عارف قال علیکم ان تسئلوا عنه
اذا رایتم المشرکین یبیعون ذلک و اذا رایتم یصلون فیه فلا تسئلوا عنه بعد تفسیره بقوله معناها انه علیکم السؤال من المسلم البایع اذا
کان المشرکون یبیعون الجلد لا ان المشرک بایعه فلا یدل علی خروج ما اخبر البایع المشرک بذکاته عن اصالة عدم التذکیة ما لفظه و هل
یجب سؤال من المسلم ح فلا یجوز الاخذ بدونه الظاهر نعم عملا بالنص بشرطان یکون المسلم غیر عارف ای غیر مؤمن کما هو مورد الروایة
و لا یجب السؤال فی غیر ذلک الی ان قال و لا فرق فی جواز الاخذ من غیر سؤال فی غیر مورد الروایة مما یجوز الاخذ منه بین کون الماخوذ
منه ممن یستحل المیتة بالدبغ او لا وفاقا للصریح جماعة مستندین الی اطلاق المستفیضة المتقدمة بل العموم الناشی من ترک الاستفصال فی
جملة منها انتهی و اراد بالمستفیضة المتقدمة صحیحة سلیمان بن حفص الجعفری التی عرفت متنها و موثقة سماعة و مکاتبة یونس و روایة
علی بن ابی حمزة ثالثها ما ذهب الیه العلامة ره فی التذکرة من ان المسلم الذی هو ذو ید ان کان غیر مستحل للمیتة بالدبغ فیده محکوم العلم بالتذکیة
و ان کان مستحلا فلا عبرة بیده و استشکل فی مجهول الحال قال فی البحث الثانی من فصل لباس المصلی یکفی فی الحکم بالتذکیة انتفاء العلم
بموته و وجوده فی ید مسلم لا یستبیح جلد المیتة او فی سوق المسلمین او فی بلد الغالب فیه المسلمون و استند فی الاخیر الی ما روی عن العبد الصالح
ثم قال و انما اعتبرنا فی المسلم انتفاء استباحته لیحصل الظن بالتذکیة اذ لا فرق فی انتفاء الظن بین المستبیح من المسلم و الکافر اذا اخبر
بالموت و لا معارض لوح اما من لا یستبیح المیتة فان اسلامه یمنعه من الاقدام علی المحرم غالبا و لو جهل حال المسلم فاشکال ینشأ من کون
المسلم مظنة للتصرفات الصحیحة و من اصالة الموت و لو جهل اسلامه لم یجز استباحته انتهی و مقتضی اطلاق کلامه ره هو عدم جواز الاخذ
من المستحل حتی لو اخبر بالتذکیة الا ان یقال ان حکمه فیمن لا یستبیح المیتة بان اسلامه یمنعه من الاقدام علی المحرم یشعر بقبول اخبار المستحل
بالتذکیة لان اخباره بها مع عدم وقوعها کذب محرم یمنعه اسلامه من ارتکابه و رابعها ما یظهر من الشهید ره فی الدروس من جواز الاخذ
من غیر المستحل للمیتة بالدباغ و من مجهول الحال من جهة الاستحلال و عن المستحل اذا اخبر بالتذکیة و عدم جواز الاخذ من المستحل اذا لم یخبر
بالتذکیة قال فی مبحث لباس المصلی و فی حکم المیتة ما یوجد مطروحا او یؤخذ من کافر او من سوق الکفار او مستحل المیتة علی قول الا
ان یخبر بالتذکیة فیقبل و یجوز فیما کان فی سوق الاسلام او مع مسلم غیر مستحل او مجهول الحال فی الاستحلال انتهی خامسها ما فصل
فی الذکری حیث قال و لو وجد فی ید مستحل بالدبغ ففیه صور ثلث الاولی ان یخبر بانه میتة فلیجتنب لاعتضاده بالاصل من عدم الذکاة
الثانیة ان یخبر بانه مذکی فالاقرب القبول لانه ذو ید علیه فیقبل قوله فیه کما یقبل فی تطهیر الثوب النجس و یمکن المنع لعموم
فتبینوا و لان الصلوة فی الذمة بیقین فلا یزول بدونه الثالثة ان یسکت ففی الحمل علی الاغلب من التذکیة او علی الاصل من عدمها
الوجهان ثم ساق روایة عبد الرحمن بن الحجاج المتقدم ذکرها فی طی ادلة القائلین بان دباغ جلد المیتة لا یفید تطهیره ثم قال و فی
هذا الخبر اشارة الی انه لو اخبر المستحل بالذکاة لا یقبل منه لان المسئول فی الخبر ان کان مستحلا فذاک و الا فبطریق الاولی ثم قال
و عن ابی بصیر عنه ع کان علی بن الحسین ع رجلا صردا لا یدفئه فراء الحجاز لان دباغها بالقرظ فکان یبعث الی العراق فیؤتی مما قبلکم

ما وصکم مغایر للبلد لا تو یجار نجوز الاخذ فی السوق من مجهول الاسلام و لا یجوز الاخذ من یدی مجهول الاسلام فی غیر السوق م

بالفرو ويلبسه فاذا حضرت الصلوة القاه والقى القميص الذي يليه وكان يسئل عن ذلك فيقول ان اهل العراق يستحلون لباس جلود
الميتة ويزعمون ان دباغه ذكاته ثم قال في الصحاح الصرد بفتح الصاد وكسر الراء من يجد البرد سريعا وقد صرد الرجل يصرد صردا فهو صرد
ومصراد ثم قال وفي هذا دلالة على جواز لبسه في غير الصلوة وكذا مفهوم خبر محمد بن مسلم السالف لان فيه مسئلته عن الجلد الميت
ايلبس في الصلوة قال لا ولو دبغ سبعين مرة ثم قال ويمكن حمل هذا يعني حديث ابي بصير على ما لم يعلم كونه ميتة ويكون فعل الامام ع احتياطا
للدين والمفهوم في السالف ضعيف لان تحريم الميتة يستلزم تحريم وجوه الانتفاع ثم قال تنبيه هذه الصور الثلث اتية في غير المستحل
والقبول اذا اخبر بالذكوة اقوى منه في الاول وان كان فاسقا واذا سكت فاولى انتهى والمختار هو القول الاول والعمدة هي الاخبار
الواردة في سوق المسلم ولا يرد على التمسك بها ما تقدم ذكره من ان حكمه مغاير لحكم اليد لان النكتة في استدلال ارباب هذا القول
بتلك الاخبار هي ان سوق المسلم يؤثر كون من فيه من مجهول الاسلام الذي هو ذو يد على الجلد بحكم المسلم والا فالاخذ للجلد لا يأخذ
من يد من عداه من المسلمين المكتنفين للسوق فليس هو موضوعا صرفا ولهذا لا يجوز الاخذ في سوق المسلمين من يد من هو معلوم
الكفر وحيث لم تكن الاخبار الناطقة باعتبار سوق المسلمين مقيدة بكونهم غير مستحلي الميتة بالدباغ فمن هنا صح لهم ان يتمسكوا باطلاقها
في اليد لتشمل ما لو كان مستحلا للميتة بالدباغ وما لو لم يكن كذلك ويؤيدها السيرة فان الظاهر قيامها على الاخذ من يد المستحل للميتة
بالدباغ وغيره ويمكن ان يستفاد مقتضى القول الذي اخترناه من روايتين اخريين احدهما ما رواه في التهذيب عن احمد عن سعد بن
اسمعيل بن عيسى عن ابيه قال سئلت ابا الحسن ع عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من اسواق الجبل ايسأل عن ذكاته اذا كان
البايع غير عارف قال عليكم ان تسئلوا عنه اذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك واذا رأيتم يصلون فيه فلا تسئلوا عنه فانها قد فسرت
بوجوه احدها ما صدر من المحدث الكاشاني ره حيث قال بعد ذكرها ما نصه بيان الجبل بالجيم والياء المثناة التحتانية الصنف
من الناس وانما يجب السؤال اذا كان البايع مشركا لغلبة الظن ح بانه غير ذكى الا ان يخبر هو بانه من ذبيحة المسلمين فيصير مشكوكا فيه
فيجاز لبسه ح حتى يعلم كونه ميتة انتهى وهو مبني على كون المسئول هو المشرك البايع وليس في لفظ الحديث دلالة على ذلك وانما تضمن
السؤال عن حال الجلد وهو كناية عن تحقيق حاله وتحصيل العلم به فما ذكره من التعليل بغلبة الظن اجتهاد بدون مستند يصح الركون اليه
بل لا يبعد انه اختلط عليه الامر في لفظ الجبل ايضا فانه اسم لموضع وقد حكى عن القاموس ان بلاد الجبل مدن بين اذربيجان وعراق العرب
وخوزستان وفارس وبلاد الديلم تنسب اليها حسن بن جبلي انتهى وركاكة التركيب على ما ذكره غير خفي فقد كان اللازم على المعنى الذي فسر
به المحدث المذكور ان يقول في سوق للجبل فتدبر ثانيها ما حكي عن المحقق الخوانساري ره من ان المراد به السؤال من المشرك البايع لذلك
الجلد لكنه لم يحمله على حصول الشك بل قال انه يدل على اعتبار اخبار المشرك البايع لذبح عن طهارته لكونه ذا يد فيستفاد من الحديث
بحكم الاولوية اعتبار قول ذي اليد في الطهارة اذا كان مسلما ولو من جملة الفساق بطريق اولى وفيه ما عرفت للاشارة اليه من انه ليس
في لفظ الحديث دلالة على كون المسئول هو البايع مضافا الى قيام الاجماع على عدم العبرة بقول المشرك في الاخبار ومع سقوط المنطوق
يسقط ما يراد استفادته منه قضاء لحكم التبعية ثالثها ما عرفته من صاحب المستند في ذيل القول الثاني من الاقوال المذكورة
ويتجه عليه ان ما ذكره من التفسير مبني على كون لفظ ذلك في الحديث اشارة الى امثال الجلد المشتري ونظائره باعتبار اندراجها معه
تحت عنوان كلي مشترك بينها وبينه وهو خلاف الظاهر ولكن التحقيق ان لفظ ذلك في الحديث اشارة الى الجلد الشخصي الذي هو
بيد البايع وح نقول ان الراوي لما سئل عن حال غير العارف اذا كان بايعا للجلد صرف الامام ع عنان الجواب الى ما هو الواقع
الذي هو المناط في حل الشراء وعدمه وهو اسلام البايع وعدمه فقال اذا رأيتم المشركين يبيعون الجلد فاسئلوا عن حاله حتى يتحقق لكم
كونه مذكى او غير مذكى اي تفحصوا عن حاله من مظان الفحص المفيد للعلم بحقيقة الحال واذا رأيتم المصلين يصلون فيه فلا يجب السؤال
لان الصلوة علامة الاسلام ومحصله انكم اذا رأيتم المسلم يبيعه فلا يجب تحقيق حاله لكونه محكوما عليه بالطهارة ومع كون الاسلام
المستدل عليه بلازمه الذي هو الصلوة معيارا ينتفي الفرق بين مستحلي الميتة بالدباغ وغيرهم لاشتراك المعيار بين الفريقين الثانية
رواية عبد الرحمن بن الحجاج قال قلت لابي عبد الله ع اني ادخل سوق المسلمين اعني هذا الخلق الذين يدعون الاسلام فاشتري منهم
الفراء للتجارة فاقول لصاحبها اليس هي ذكية فيقول بلى فهل يصلح لي ان ابيعها على انها ذكية فقال لا ولكن لا بأس ان تبيعها وتقول قد
شرط الذي اشتريتها منه انها ذكية قلت وما افسد ذلك قال استحلال اهل العراق للميتة وزعموا ان دباغ جلد الميتة ذكاته ثم الحديث ونقول

الاستدلال به خلافا لما عرفته من الشهيد ره فى طى كلامه هو انه لو لم يكن يد البائع المشار اليه فى الحديث معتبرا لم يصح بيع المشترى من غيره على الوجه الذى

اشار اليه فى الحديث بان يقول قد شرطت الذى اشتريتها منه انها ذكية وذلك لانها لم تعد التذكية التى حكمها هو اجراء احكام الميتة عليه ح

نقول ان معنى قول الراوى فهل يصلح لى ان ابيعها على انها ذكية هو السؤال عن اخبار المشترى بوقوع التذكية فى الواقع على ذلك الجلد ضرورة

ان الالفاظ موضوعة للمعانى الواقعية ولا يستفاد من قول المخبر عن الحيوان بانه مذكى الا انه مذكى فى الواقع والمفروض عدم علم المشترى

بوقوع التذكية عليه اذ لم يحصل عنده سوى اخبار البائع وهو لا يفيده العلم بالواقع فيكون اخباره بوقوع الذكوة عليه كذبا محرما ولهذا

نهى عنه ابو عبد الله ع ورخصه فى البيع وان يقول قد شرطت الذى اشتريتها منه انها ذكية حتى يكون صادقا فى مقالته غير مرتكب للكذب المحرم و

يؤيده ما حررناه من البيان ان الراوى لما سئل عن جواز اخباره بوقوع التذكية فى الواقع اجاب ع بان الوجه فى ذلك استحلال اهل

العراق للميتة وزعموا ان دباغ جلد الميتة ذكاته وفيه التاييد انه ع يشير الى ان البائع الذى اخبر بانه مذكى لعله اراد انه مذكى بالدباغ فكيف

يحصل له العلم بالواقع حتى يخبر عنه وعلى فرض انه اراد البائع الاخبار عن قطع الاعضاء الاربعة لشرائطه الشرعية فكيف يحصل

للمشترى العلم بكونه مطابقا للواقع فان غاية ما هنالك ان يبنى على صدقه بحكم اصالة الصحة ومن هنا يعلم ان مناط جواز بيعه ليس هو

اخباره لما عرفت فيه من الاحتمال الاول فيكون مناطه مجرد كونه فى يد المسلم فيدل اطلاق الرواية على اعتبار يده مطلقا سواء كان مستحلا

للميتة بالدباغ ام لا لكن لا يخفى ان سند الروايتين لم يبلغ درجة الحجية والاعتبار ولهذا جعلناهما من قبيل المؤيد دون الدليل هذا

ويبقى بعد ذلك شئ وهو انه روى فى الكافى على ما نقل عنه انه روى فيه عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد عن على بن مهزيار عن

محمد بن الحسين الاشعرى قال كتب بعض اصحابنا الى ابى جعفر الثانى ع ما تقول فى الفرو يشترى من السوق فقال اذا كان مضمونا فلا بأس

يعنى اذا ضمن البائع ذكوته على ما فسره فى الوافى فنقول كان مفهومه هو انه اذا لم يكن مضمونا ففيه بأس فيلزم تقييد اطلاق الاخبار التى

تمسكوا بها للقول المختار وما ايدناه به من الروايتين بما اذا اخبر البائع بالذكاة وكذا يلزم التقييد فى السوق والذى يسهل الخطب هو

ان عدة الكلينى عن سهل بن زياد وان كانت عبارة عن جماعة منهم على بن محمد بن علان وهو ممن وقع التصريح بتوثيقه فى

كتب الرجال الا ان سهل بن زياد ضعيف ومحمد بن الحسين بوصف الاشعرى غير مذكور فيما وقفت عليه من كتب الرجال ومحمد

بن الحسين عاريا عن الوصف المذكور مشترك بين الثقة كمحمد بن الحسين بن ابى الخطاب والضعيف كمحمد بن الحسين بن سعيد

الصائغ والممدوح كمحمد بن الحسين بن سعيد الطبرى كما فى الوجيزة ولم تتحقق فى المقام شيئا من المميزات التى ذكرها الشيخ محمد

امين الكاظمى ره فى هداية المحدثين فى تمييز محمد المشترك بين جماعة كثيرة فالرواية ضعيفة ولا جابر لها بل لم يعمل بمضمونها احد نعم انفرد

الشهيد ره باعتبار التقييد فى خصوص مستحل الميتة بالدبغ وهو ايضا غير موافق لمضمونها لاختلافهما بالاطلاق والتقييد ومنها

الجلد الذى يباع فى سوق المسلمين ولو كان البائع مجهول الاسلام ويدل عليه الاجماع فى الجملة والاخبار الصحيحة منها صحيحة احمد بن

ابى نصر البزنطى عن الرضا ع قال سئلته عن الخفاف يأتى السوق فيشترى الخف لا يدرى اذكى هو ام لا ما تقول فى الصلوة فيه وهو

لا يدرى ايصلى فيه قال نعم انا اشترى الخف من السوق ويصنع لى واصلى فيه وليس عليكم المسئلة ومنها صحيحة الحلبى المتقدمة فى اليد

ومنها صحيحة الاخرى قلت لابى عبد الله ع الخفاف عندنا فى السوق نشتريها فما تقول فى الصلوة فيها فقال صل فيها حتى يقال لك انها

ميتة بعينه ومنها صحيحة الجعفرى المتقدم ذكرها فى عداد ادلة القول بان الجلد محكوم بطهارته ما لم يعلم كونه ميتة الى غير ذلك من

الاخبار واطلاقها وان شمل سوق الكفار ومجهول الحال ايضا الا انهما خرجا بالاجماع وبمفهوم حسنة الفضلاء الثلثة عن شراء اللحم

من الاسواق ولا يدرى ما يصنع القصابون قال ع كل اذا كان فى سوق المسلمين ولا تسئل عنه ولا ضير فى كون المسئول عنه خصوص

اللحم لعدم الفصل بين الجلد وبينه بل قد يقال ان الظاهر من السوق فى الروايات السابقة ايضا هو سوق المسلمين لانه الذى كان

متداولا عندهم وان كان قد جعله فى المستند محلا للمنع واستدل الشهيد ره فى الذكرى على اصل الحكم بالعمل بالظاهر ونفى الحرج

وفى الاستدلال بهما اشكال نعم هما صالحان للتاييد ثم ان اطلاق الاخبار المذكورة وان كان شاملا لما يؤخذ من يد الكافر

فى سوق المسلمين لكن الاجماع اخرجه عن تحت اطلاقها وهل المراد بسوق المسلمين هو السوق الذى اهله المسلمون وان كان فى

بلدة يغلب فيها الكفار او سوق البلدة التى اهلها المسلمون وان كان اهله ليس منحصرا فى المسلمين وكانوا هم والكفار متساوين

فى العدد او كان الكفار فيه اكثر الظاهر من اللفظ هو الاول لافتقار الثانى الى اضمار البلدة بين المضاف والمضاف اليه وهو خلاف

الظاهر المتساق من اللفظ وعلى هذا فيخرج عن محضب المسئلة بعد التذكية ما لو كان الجلد يباع في سوق المسلمين المنعقدة بولاية وسلطنتهما
الكفار او يشترك فيها الفريقان فيحكم عليه بالطهارة وهل يعتبر في تحقق موضوعه كون جميع اهله مسلمين او يكفي غلبة المسلمين الظاهر
نعم الثاني لصدق النسبة الاضافية عرفا وقال الشهيد في الذكرى ويكفي في صدق الاسلام غلبة المسلمين لرواية اسحق بن عمار عن العبد
الصالح قال لا بأس بالصلوة في الفراء اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير الاسلام قال اذا كان الغالب عليها
المسلمون فلا بأس انتهى وفيه نظر لان الرواية ليست ناظرة الى حال ارض الاسلام كما صرح سؤال الراوي والضمير في قوله عليها في الجواب
يعود الى ارض الاسلام الا ان يدعى التساوي بين سوق المسلمين وبين ارض الاسلام بحكم تنقيح المناط القطعي الذي هو غلبة المسلمين
ايما كانت او يقال ان المراد بسوق المسلمين انما هو سوق بلد المسلمين ثم انه قده اعتبر في الذكرى كون بايع الجلد في سوق المسلمين غير مستحل
قال قده اما ما يشترى من سوق الاسلام فيحكم عليه بالذكوة اذا لم يعلم كون البايع مستحلا والظاهر انه اعتمد في التقييد على عدم ظهور يد
المستحل في التذكية والطهارة وعلى انتفاء الحرج عن الاجتناب عن المستحل للميتة بالدباغ كما هو قضية استدلاله على كون سوق المسلمين
علامة للتذكية بان الحكم على ما يشترى منها من باب العمل بالظاهر ومقتضى نفي الحرج كما تقدم ولكنك خبير بان اطلاق الاخبار المعتبرة
المتقدمة يرده وفي الحدائق هو ده في الجملة فقال بعد التمسك لاصل الحكم بجملة من الاخبار ما لفظه وعن علي بن ابي حمزة ان رجلا سأل
ابا عبد الله ع وانا عنده عن الرجل يتقلد السيف ويصلي فيه قال نعم فقال الرجل ان فيه الكيمخت فقال وما الكيمخت فقال جلود دواب
منه ما يكون ذكيا ومنه ما يكون ميتة فقال ما علمت انه ميتة فلا تصل فيه وفيه دلالة على تغليب الذكوة عند الشك وهو يشمل المستحل
وغيره ثم ذكر صحيحة البزنطي المذكورة في صدر هذه المسئلة التي نحن فيها ثم قال وهذا يدل على الاخذ بظاهر الحال على الاطلاق وهو
شامل للاخذ من المستحل وغيره ثم قال ويؤيده ان اكثر العامة لا تراعي في الذبيحة الشروط التي اعتبرناها مع الحكم بحل ما يذكونه بناء
على الغالب من القيام بتلك الشرائط وايضا هم مجمعون على استحلال ذبايح اهل الكتاب واستعمال جلودها ولم يعتبر الائمة ذلك
اخذا بالاغلب في بلاد الاسلام من استعمال ما ذكاه المسلمون انتهى ولا يخفى ان ما رواه عن علي بن ابي حمزة ليس فيه تصريح بكون
الشراء من السوق وظاهر كلامه قده يعطي انه يريد استفادة قاعدة كلية من الحديث المذكور وهي ان ما شك فيه من جهة وقوع التذكية
عليه وعدمه يبنى على وقوعها وطهارة ما شك في وقوعها عليه فيكون محصله ح ما ذهب اليه المحقق الاردبيلي ره وصاحبا ك و ق
بقي هنا شيء وهو انه يندرج تحت حكم السوق ما لو وجد الجلد مطروحا في سوق المسلمين مقتضى ظاهر عبارة التذكرة في بادي النظر و
لانه كما عرفتها في البحث عن اليد متضمنة لوجود الجلد في سوق المسلمين وهو يعم المطروح فيه والماخوذ من يد مجهول الاسلام فيه لكن ظواهر
الاخبار لا تساعد عليه لكون المفروض فيها الشراء من سوقهم فيختص حكمها بما لو كان في يد انسان بل يمكن دعوى اختصاص عبارة العلامة
ره بذلك نظرا الى كون المراد بوجوده في السوق وجوده على الوجه المتعارف المعهود وهو كونه في يد انسان وكيف كان فلم يقم عندنا
دليل على اخراج المطروح في السوق عن تحت حكم اصالة عدم التذكية فتدبر ومنها الجلد الذي وجد في ارض الاسلام او ارض كان يغلب
فيها المسلمون على الكفار وان لم يكن في السوق ولا في البلد قال في المستند مشيرا الى الحكم والى حجته وكذا اخرج يعني عن تحت اصالة
عدم التذكية بمنطوق الصحيح يعني برواية اسحق بن عمار المتقدم ذكرها في كلام الشهيد ره ما وجد في ارض المسلمين او ارض كان الغالب
عليها المسلمون وان لم يكن في السوق انتهى والظاهر انه لا خلاف ولا اشكال في اصل الحكم ولكن الاستدلال عليه بمتن الرواية المذكورة
بظاهرها غير سديد لان السؤال انما هو عن الفرو المصنوع في ارض الاسلام وكان مصنوعا في ارض الاسلام امر وكونه يباع في
دار الاسلام امر اخر فانا نعلم قطعا انها مصنوعة في بلاد الكفر ونجد عكس ذلك فيدبغ جلودهم وتنقل الى بلاد الكفر فاذا وجد شيء منها
هناك مطروحا او في يد مجهول الاسلام فيحكم عليه انه صنع في ارض الاسلام وقد يوجد في ارض الاسلام في يد مجهول الحال مع عدم
العلم بكونه مصنوعا في ارض الاسلام وقد يوجد فيها مع عدم كونه تحت يد احد ولا كونه في معرض البيع ومحل البحث ما يعم الجميع في الاول له
ما لحديث المذكور وغيره واف بذلك كله وقد تقدم في البحث عن اليد عبارة العلامة ره في التذكرة حيث قال يكفي في الحكم بالتذكية انتفاء
العلم بموته ووجوده في يد مسلم لا يستبيح جلد الميتة او في سوق المسلمين او بلد الغالب فيه المسلمون انتهى الا ان يكون مراده قده وجوده
في يد مجهول الاسلام في بلد يغلب فيه المسلمون وح فيختص عنوان المسئلة بما اذا كان تحت يد شخص مجهول الاسلام ومع ذلك لا
تفي لفظ الحديث المذكور بالدلالة على طهارته اذا لم يعلم كونه قد صنع في ارض الاسلام الا ان يدعى ان المناط في الطهارة غلبة المسلمين

بمعنى كون الجلد فى يدها الى بلدة او ارض غالب اهلها المسلمون اما بوجوده فيها او بكونه مصنوعا فيها واعلم ان غلبة المسلمين فى السوق وغلبتهم فى ارض او بلدة قد يجتمعان كما اذا كان سوق المسلمين فى بلد الاسلام وقد تفترقان فيفترق غلبة المسلمين فى السوق فيما اذا كان الغالب على اهل البلد هم المسلمون دون السوق ويفترق غلبتهم فى البلد عن الغلبة فى السوق فيما انعقد سوق للمسلمين فى بلد غالب اهله الكفار وحسنة الفضلاء المتضمنة لقوله ع كل اذا كان فى سوق المسلمين ولا تسئل عنه وصحيحة اسحق بن عمار متفقان على الطهارة فى القسم الاول واما القسم الثانى فمقتضى حسنة الفضلاء هو عدم الطهارة فيه لان مفهومها هو انه اذا لم يكن فى سوق المسلمين فلا تأكل منه ومقتضى صحيحة اسحق بن عمار هو الطهارة بدلالة منطوقها الذى هو قوله ع اذا كان الغالب عليها المسلمون فلا بأس واما القسم الثالث فالامر فيه بالعكس فان مقتضى حسنة الفضلاء فيه هو الطهارة ومقتضى صحيحة اسحق بن عمار هو عدمها لانتفاء غلبة المسلمين على البلد فقد تعارضا فى مادة الافتراق وتوافقا فى مادة الاجتماع ولا يتوهم ان هذا مناف لما تداول بين علماء الاصول من ان العامين من وجه انما يتعارضان فى مادة الاجتماع دون مادتى الافتراق لان ذلك انما هو فيما اذا كانا متخالفين فى الحكم اثباتا ونفيا كما فى مثل قولنا اكرم العالم لا تكرم الفاسق واما اذا كانا متوافقين فيه كما فى مثل قولنا اكرم العالم اكرم العادل فانهما يتعارضان بناء على القول بحجية مفهوم الوصف فى مادتى الافتراق فان مفهوم الاول لا تكرم غير العالم ومقتضاه عدم اكرام العادل الجاهل وقد نطق قولنا اكرم العادل بايجاب اكرامه ومفهوم الثانى لا تكرم غير العادل ومقتضاه عدم اكرام العالم الفاسق وقد نطق قولنا اكرم العالم بايجاب اكرامه وكيف كان فالمرجع فى مورد التعارض هو اصالة عدم التذكية وذكر صاحب المستند هيهنا احتمال الرجوع الى اطلاقات السوق الغير المقيد فيها بكون السوق للمسلمين ونفى عنه البأس بناء على ما عرفت حكايته من المنع والانكار على ما قيل من ان الظاهر من لفظ السوق حيث ورد مطلقا انما هو سوق المسلمين وهو غريب لانه اعترف بكون تلك الاطلاقات مقيدة بمفهوم قوله ع فى حسنة الفضلاء كل اذا كان فى سوق المسلمين ولا تسئل عنه ثم ان هذا كله انما هو بناء على ما او حى اليه صاحب المستند من ملاحظة التعارض بين دليل السوق ودليل الارض الغالب عليها المسلمون مع ما يتجه عليه من ان الاول هو الحسنة وهى لا تصلح لمعارضة الثانى على مذاقه لانه صرح بصحته والذى يقتضيه التحقيق ويرتضيه النظر الدقيق هو ان الاول قد دل على سببية سوق المسلم للحل والطهارة والثانى قد نطق بسببية الارض التى غالب اهلها المسلمون لهما فيدخل ما نحن فيه تحت باب تعدد الاسباب كما لو قيل ان بلت فتوضأ وقيل فى خطاب آخر ان نمت فتوضأ وهكذا فكما انه لا يتوهم هناك ان مفهوم الاول هو قولنا ان لم تنم فلا يجب عليك الوضوء يعارض منطوق الثانى وكذا العكس وهكذا فى الثالث اذا كان هناك ثالث وانما يقال انه يستفاد بعد ملاحظة الخطاب الثانى ان النوم احد اسباب نقض الطهارة وان كلا منها سبب له وهو انه لا يلاحظ بالنسبة الى كل منها افادة المفهوم وانه يكون المفهوم بعد ضم بعضها الى بعض هو انه لو لم يحصل شىء منها لم ينتقض الطهارة فكذا هيهنا نقول ان سوق المسلمين احد اسباب الحل والطهارة وكذلك الارض التى غالب اهلها المسلمون فانهما يتحقق بتحقق المسبب اذا انتفى الجميع انتفى فسوق المسلمين اذا كان فى بلدة يغلب فيها المسلمون موجب لطهارة الجلد الماخوذ من يد مجهول الحال والبلدة التى يغلب فيها المسلمون سبب لطهارته وان اخذ فى سوق يغلب فيه الكفار ثم ان هذا كله بناء على ان يكون المراد بصحيحة اسحق بن عمار كون غلبة المسلمين فى بلد البيع هو المناط فى الحكم بالحل والطهارة واما بناء على ان يكون المراد به هو كون المناط غلبة المسلمين فى بلدة يصنع فيها الجلد فيعلم الحال بالمقايسة على ما قررناه تنبيهات الاول ان ما قررنا من معارضة دليل غلبة المسلمين فى البلد لدليل سوق المسلمين انما هو على ما حققناه من معنى سوق المسلمين وهو ان يكون غالب اهله المسلمون واما على تقدير ان يكون المراد به سوق بلد يغلب فيه المسلمون على الكفار فلا تعارض الثانى ان ما وجد من الجلد مطروحا فى ارض يغلب فيها المسلمون هل يحكم عليه بالحل والطهارة ظاهر عبارة التذكرة المتقدم ذكرها ذلك ولكن لم يقم عليه دليل فيحقق الحكم بما اذا اخذ من يد المجهول الاسلام هناك ويحتمل ان يكون المراد بعبارة التذكرة ايضا هذا المعنى ورواية السكونى المتقدم ذكرها الواردة فى السفرة الملتقطة من الطريق وان كان مقتضاها الطهارة فانها لم يبلغ سندها مرتبة الحجية ومع ذلك فدلالتها على الطهارة انما هى من باب انهم فى سعة حتى يعلموا الامر باب كون اللحم قد وجد فى ارض يغلب فيها المسلمون فهى مما اعرض عنه اكثر الاصحاب بل نقول ان صحيحة حفص البخترى الواردة فى الهدى الذى عطب تشعر بانه لا عبرة بارض المسلمين من حيث هى لانه ع امر فيها بان يكتب كتابا يضعه عليه ليعلم من مر به انه صدقة ولو كانت ارض المسلمين بمجردها كافية فى الحكم بالحل والطهارة لم يكن حاجة الى ان

يكتب كتابا يشعر عليه ليكون كاشفا عن سبق يد مسلم عليه الا ان يقال ان كتابة الكتاب انما هي لاعلام كونه صيد قرحتى يجري من يموء عليه احكامها كما على الهاء بذلك وليست للاعلام بالتذكية هذا ولكن الانصاف انها ليست بظاهرة لاحتمال ان المقصود بالتعبير بانه صيد قرهوالا الاحتراز عن كونه ميتة نعم لوادعي ان المستفاد من صحيحة ابن الحجاج هو ان غلبة المسلمين امارة الطهارة ايما وجد كان مقتضاها الحكم بالطهارة ح الثالث انه قال في المستند وكذا خرج عن تحت اصالة عدم التذكية ما يؤخذ من يد مجهول الحال مطلقا اذا اخبر بالتذكية برواية الاشعري ما تقول في الفرو يشترى من السوق قال اذا كان مضمونا فلا باس ثم قال ولا ضير في تعارضها مع الحسنة لا يجاب الرجوع الى عمومات جواز الاخذ من السوق مع ان الظاهر من قوله ولا تسئل عنه انه اذا اخذ من غير سوق المسلمين مع السؤال كالاخبار بالتذكية لم يكن فيه باس بل لولا الاجماع على عدم جواز الاخذ من الكافر لقلنا بجواز الاخذ منه مع ضمانه لتلك الرواية انتهى ومقتضى سابقه هذه العبارة هو ان يكون المراد بقوله مطلقا التعميم بالنسبة الى السوق وغيره لانه قال قبلها وكذا خرج بمنطوق الصحيحة يعني صحيحة ابن الحجاج ما اخذ في ارض المسلمين او ارض كان الغالب عليها المسلمون وان لم يكن في السوق ولا يعارضه مفهوم الحسنة اذ المحكوم عليه فيها ما يشترى من الاسواق ثم ذكر العبارة التي حكيناها اولا ولكن رواية الاشعري لا تساعد على هذا المدعى لانها وردت في السوق الا ان يقال انه ره لا يرى انصراف السوق الى سوق المسلمين فيشمل السوق المذكور في رواية الاشعري سوق المسلمين والكفار ومجهول الحال واذا جاز الشراء من يد مجهول الحال في سوق الكفار كما هو مقتضى اطلاق السوق في الرواية جاز الشراء في غير سوق الكفار قطعا لما ليس سوق لعدم كون حكمه اشد من حكم سوق الكفار ويمكن ان يقال ان مراده ره بقوله مطلقا هو الاطلاق بالنسبة الى سوق المسلمين نظرا الى ان مراده بالسوق في قوله ره وان لم يكن في السوق في سابقة العبارة هو سوق المسلمين فيكون مراده خروج الاخذ من يد مجهول الحال وان لم يكن في سوق المسلمين وكيف كان فيما رضيها مفهوم الحسنة بالنسبة الى سوق غير المسلمين لانها افادت عدم الاذن في الاكل اذا لم يكن في سوق المسلمين وهذه الرواية افادت جواز الاخذ من السوق مطلقا مع اخبار البايع بالتذكية فيرجع عمومات جواز الاخذ من السوق والوجه في ذلك ان النسبة بين الحسنة وبين هذه الرواية هي العموم من وجه لتقييد الاولى بسوق المسلمين مع كونها اعم مما اخبر فيه البايع بالتذكية وعدمه وتقييد الثانية باخبار البايع بالتذكية مع كونها اعم من كونه في سوق المسلمين وغيره فتتعارضان في صورة كون البايع المجهول حاله في سوق الكفار مع الاخبار بالتذكية لان مقتضى الاولى هو عدم جواز الاخذ ومقتضى الثانية جوازه فيرجع الى عمومات جواز الاخذ من السوق هذا ولكنك خبير بسقوطه اما اولا فلما عرفت فيما تقدم من ان عمومات السوق مخصصة ولم يعمل بها احد في غير سوق المسلمين فلا وجه للرجوع اليها واما ثانيا فلان مقتضى هذه الرواية بدلالة مفهومها هو انه اذا لم يكن مضمونا في سوق المسلمين ففيه باس فلا بد من الالتزام بالتقييد في سوق المسلمين ايضا ولا يقول به احد واما ثالثا فلان سند الرواية لم يبلغ درجة الحجية والاعتبار كما عرفت فيما تقدم **قوله** ويستحب اجتنابها الا بعد الحرج يعني بعد ذكاته قد تقدم الكلام في ذلك **قوله** ويستعمل من اواني الخمر ما كان مقيرا او مدهونا اي بدهن يقويه ويمنع من نفوذ الخمر في مسامه كالدهن الاخضر والحكم بطهارة ما هذا شانه بالغسل وجواز استعماله بعد ذلك في المايع والجامد ثابت باجماع العلماء كما عن المعتبر والمنتهى بل لا يختص الحكم المذكور بالمقير والمدهون فيجري في كل ما كان صلبا يمنع من نفوذ الخمر الى باطنه فالمذكور في كلام المصنف ره انما هو من باب المثال **قوله** ويكره ما كان خشبا او قرعا او خزفا غير مدهون هذه المذكورات انما هي من باب المثال لكل ما كان رخوا لا يمنع من نفوذ الخمر فيه وما ذكره المصنف ره من الكراهة انما هو احد القولين في المسئلة وهو الذي ذهب اليه الشيخ ره في ط حيث قال واواني الخمر ما كان قرعا او خشبا منقورا روى اصحابنا انه لا يجوز استعماله بحال وانه لا يطهر وما كان مقيرا او مدهونا من الجرار او الخضر او خزفا فانه يطهر اذا غسل سبع مرات حسبما قدمناه وعندي ان الاول محمول على ضرب من التغليظ والكراهة دون الحظر انتهى و حكي عن ابن ادريس ره وجماعة من الاصحاب بل في صفر في كشف اللثام بانه مشهور والقول الاخر ما حكاه في لف عن ابن البراج ره وكذا عنه وعن ابن الجنيد ره وفي كشف اللثام عنهما وعن الشيخ ره في النهاية باختلاف من الحاكين في التعبير ففي لف بعد نقل عبارة ط ما نصه وقال ابن البراج ره لا يجوز استعماله غسل او لم يغسل انتهى وفي كرى بعد حكاية القول الاول عن الشيخ ره وابن ادريس ره والمعتبر ره وجمع من الاصحاب ما لفظه وقال ابن الجنيد ره وابن البراج ره ما لكيس بصلب من اواني الخمر كالقرع والخشب لا يطهر بالغسل ويجوز استعماله فيما يفتقر الى الطهارة غسل او لم يغسل انتهى وفي كشف اللثام بعد قول العلامة ره في القواعد انية الخمر

بالتراب ثم قال فما الوايأ قال ولا يجب السبع وان ورد به الموثق الآخر في الاناء يشرب فيه النبيذ قال يغسل سبع مرات للاصل وعدم معارضة الظاهر

بما هو كلام يحتمل الامرين احدهما ان الثلث هو القدر المتيقن بالنسبة الى السبع لكن هذا يمنع منه ان التعبير عن القدر المتيقن بالنص

لا يتداول في كلامهم لان مرتبة النصوصية مرتبة الدلالة التي هي ما فوق مرتبة الظهور والاخذ بالمتيقن ليس من تعيين اللفظ للمعنى الا

بمعنى تعيين اللفظ للقدر المتيقن مما لا اشكال فيه الاشكال انما هو فيما زاد على ذلك وثانيهما انه قد صرح ابو عبد الله ع في رواية

عمار بانه يغسله ثلث مرات وحيث سئل الراوي عن ان كلا من الثلث هل يحصل بمجرد صب الماء او يصب فيه الماء ويفرغه ثم يصب

الماء فيه ويفرغه وهكذا او لا بد من زيادة فعل الخواجات بانه لا يجزيه حتى يدلكه بيده واعاد ع الامر بالغسل مقيدا بكونه ثلث مرات فان

ذلك ان كان لدفع توهم كون الدلك بعد الغسل لو قال ع لا يجزيه حتى يدلكه كان يكفيه ان يقول يدلكه بيده ويغسله بدون التقييد بقوله

ثلث مرات او الاكتفاء بما سلف ذكره فلا بد وان يكون اعادته للاهتمام والتاكيد ثم نقول انه قيد عدد الاجزاء بالغاية التي هي اقوى الغايات

فيكون مفهوم ان دلكه وغسله ثلث مرات اجزأه فيكون الكلام بحكم منطوقه ومفهومه نصا في اجزاء الثلث وهذا بخلاف رواية

السبع فانها ظاهرة في اجزاء السبع وليست نصا فيحمل على الاستحباب بعد معارضة رواية الثلث وهذا مضافا الى انا لو سلمنا كون اعادة

التقييد بالثلث لاجل دفع توهم كون الدلك بعد الغسل لم يكن ذلك مانعا من دخول التقييد في جملة الغاية المفيدة لما عرفت من المفهوم

الاصلي افادة المفهوم لاجزاء الثلث خصوصا بعد الامر بالغسل ثلثا صريحة في المطلوب فيكون الموثقة الدالة عليها نصا في كفايتها

بخلاف رواية السبع فانها تحتمل الندب وغاية ما هناك ان اصالة الحقيقة تقضي بالوجوب فتكون من الظواهر وكانه الى ما بيناه اشار

بعض المحققين ره حيث قال بعد ذكر موثقة الثلث وهذه صريحة في كفاية الثلث فيحمل رواية السبع على الاستحباب هذا وقد رجح

جماعة منهم ترجيح موثقة السبع على موثقة الثلث وذلك من وجهين احدهما ما في جامع المقاصد من الترجيح بالشهرة قال ره بعد

الاستدلال على وجوب السبع بموثقة عمار الدالة عليها ما نصه ولا يضر المعارضة بخبره الدال على الثلث لان الشهرة مرجحة انتهى و

فيه نظر لان الترجيح بالنصوصية والظهور مقدم على الترجيح بالشهرة ما لم يبلغ الشهرة مرتبة يثلمه معها الخلاف كما قاله بعض المحققين

ره وكان القيد الاخير مبني على اعتبار الوثوق والاطمينان وشذوذ الخلاف لا يتاتى منه رفع الاطمينان بالطرف الذي يخالفه وثانيا ان

شهرة السبع غير محققة وقد نقل عن الروض شهرة القول بالثلث وثانيهما ما حكي عن بعضهم من ان موثقة الثلث تعطي نفي ما زاد عليها

بمفهوم ... غيره من المراتب بمفهوم العدد في قوله ع يغسله ثلث مرات فيدور الامر بين تقييد مفهوم بان يقال ان السبع خارج عن

المراتب المنفية وبين حمل الامر بالسبع على الندب لا ريب ان التقييد اولى وفيه ان الثلث بمنطوقه التحديد بالمرتبة الخاصة والامر بها يعطي

كفايتها فلا حاجة الى مفهوم العدد ونفي ما زاد عليها يحصل بمفهوم الغاية المتضمن لمنطوق الثلث ايضا لانك قد عرفت ان مفهومها

هو انه ان دلكه وغسله ثلث مرات اجزأه ثم انه يبقى في المقام نكتة ينبغي التنبيه عليها وهي انه لو فرض التكافؤ بين روايتي الثلث لم يرجح

الى الاصول لانها مرجع في المقام اقرب منها وهو اطلاق قول ابي عبد الله ع في موثقة عمار السابقة ما لفظه ع في الكوز والاناء يكون قذرا

قال يغسل ثلث مرات يصب فيه الماء ويحركه ويفرغ الحديث ومعلوم ان القذر يصدق على الخمر وغيرها لكن لو فرضنا الاغماض عن وجوده

كان اللازم هو الرجوع الى استصحاب بقاء النجاسة بعد الغسل ثلثا لانه قد حصل العلم بتنجس الاناء بمباشرة الخمر وقد شك في

... ازالة الغسل ثلثا فالاصل بقاء النجاسة لكن هذا مبني على ما نراه من كون كل من الطهارة والنجاسة وصفا واقعيا

... ما بناء على مذهب الشهيد ره وجماعة ممن تبعه من ان النجاسة امر منتزع للامر بالغسل كالطهارة فمقتضى الاصل هو

... ما زاد على الثلث نظرا الى دوران الامر بين الاقل والاكثر اللذين هما الثلث والسبع فتبين من جميعه

... القول بوجوب غسله ثلثا دون غيره **اكمال** هل يلحق بالخمر فيما ذكر من الحكم ساير المسكر

... الاشبه القول بالسبع ما صورته وليس الحكم مقصورا على الخمر بل المسكر ...

قال بوجوب ...

العمل بها ولكن الظاهر تسالمهم على اتحاد حكم المسكرات كما يكشف عنه استدلال قول القائلين بالسبع في الخمر بالرواية المذكورة مع
على لفظ النبيذ وان القائلين بالثلث لم يردوا عليهم بان تلك الروايات لا دخل لها بالخمر لورودها في النبيذ بل تمسك الفريقان
التعارض بينها وبين رواية الثلث ولا تعارض الا مع اتحاد الموضوع ولا يحصل فيهما الا بالالتزام بعدم الفرق بين النبيذ و
الخمر ولا مفصل بينهما وبين سائر المسكرات وقال في الحدائق اذا عرفت هذا فاعلم ان بعض من صرح بالسبع كالشيخين في المقنعة
والنهاية وط جعلوا حكم سائر المسكرات كالخمر في ذلك وبعض اقتصر على ذكر الخمر خاصة ومورد الرواية انما هو النبيذ ومقتضاه
تخصيص الحكم بما يصدق عليه هذا اللفظ كما مر تحقيقه من صدق الخمر على الجميع من انه لا منافاة بين التعبير بالخمر لوحده وبين تسمية
الاشربة لصدق الخمر على الجميع نعم لفظ الخمر ورد بالنبيذ وهو اخص من الخمر ولعلهم فهموا منه ان المراد به مطلق الخمر كما صرح
به الروايات الثانية نعم يلزم على قول من خص اسم الخمر بعصير العنب كما قدمنا عن جملة منهم الاشكال في المقام انتهى وقال بعض المحققين
ره فهل يلحق بالخمر سائر المسكرات النجسة صرح بالالحاق بعض القائلين بالسبع في الخمر وهو كذلك لصدق الخمر عليها في الاخبار وانه
ولا يخفى ان رواية السبع لم تتضمن الا لفظ النبيذ فتعليل تصديق الحاق سائر المسكرات بالخمر بصدق لفظ الخمر عليها في غيرهما
نعم حكي عن اللوامع انه نقل فيها موثقة اخرى لعمار عن الصادق ع انه يغسل من الخمر سبعا وكذا الكر الجرة والمذكور ولم يذكرها في مقام الاستدلال
على ذلك القول وذلك يورث الريب في اطلاعهم كما يؤيد عدم اطلاعهم عليها صاحب الجواهر ره حيث صرح بانه لم يجد تلك الموثقة المسئلة الثالثة
في حكم الجرذ والمراد بنجاسته المستند الى موته في الاناء وينبغي التعرض لموضوعه اولا فاقول في كشف اللثام وهو كما في العين والمحيط ذكر الفار
في النهاية الاثيرية انه الذكر الكبير من الفار وفي الصحاح والمغرب انه ضرب من الفار وعن ابن سيده ضرب منها اعظم من اليربوع اكدر
في ذنبه سواد وعن الجاحظ ان الفرق بين الجرذ والفار كفرق ما بين الجواميس والبقر والبخاتي والعراب انتهى وقال في المصباح المنير الجرذ وزان
عمر وطب قال ابن الانباري والازهري هو الذكر من الفار وقال بعضهم هو الضخم من الفيران ويكون في الفلوات ولا يالف البيوت و
الجمع الجرذان بالكسر مثل صرد وصردان وبالجمع كني نوع من التمر فقيل ام جرذان انتهى واذ قد عرفت ذلك فاعلم انهم اختلفوا في حكمه
على اقوال احدها ما عن الشيخ ره في النهاية وعن الوسيلة من ايجاب غسل الاناء سبعا اذا مات فيه الفارة وكذا عن الشهيد ره في الدروس
وقال في جامع المقاصد بعد الحكم بوجوب السبع في الجرذ ما لفظه واما الجرذ فهو بضم الجيم وفتح الراء المهملة والذال المعجمة اخيرا ضرب من الفار و
هل الغسل من غير هذا الضرب من الفار كذلك الظاهر عدم التفاوت نظرا الى اطلاق اسم الفار على الجميع وقد صرح به جمع [illegible] ان
توقف فيه صاحب المعتبر انتهى ثانيها الاكتفاء بالغسل ثلثا ونسب حكيا هذا القول الى الشيخ ره في ف من حيث ايجابه الغسل ثلثا في جميع النجاسات
وقال المصنف ره في المعتبر ويغسل لموت الجرذ ثلثا والسبع افضل وكذا الفارة انتهى ثالثها الغسل مرتين وهو اختيار الشهيد ره رابعها الاكتفاء
بالمرة وهو الذي عدل اليه المصنف ره في اخر كلامه في المعتبر وافقه العلامة ره في كف حجة القول الاول رواية عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع
قال يغسل الاناء الذي يصيب فيه الجرذ ميتا سبع مرات وردها المصنف ره بضعف السند مع كون مدلولها غير متفق عليه فان الشيخ في ف يقتصر
على الثلث في جميع النجاسات عدا الولوغ واستحسنه في الذخيرة ثم قال مع ان ايجاب السبع بالرواية يقتضي قصر الحكم على موردها وهو الجرذ
وهو اخص من الفارة فتعميم الحكم في مطلق الفارة يحتاج الى دليل اخر فما يقال من ان الحكم منسحب في غير هذا النوع من الفار نظرا الى
اطلاق اسم الفارة على الجميع غريب انتهى ولا يخفى ان الرواية موثقة فهي معتبرة على القول اللاحق وما ذكره المصنف ره من الطائفة منقولة
عليه كانه اشارة الى انه يعتبر في حجية الرواية عمل الطائفة بها وح نقول ان اراد اعتبار عمل الجميع فانه يستلزم طرح ج
المسائل التي وقع الخلاف فيها وان اراد اعتبار عمل الطائفة في الجملة فخلاف الشيخ ره لا ينافيه لمكان وجوده
اذكره صاحب الذخيرة ره من ان ايجاب السبع بالرواية يقتضي قصر الحكم على موردها وهو الجرذ فهو حق واما
[illegible] الفارة فهو في محل منع ضرورة انه لم يرد حكم السبع معلقا باسم الفارة [illegible]

منه [illegible]

ره وانما ... بلفظ الجرذ [illegible]

والصحيح عن حريز قال قال الصادق ع لزرارة ومحمد بن مسلم اللبن واللباء والبيض والشعر والصوف والقرن والناب والحافر وكل شيء ينفصل من الشاة والدابة فهو ذكي وان اخذته منه بعد ان يموت فاغسله وصلّ فيه ويرد عليه ان الدليل اعم من المدعى فلا يستلزمه لان الامتثال باطلاق الامر بالغسل يتحقق بما دون الثلث وما فوقها فلا يفيد تعيينها بخصوصها ولا يحتمل بعيدا انه اراد موثقة عمار الواردة في الكوز او الاناء يكون قذرا قال يغسل ثلث مرات الحديث لكنه لا يلائم التعبير عنه بالغسل مطلقا غير مقيد بالثلث مضافا الى ان الراوي هو عمار وقد عرفت انه ره استضعف رواياته ويحتمل انه اراد ما ذكره الشيخ ره في ط بعد حكمه بوجوب الغسل ثلثا في باقي النجاسات بقوله وقد روي غسلة واحدة انتهى فيكون ما نحن فيه بعد استضعافه ما ورد فيه بخصوصه في حكم تلك النجاسات واما ما ذكره من ان ميتة الفارة والجرذ لا يكون اعظم من ميتة الكلب والخنزير فهو مجرد امر اعتباري لا عبرة به في الاحكام الشرعية نعم ما ذكره من اختصاص الحكم بالجرذ وانه لا يتناول الفارة في محله فالاقوى اختصاصه به ولحوق الفارة بساير النجاسات فيجري عليه حكمها الاتي انشاء الله تعالى هذا ولكن يبقى الكلام ههنا في شيء وهو ان الموثقة المذكورة التي هي مستند الحكم في المسئلة صارت من قبيل المجمل من جهة الاجمال في موضوع حكم الله الكلي وهو الجرذ مع العلم بحكمه الذي هو وجوب الغسل وذلك لما عرفت من اختلاف اهل اللغة فيه فان تحقق منه قدر متيقن عمل فيه بوجوب الغسل سبعا ويكون ما عداه مما اختلف فيه من الجهة المذكورة قوله ومن غير ذلك مرة واحدة والثلث احوط اختلفوا في المسئلة على اقوال احدها انه يجب غسل ما عدا ما ذكر من النجاسات عدا الولوغ ثلث مرات وحكي هذا القول عن ابن الجنيد ره و الشيخ في كتبه الا المبسوط والشهيد في الذكرى والدروس والمحقق الثاني في جامع المقاصد وصاحب الحدائق والمحقق البهبهاني ره وصاحب الرياض بل في الحدائق حكاية الشهرة في هذا القول عن غير واحد لانه قال بعد ذكر موثقة عمار الاتية المتضمنة لغسل الاناء او الكوز ثلثا وحكاية استضعاف سندها ما لفظه والاظهر القول بما دلت عليه الرواية المذكورة عند من لا يرى العمل بهذا الاصطلاح او يراه ولكن يحكم بجبر ضعف هذه الرواية بالشهرة كما صرح به غير واحد في هذا المقام انتهى ثانيها القول بوجوب المرتين وهو مذهب الشهيد ره في اللمعة و حكي عن الالفية ثالثها كفاية الغسل مرة واحدة وهو خيرة المصنف ره هنا وفي النافع وعن العلامة ره في اكثر كتبه واول الشهيدين في البيان وثانيهما في الروض والمسالك والمحقق الاردبيلي ره وصاحب المدارك وصاحب المعالم وصاحب الذخيرة ره بل في كشف اللثام انه يغسل الانية من باقي النجاسات ثلثا بالماء استحبابا والواجب الانقاء وازالة العين والاثر ولو بغسلة واحدة وفاقا للاكثر انتهى وفي الرياض ويغسل الاناء من غير ذلك مرة واحدة على الاشهر بين الطائفة كما ذكره بعض الاجلة انتهى رابعها ما عن ابن حمزة من ايجاب مرة في مباشرة الحيوانات النجسة بغير الولوغ وهي الكلب والخنزير والكافر والثعلب والارنب والفارة والوزغ وايجاب الثلث في غيرها وغير الخمر وموت الفارة والولوغ الكل حجة القول الاول وجهان تمسك بهما الشيخ ره في الخلاف حيث قال يغسل الاناء من باقي النجاسات سوى الولوغ ثلث مرات ثم نقل اقوال العامة ثم قال دليلنا طريقة الاحتياط فانه اذا غسله ثلث مرات فقد علمنا طهارته وبغسل ثلث مرات باجماع الفرقة وروى عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع قال سئل عن الكوز والاناء يكون قذرا كيف يغسل وكم مرة يغسل قال ثلث مرات الحديث ثم نقل موثقة عمار المتضمنة للامر بالغسل ثلثا في قدح او اناء يشرب فيه الخمر لكن قد وقع في كلام الشيخ ره اشتباه ينبغي الاشارة اليه قال في الذخيرة ونقل المحقق ره عن الشيخ ره الاحتجاج بالاجماع واجاب بان احتجاجه بالاجماع بعيد مع روايته المرة ثم قال فانا نطالبه بتحقق الاجماع قال صاحب الذخيرة واشار بقوله وروايته المرة الى ما قاله الشيخ في ط بعد حكمه بوجوب الغسل ثلثا وقد روي غسلة واحدة ثم قال وقال المصنف في المنتهى وقد توهم بعض الناس ان الشيخ ره استدل ههنا بالاجماع واستبعده مع روايته للمرة والشيخ ره لم يستدل بالاجماع هنا بل بالاحتياط ولا ريب فيه انتهى ثم قال صاحب الذخيرة وكان المحقق ره توهم نقل الاجماع من كلام الشيخ ره في ف فانه موهم لذلك والصحيح ما فهمه المصنف ره انتهى وحيث قد تحقق مراده ره فاعلم انه اورد عليه بان الاحتجاج بالاحتياط ضعيف لعدم قيام الدليل على وجوبه وان الرواية غير صحيحة معارضة برواية المرة وستعرف الكلام عليها انشاء الله تعالى نعم حجة القول الثاني يشبه ان يكون ما ذكره في الحدائق حيث قال واما الحجة القول بالمرتين كما ذهب اليه في اللمعة من وجوبهما في ازالة جميع النجاسات في ثوب او بدن او انية او غير ذلك فالظاهر ان الوجه فيه عنده ورود التعدد في ازالة البول عن الثوب والبدن وان اعتباره في البول بدليل فهو اولى بالاعتبار في غيره من النجاسات كما تقدم ذكره في مسئلة ازالة نجاسة البول وان غيره مثله في الحكم بالتقريب السابق ويؤيده ورود الاخبار بالتعدد في خصوص الاناء كما ينبه عليه حكم الولوغين والفارة والخمر ويضاف الى ذلك اصالة البراءة مما زاد على المرتين اللتين وردت بهما الاخبار الصحيحة

باقيا ما هو محل الاختلاف فيه

واستقصى

واستضعاف الاخبار الدالة على الزيادة ثم قال صاحب الحدائق ره وهذا اقصى ما يمكن ان يتكلف لتوجيه الحجة له ره في المقام ولا يخفى ما فيه على ذوي
الافهام فان الحاق ما عدا الثوب والبدن بهما لا يخرج عن القياس سواء سمي مفهوم موافقة او اولوية او لم يسم بها مع ورود الاخبار في تطهير الاواني
باعداد مخصوصة تباين ما ذكره انتهى وفيما ذكره في رد الاحتجاج وجه الا انه لو كان قد قرر الاستدلال بالقطع بعدم الفرق بين النجاسات نظرا
الى كونها النجاسة مرتبة واحدة وهي ما يقتضي وجوب الغسل وكذا بين المتنجسات من الاواني وغيرها لكونها جميعا ما تقبل التنجيس كان اقرب
من دعوى اولوية غير البول بالتعدد منه ودعوى اولوية الاواني من الثياب لو اعتبر هناك اولوية وجب ان تعتبر على خلاف الوجه الذي
ذكره وقال الجواد صاحب الجواهر ره حيث قال لم نعرف دليلا للقائلين بالمرتين بعد الاصل في نفي الزائد على المرتين واثبات الزائد على المرة الا
دعوى المساواة بعد الغاء خصوصية الثوب والجسد بل والبول بشهادة ما في بعض الاخبار من تعليل الغسلتين بان احديهما للازالة و
الاخرى للانقاء ولهذا قال بوجوب المرتين مطلقا في النجاسة والمتنجس لكنه ضعيف جدا بل يمكن دعوى الاجماع المركب على خلافه انتهى حجة القول
الثالث امران احدهما ما تمسك به في كشف اللثام من اصالة البراءة عن ما زاد على المرة واما استحباب الثلث فقد تمسك فيه بموثقة عمار الواردة
في الكوز والاناء الدالة عليه ثانيهما ما تمسك به في الرياض من الاطلاق وسبقه اليه غيره قال هو ره ويغسل الاناء من غير ذلك مرة واحدة
على الاشهر بين الطائفة كما ذكره بعض الاجلة عملا فيها بالاطلاق ونفي الزائد بالاصل وعدم المعارض سوى استصحاب النجاسة المعارض بمثله
في الملاقي كما مر ثم قال نعم في الموثق عن الكوز والاناء يكون قذرا كيف يغسل وكم مرة يغسل قال ثلث مرات الحديث وحمله على الاستحباب
ممكن لاعتضاد الاطلاق بالاصل والشهرة وما عرفت من الروايات بالاكتفاء بالمرة انتهى ولا يخفى ان اصالة البراءة ترتفع بالموثقة الواردة
في الكوز والاناء وحكمه فيها بوجوب الثلث والموثق عندنا حجة وحملها على الاستحباب كما صدر عن كاشف اللثام لا وجه له واما الاطلاق فا
لظاهر ان المراد به الاطلاقات الصنفية الواردة في كل صنف من النجاسات والظاهر انه للاشارة الى هذا عبر عنه في المستند بمطلقات
الغسل ورده بمنع وجود مطلق يشمل الاناء نظرا الى ان ما ورد منها انما ورد في الثوب والبدن مثلا واوضح من ذلك كلام صاحب الذخيرة ره
حيث قال وحجة القول بالمرة بعد استضعاف الاحتجاج للزائد حصول الامتثال بالغسل لكن يتم ذلك فيما كان مستند الحكم بالنجاسة اجماعا
فانه يتجه هناك عدم الحكم بالنجاسة بعد حصول الغسل مرة بناء على ما عرفت من ضعف التمسك بالاستصحاب في موضع النزاع الا ان الحكم
بالطهارة يحتاج الى دليل اللهم الا ان يتمسك بعدم القائل بالفصل بين الموضعين او يتمسك بالعمومات الدالة على طهارة المياه بالتقريب
الذي اشرنا اليه مرارا انتهى والوجه في ذلك ان التزامه بتمامية التمسك بالاطلاق فيما كان مستند الحكم بالنجاسة هو الامر بالغسل واستشكاله
فيما كان مستنده الاجماع يشير الى اصناف النجاسات والادلة الواردة واذ قد عرفت ذلك يتضح لك ان الموثقة الواردة في الكوز والاناء
تصير مقيدة للاطلاقات المذكورة فلا عبرة بها واما ما ذكره صاحب الرياض من نفي الزائد بالاصل بعد الاطلاق فهو بظاهره من كون
نفي الزائد بعد ملاحظة الاطلاق كما هو مقتضى تاخير نفي الزائد بالاصل عن الاطلاق فيتجه عليه ان الاطلاق بنفسه كاف في نفي الزائد
واما ما ذكره من معارضة استصحاب النجاسة باستصحاب الملاقي فهو غير سديد عندنا بناء على ما حققناه في محله من تقديم الاستصحاب السببي
على المسببي واما ما ذكره من حمل موثقة الكوز والاناء على الاستحباب لاعتضاد الاطلاق بالاصل فيتجه عليه اولا ان اعتضاد الدليل بالاصل
مبني على القول باعتباره من باب الظن ونحن مضربون وثانيا ان الشهرة من المرجح بحسب المضمون ولا وجه لاعمالها بين المطلق والمقيد لان ا
لجمع بينهما بالتقييد مما يساعد عليه التعارف بحسب الاستعمال فيرتفع موضوع التعارض فلا يبقى مجال للرجوع الى الترجيح بحسب المضمون واما
ما ذكره صاحب الذخيرة ره في ذيل كلامه من التمسك بعموم طهارة المياه فهو مما لا يخفى ضعفه لورودها في مقام بيان شرعية طهارة الماء و
مطهريته فهي من قبيل ما سيق للاهمال دون الاطلاق فلا نظر لها الى حصول الطهارة بالمرة او المرات فتدبر حجة القول الرابع لم نقف
عليها مشروحة محكية نعم قال في كشف اللثام بعد حكايته عن ابن حمزة ولعله اخرج ما باشرتها يعني الحيوانات النجسة عن مفهوم كون الاناء
قذرا ولم نفهم له محصلا الا ان غاية ما هنالك ان يقال ان كون الاناء قذرا ظاهر في تلطخه بالقذارة وهو لا يتم في موت الفارة في الماء الذي
في الاناء لعدم الفرق بينه وبين مباشرة رجل الكلب للماء الذي في الاناء لعدم الفرق بينه وبين مباشرة رجل الكلب الماء الذي في الاناء تنبيه
حكى في الذخيرة عن كثير من الاصحاب انه يكفي في غسل الاناء بالقليل ان يصب فيه الماء ثم يحرك حتى يستوعب ما نجس منه ثم يفرغ ورواه ا
لشيخ ره في الموثق عن عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع قال سئل عن الكوز والاناء يكون قذرا كيف يغسل وكم مرة يغسل قال ثلث مرات يصب
فيه فيحرك ثم يفرغ ذلك الماء الحديث وتوضيح المقام يتم بالتعرض لامور الاول ان تحريك الماء في الاناء بل هو معتبر في حصول طهارته بالماء ا

القليل مقتضى الجمود على ظاهر النص ذلك ولكن لما علم من الخارج ان التحريك للماء ليس له مقصودية نفسية وانما هو مقدمة لوصول الماء الى
المكان الذي تنجس من الاناء وقد نبهوا على هذا في العبارة التي حكي عنهم بقولهم ثم يحركه حتى يستوعب النجس واظهر منه في التنبيه على ذلك
قول الشهيد الثاني ره في الروضة انه يكفي صب الماء بحيث يصيب النجس وافراغه منه انتهى وعلى هذا يبتني ما حكاه في الذخيرة والحدائق
عن جماعة من الاصحاب انه لو ملأ الاناء ماء كفى افراغه عن تحريكه ويتفرع على ما ذكروه انه لو كان المتنجس نصف الاناء من طرفه التحتاني
تصب فيه الماء حتى استوعب ذلك النصف ولم يحركه كفى الثاني ان ظاهر الموثق المذكور ايجاب الافراغ في التطهير لانه ع عقب الافراغ الثالث
بقوله وقد طهر وبه صرح فيما حكي عن المنتهى بل المحكي عنه انه لم يحتسب غسله عرفا حتى يفرغ منه وتنظر فيه صاحب الجواهر ره بامكان توقف
الصدق العرفي على ذلك ثم قال فالاولى تعليله بالخبر ثم قال مع ان العمل به ايضا فيما لو اريد تطهير غير مقر الماء من الاناء كالطرف الاعلى
منه فيدعى توقف طهارته على الافراغ لا يخلو عن اشكال ايضا لتحقق اسم الغسل عرفا بدونه وحمل الامر بالافراغ في الموثق على
الغالب يعني ان دعوى العمل بمقتضى الخبر وهو توقف الطهارة على الافراغ فيما لو اريد تطهير غير المحل الذي من شأنه ان يستقر الماء فيه من
الاناء اذا صب فيه كالطرف الاعلى بان يصب الماء على ذلك الطرف الاعلى فنزل الى المحل الذي من شأنه ان يستقر فيه غير خالية عن الا
الاشكال لان طهارة الطرف الاعلى الذي صب عليه الماء تحصل بدون توقف على افراغ الاناء من الماء الذي نزل على المحل الذي من
شأنه ان يستقر فيه الماء ووجه الاشكال صدق اسم الغسل عرفا بدون الافراغ وكون الامر به في الحديث مبنيا على الغالب المتعارف
دون الشرطية في حصول الطهارة ثم انه زاد على هذه الجملة فقال بل قد يقال بامكان تطهير محل القرار منه ايضا لو اريد قبل الافراغ بان
يمال الاناء مثلا ليستقر الماء في غير المحل المعتاد له بناء على عدم نجاسة المغسول بماء الغسالة ان قلنا بنجاستها قبل انفصالها منه ولهذا
لا ينجس ما يمر عليه منه بالافراغ فيحصل التثليث ح لجميع الاناء من غير فصل بالافراغ ثم يفرغ من الجميع دفعة الا ان الاحوط
هو الاول انتهى يعني انه بعد صب الماء على الاعلى وتطهيره بذلك في الفرض المذكور لو اريد تطهير ذلك المحل الذي استقر فيه الماء الذي
صب على الاعلى لو اميل الماء فزوال الماء السابق عن ذلك المحل ثم صب عليه الماء ثلاث مرات ثم افرغ الاناء من الماء المجتمع من
جميع الغسلات طهر جميع اجزاء الاناء من دون فصل بالافراغ ويتم الفرض الذي ذكره فيما لو كان جميع اجزاء الاناء نجسا وقدم الصب على
الاعلى على الصب على محل القرار والا فلو فرض كون محل القرار طاهرا لم ينجس الماء والنازل اليه لانه ره بنى الامر على عدم تنجيس الغسالة
للمغسول فتدبر الثالث ان الظاهر في بادي النظر من الافراغ المامور به انما هو اكفاء الاناء ولكن المحكي في الذخيرة والحدائق عن جماعة من
الاصحاب انه يكفي في التفريغ مطلقا وقوعه ولو بالة وممن صرح بذلك الشهيد الثاني ره في الروضة حيث قال يكفي صب الماء فيه بحيث يصيب
النجس وافراغه منه ولو بالة انتهى وهذا هو القول الفصل لان ظهور الافراغ في كونه باكفاء الاناء بدوي يزول بسرعة فلا عبرة به لكن يبقى
الكلام في امر اخر وهو انه حكي في الذخيرة عن الجماعة المعممين للافراغ اشتراط عدم اعادتها الى الاناء قبل تطهيرها ثم حكي عن بعضهم اشتراط
كون الاناء مثبتا بحيث يشق قلعه ثم قال والشرط الثاني لا وجه له والاول مبني على نجاسة الغسالة انتهى وتبعه على ما ذكره بالنسبة الى
الشرط الثاني في الحدائق فقال وما ذكروه من التقييد بكونه مثبتا لا وجه له لانه لا فرق في حصول الطهارة بين اخراج ماء الغسالة منه بان
يكفيه او يخرجه بالالة بالشرط المذكور انتهى واراد بالشرط المذكور الشرط الاول ووجه في الجواهر اعتباره منهم بانه قد يشكل اصل التفريغ
بالالة خصوصا مع مباشرتها للمغسول بعد ثبوت العفو عن مثل نجاستها الحاصلة بمباشرة ماء الغسالة ثم قال ولعله لذا حكي في الحدائق
عن بعضهم تقييد جواز التفريغ بالالة بكون الاناء مثبتا يشق قلعه بعد ان حكى عن جمع من الاصحاب الاطلاق اذ وجهه على الظاهر ما سمعته
الا انه يعني عدم النسبة الى المثبت للعسر ولزوم التعطيل ونحوهما وان قال فيها انه لا وجه له معللا بانه لا فرق في التفريغ بين الالة وغيرها
مع الشرط المذكور ولكنك خبير بما فيه نعم كان المتجه في الرد عليه منع ثبوت العفو عنه ح فيما يشق قلعه لمنع العسر بل والتعطيل او جدواه
واقول قد عرفت ما حكينا عن الذخيرة ومقتضاه هو ان جميع المعممين يعتبرون طهارة الالة عند عودها الى الاناء وان بعضهم
يعتبر كون الاناء مثبتا فيكون هذا البعض ايضا ممن يشترط طهارتها عند اعادتها الى الاناء وح لا يستقيم ما ذكره في الجواهر من التوجيه
بعد ثبوت العفو عن نجاستها الحاصلة من ملاقاة الماء لان ذلك البعض ايضا يقول بعدم العفو ولهذا يقول باشتراط تطهيرها فاستثناء
المثبت عن عدم العفو من جهة المشقة وتعطيل الاناء لا يبقى له وجه نعم لو كان مشترط كونه مثبتا غير مشترط التطهير تم التوجيه ولعله ره اطلع
على ذلك ولم يحضرني كلماتهم على انهما لا يثبتان كيفية شرعية التطهير انتهى واما الشرط الاول فقد عرفت حكايته عن جماعة وممن عثرنا على كلامه

الشهيد الثاني ره حيث قال في الروضة ويصب على البدن مرتين في غيرهما اي الجاري والكثير بناء على اعتبار التعدد مطلقا وكذا ما اشبه البدن مما ينفصل عنه الغسالة بسهولة كالحجر والخشب وكذا الاناء ويزيد انه يكفي صب الماء فيه بحيث يصيب النجس وافراغه منه ولو بآلة لا تعود اليه ثانيا الا طاهرة سواء في ذلك ... بت وغيره وحاشيتو قلعه وغيره انتهى وقال سلطان العلماء ره في الحاشية والظاهر العود في المرة الثانية من الغسلتين لئلا يختلط المتنجس بالغسالة الاولى بالثانية وان كان ظاهر عبارة بعض الاصحاب يفيد التطهير مع عود ان كان يتكرر في احدى الغسلتين ويمكن توجيهه بان الآلة انما يلاقي في كل مرة بالغسالة المنفصلة ولا ريب ان الغسالة المنفصلة اشد نجاسة من المحل لانها كالمحل قبلها انتهى ولا يخفى ان كلام الشهيد الثاني ره مطلق فتقييده بما وجهه سلطان العلماء ره من كون ذلك فيما اذا كان العود في المرة الثانية من الغسلتين خلاف الظاهر ولهذا قال في الجواهر بعد الاشارة اليه انه على اطلاقه مبني على القول بكون الغسالة مطلقا كالمحل قبلها دون القول بكونها مط كالمحل بعدها بل ودون القول بكون الاخيرة منها لكن وبما بينا قش في اشتراط تطهير الآلة مع العود على القول الاول ايضا باطلاق الموثق وبعد تنجيس المغسول بما غسالته والا كان مقتضاه النجاسة لو فرض التقاطر من تلك الآلة واجاب عنها في الجواهر بعدم سوق الاطلاق لذلك ومنع عدم تنجس المغسول بما غسالته مط بل ينبغي القطع بالنجاسة مع الانفصال لعدم قضاء للقواعد ومن ذلك مسئلة التقاطر اذ هي ليس من المعلوم حكمها باجماع ونحوه حتى يصلح الاستشهاد بها فلا قدح في عود الآلة بين الغسلتين او الغسلة الواحدة كما حكاه في الحاشية المذكورة عن ظاهر بعض الاصحاب بل لو فرض مباشرة الآلة حال العود للماء المستقر جوف ذلك الاناء خاصة من غير مباشرة الاناء نفسه امكن الاشكال في حصول الطهارة ايضا مع فرض عدم تجديد طهارتها وقلنا بطهارة ماء الغسالة قبل الانفصال باستلزام ذلك النجاسة للماء والاناء بل وكذا لو لم نقل بان اقصى ما ثبت العفو عنه نجاسة ماء الغسالة نفسها قبل ان تنفصل دون ما لو اصابتها نجاسة خارجية وان كانت ما تنجس بمباشرتها كما يومي اليه اشكالهم في الصحيح المتقدم الامر بغسل الثوب المركن انتهى وهو جيد واف بتحقيق المقام فان قلت كيف تلتزم بما افاده ره وقد اعترفت بان الافراغ مطلق شامل لما اذا كان بالاكفاء وما اذا كان بالآلة وبعد شموله للثاني ينفتح باب الى ثبوت العفو عن اعادة الآلة الى الماء قبل تطهيرها نظرا الى كون الآلة من جملة التوابع كما في دلو النزح عند تنجس البئر والآلات المستعملة في العصير بعد غليانه وقبل ذهاب ثلثيه فانها تطهر عند طهرهما المتبوع قلت لاطلاق الافراغ وان كان مسلما الا ان مقتضاه عدم الفرق فيه بين كونه بآلة وبين كونه بغيرها واما انه يجوز اعادة تلك الآلة الى الاناء مطلقا سواء كانت بعد تطهيرها ام قبله فهو ساكت من هذه الجهة وليس الآلة من اللوازم الدائمة او الغالبة للافراغ المامور به حتى يجب الاطلاق لامكان الامتثال به في ضمن فرده الاخر وهو ما لو كان بالاكفاء وقد اشار هو ره الى هذا بقوله عدم سوق الاطلاق لذلك الرابع انه هل يجب التحريك والخضخضة الفورية بعد صب الماء في الاناء ام قال في الجواهر قضية اطلاق الموثق هو الثاني وقضية الاقتصار على المتيقن من تطهير الماء القليل هو الاول انتهى وانت خبير بان مقابلة الاطلاق بالاخذ بالقدر المتيقن غير سديد لان الثاني انما يتحقق لو اجمال اذ لم يكن للدليل لسان وظهور والمطلق من قبيل الظواهر فالوجه هو الالتزام بالثاني الخامس انه استظهر في الجواهر من كلامهم انه لا يشترط في التطهير عدم استقرار ماء الغسالة في الاناء بل يكفي فيه افراغه ولو في زمان متاخر عن التحريك ونحوه مما يتحقق به الغسل ثم قال ولعله لظاهر الموثق السابق ثم قال وفيه تامل اذ لعل الموثق وارد على ما هو المتعارف في ايدي الناس من كيفية التطهير التي لا يتراخى فيها بل قد يستلزم ذلك الحكم بطهارة ما يستبعد على الفقيه التزامه انتهى ولا يخفى ان كيفية التطهير امر شرعي يجب ان يتلقى من اهل العصمة سلام الله عليهم وليس لها متعارف لولا بيانهم وقد تعرض ابو عبد الله ع لبيانها والمتبع انما هو بيانه من جهة الاطلاق والتقييد وغيرهما السادس انه هل يلحق بالاواني في جميع الاحكام تطهير الحياض ونحوها مما يشابهها في الصورة والانتفاع ولا يصدق عليه اسمها ام لا وجهان يقوى في النفس الاول وظاهر الاصحاب هو الثاني انتهى وفيما قواه تامل اذ لم نقف فيه على دليل ومقتضى الاصل عدم الحاق شيء بما بيناه فالاقوى ما استظهره من الاصحاب وليكن

هذا اخر الكلام في كتاب الطهارة ويتلوه الكلام
في الصلوة انشاء الله تعالى وقد فرغت من تسويد
هذه النسخة المباركة في
يوم الاحد [illegible]
من شهر رجب
١٣١٩

في علامات الحيض

من اعتبار السواد بخصوصه جماعة ومنهم الشيخ رحمه الله في النهاية حيث قال في تعريف الحائض هي التي ترى الدم الحار الاسود الذي له دفع وحرقة
والمحيض عبارتان عن معنى واحد وهو الدم الاسود الخارج بحرارة على وجه يتعلق به احكام مخصوصة ولقليله حد ومنهم ابن حمزة في الوسيلة
قال الحيض هو الدم الاسود الغليظ الخارج من المرأة بحرارة وحرقة على وجه له دفع ويتعلق به احكام من بلوغ المرأة وانقضاء العدة وغيرها
ومنهم العلامة رحمه الله في الارشاد حيث قال وهو في الاغلب دم اسود حار يخرج بحرقة من الايسر انتهى ولكن في المقنعة ابدل الاسود بالاحمر
الحائض هي التي ترى الدم الاحمر الخارج منها بحرارة وجمع المصنف في المعتبر حيث قال الحيض في الاغلب اسود او احمر غليظ حار له دفع ومثله بعينه عبارته
في النافع ويتبعه على ذلك العلامة في التذكرة حيث قال وهو في الاغلب اسود او احمر غليظ حار له دفع انتهى ولا حاجة بنا الى تكلف ارجاع
الاختلاف الى الاتفاق كما لا حاجة الى توجيه الاختلاف من جهة الخصوصيات المأخوذة في كل من العبارات المذكورة وغيرها وح فلابد
من الالتجاء الى ما هو المرجع والمعول عليه اخبار اهل العصمة سلام الله عليهم ففي حسنة حفص بن البختري او صحيحته قال دخلت على ابي عبد
الله عليه السلام امرأة فسألته عن المرأة يستمر بها الدم فلا تدري احيض هو ام غيره قال فقال لها ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة
ودم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة قال فخرجت وهي تقول والله لو كان امرأة ما زاد على
هذا وصحيحة معوية بن عمار قال قال ابو عبد الله عليه السلام ان دم الحيض والاستحاضة ليس يخرجان من مكان واحد ان دم الاستحاضة بارد وان دم
الحيض حار وصحيحة اسحق بن جرير او موثقته قال سألتني امرأة منا ان ادخلها على ابي عبد الله عليه السلام فاستأذنت لها فاذن لها فدخلت ومعها
مولاة لها الى ان قال فقالت له ما تقول في المرأة تحيض فتجوز ايام حيضها قال ان كان ايام حيضها دون عشرة ايام استظهرت
بيوم واحد ثم هي مستحاضة قالت فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلثة كيف تصنع بالصلوة قال تجلس ايام حيضها ثم
لكل صلوتين قالت له ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلثة ويتأخر مثل ذلك فما علمها به قال
دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد قال فالتفتت الى مولاتها فقالت اتراه كان امرأة
مرة قال في الوسائل بعد ذكر هذا الحديث ورواه الشيخ باسناده عن احمد بن محمد ورواه ابن ادريس في آخر السرائر نقلا عن كتاب محمد
بن علي بن محبوب عن احمد بن محمد الا انه قال اتراه كان امرأة ورواية يونس بن عبد الرحمن عن غير واحد سألوا ابا عبد الله عليه السلام وهي طويلة
وفيها ان دم الحيض اسود يعرف وفي آخرها ان امرأة من اهلنا استحاضت فسألت ابي عليه السلام عن ذلك فقال اذا رأيت الدم البحراني فدعي
الصلوة واذا رأيت الطهر ولو ساعة من نهار فاغتسلي وصلي وقال ابو عبد الله عليه السلام واري جواب ابي عليه السلام ههنا غير جوابه في المستحاضة الاولى
الا ترى انه قال تدع الصلوة ايام اقرائها لانه نظر الى عدد الايام وقال ههنا اذا رأت الدم البحراني فلتدع الصلوة فامرها ههنا
ان تنظر الى الدم اذا اقبل وادبر وتغير وقوله البحراني شبه قول النبي صلى الله عليه وآله ان دم الحيض اسود يعرف وانما سماه ابي بحرانيا لكثرته ولونه
فهذه سنة النبي صلى الله عليه وآله في التي اختلط عليها ايامها حتى لا تعرفها وانما تعرفها بالدم ما كان من قليل الايام وكثيرها الى ان قال ان
اختلطت الايام عليها وتقدمت وتأخرت وتغير عليها الدم الوانا فسنتها اقبال الدم وادباره وتغير حالاته الحديث قال في الوسائل
بعد ذكره ورواه الشيخ رحمه الله باسناده عن علي بن ابراهيم وقد عرفت معنى البحراني من كلامه وفي الصحاح البحر عمق الرحم ومنه قيل للدم
الخالص الحمرة باحر وبحراني انتهى وقال ابن الاثير في النهاية دم بحراني شديد الحمرة كانه قد نسب الى البحر وهو اسم قعر الرحم وزادوه في
النسب الفا ونونا للمبالغة يريد الدم الغليظ الواسع وقيل نسب الى البحر لكثرته وسعته انتهى ولكن هذا التفسير ليس صريحا ولا
ظاهرا في اعتبار السواد نعم يمكن تأويله اليه وفي السرائر بحراني بالباء المنقطة من تحتها نقطة واحدة المفتوحة وبالحاء غير المعجمة
المسكنة وبالراء غير المعجمة المفتوحة وبعدها الالف والنون المكسورة وبعدها ياء مشددة ليست للنسب وهو الشديد الحمرة
والسواد كما يقال ابيض يقق واسود حالك وحانك واحمر بحراني وباحر هكذا اورده ابن الاعرابي في نوادره فاوردته كما اورده
تنبيها عليه انتهى وقال العلامة في التذكرة البحراني الاحمر شديد الحمرة والسواد انتهى وتفسيرهما موافق للروايات فقد علم
مجموع هذه الاخبار اعتبار السواد وساير الاوصاف المذكورة في عبارة المصنف وكان من اعتبر الحمرة وحدها التفت الى ما في بعض
الاخبار المرسلة في الحبلى من قوله عليه السلام ان كان دما احمر كثيرا فلا تصل فيه وان كان اصفر فليس عليها الا الوضوء وقوله عليه السلام في خبر الخو
اذا بلغت المرأة خمسين سنة لم تر حمرة واخذ في معنى البحراني بتفسير الصحاح والنهاية ومن جمع بينهما نظر الى الطائفتين فاكتفى بكل
من الوصفين واحسن ما قيل في هذا المقام ما افاده صاحب الجواهر رحمه الله بقوله الظاهر ان الغالب فيه ان يكون احمر شديد الحمرة مشبعا بحيث

كتاب الطهارة

بل الى السواد فضح وصفرة بهما انتهى ولعله الى هذا اشار العلامة الطباطبائي ره في منظومته بقوله الحيض من دم النساء المعتاد احمر قد يميل الى السواد او سببهما الى ذلك في المراسم حيث قال دم غليظ يضرب الى السواد بحرقة وحرارة انتهى ومما في الرواية المحكية من دعائم الاسلام في تفسير الاستحاضة انه دم ما يكون رقيقا يعلوه صفرة ودم الحيض الى السواد وله غلظة الحديث بقي ههنا امران ينبغي التنبيه عليهما الاول ان المصنف قيد بقوله في الاغلب وفاقا للجماعة وظاهر الاخبار خلافه لانها بظاهرها تعطي استدامة الصفات المذكورة فيها للحيض وقد اشار في المدارك الى ما يمكن ان يكون جوابا عن هذا السؤال لانه قال فيها قيد بالاغلب لان دم الحيض قد يكون بخلاف ذلك لان الحمرة والصفرة في ايام الحيض حيض على ما سيجيء بيانه انتهى وذلك لان الظاهر انه يريد ان الجمع بين ما دل على كونهما في ايام الحيض حيضا وبين هذه الاخبار يقتضي كون مدلولها ناظرا الى الغالب ثانيهما انه قال في آخر بعد ذكر الاخبار الثلاثة الاول ما نصه يستفاد من هذه الروايات ان هذه الاوصاف خاصة مركبة للحيض فمتى وجدت حكم بكون الدم حيضا ومتى انتفت انتفى الا بدليل من خارج واثبات هذا الاصل ينفع في مسائل متعددة من هذا الباب انتهى وعن صاحب الذخيرة وصاحب الحدائق موافقته في ذلك واورد عليه في الرياض بقوله والمتبع في هذه الاخبار لاختلافها في بيان الاوصاف لا تدل على كونها خاصة مركبة للحيض متى وجدت حكم بكون الدم حيضا ومتى انتفت انتفى الا بدليل من خارج كما زعم بل المستفاد من بعضها الرجوع اليها عند الاشتباه بينه وبين الاستحاضة خاصة مضافا الى ان الخاصة المركبة شيء غير قابل للتخلف وتخلفها عنه غير عزيز هذا مع ما عرفت من ان كثيرا من الموضوعات التي يرجع فيها الى غير الشرع فلو قطع فيه بكون مسلوب الصفات حيضا ما كان لنفيه معنى والحكم له بغيره كما هو الحال في المني ولما ذكرناه قيد المصنف كالاكثر بالاغلب انتهى وحكى في شرح المفاتيح انه يستفاد فيه الى ما عرفت من وجوه الايراد مع حكمه بان المستفاد من الاخبار الرجوع الى الصفات عند الاشتباه بينه وبين الاستحاضة خاصة ويستشهد على ذلك بان الاصحاب لم يذكروا عند الاشتباه بينه وبين العذرة او القرحة مثلا شيئا من ذلك واستشهد لما ذكر من التخلف في الايراد الثاني بما سيأتي من ان الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض وقال في الجواهر بعد ذكر ما عرفت من الايراد ما نصه وهو متجه لكنه لا ريب في كون المستفاد منها تمييزه عن الاستحاضة بذلك وان كانت اغلبية وهو مناف لما استمر من الاصحاب من ان كل ما امكن ان يكون حيضا فهو حيض وتظهر الثمرة بينهما في عدة مقامات منها ما لو رأت المبتدأة دما ليس في صفات الحيض فانه بناء على الاعتداد بها لا يحكم بحيضيته ابتداء بخلافه على الثانية وكذلك لو رأت ذات العادة لو قبيته دما كذلك قبل العادة ولعل الاقوى في النظر البناء عليها بمعنى على الثانية التي هي قاعدة الامكان بالنسبة الى هذه المقامات وما اشبهها وقد يكون ذلك مرادهم وان قصرت عباراتهم عنه وادعوا اختصاص التمييز بهذه الصفات في صورة استمرار الدم خاصة منوع في غاية البعد مناف للظاهر المتبادر منها وما في اسولة بعضها الا يصلح الحكم على ما في اجوبتها كما هو مقرر في محله انتهى فهم منه بعض المحققين امرين احدهما الايراد على صاحب ك ومن تبعه بان الصفات اغلبية وهو ينافي جعلها قاعدة مطردة وثانيهما الاستشكال فيما ذكره من جهة انه ينافي قاعدة الامكان فتصدى لدفع الاول بان كونها اغلبية يسقطها عن كونها ادلة قطعية ولا يسقطها عن كونها امارات ولا مانع من كون العمل بالامارة قاعدة مطردة بحكم الشارع كما في البينة وخبر الواحد فنقول فيما نحن فيه ايضا جعل الشارع العمل بالامارات التي هي الصفات قاعدة مطردة ولكنه قرر الثاني اعني الاشكال ثم انه عقد علم في طي ما ذكرناه مسلكان في الصفات المذكورة في الاخبار المتقدمة احدهما انها خاصة مركبة يثبت الحيض بثبوتها وينتفي بانتفائها في جميع الموارد حتى في مثل المبتدأة وذات العادة اذا سبقها الدم لانه المورد الذي لا خروج الدليل وهو مسلك صاحب ك وتابعيه وثانيهما انها مقررة لرفع اشتباه الاستحاضة بالحيض سواء كان في صورة استمرار الدم واختلاط احدهما بالآخر ام في غيرها وهو مسلك صاحب الجواهر ره وههنا مسلك ثالث هو مذهب الاكثر وهو الذي اختاره بعض المحققين فقال لكن الاقوى ما عليه المشهور من اختصاص الرجوع الى تلك الصفات بصورة امتزاج الحيض بالاستحاضة وعدم ثبوت العادة وذلك لان استفادة هذا المطلب اعني لزوم الحكم بانتفاء الحيضية مع فقد الصفات اما من مفهوم قوله ع في صحيحة حفص فاذا كان للدم دفع وحرارة وسواد فلتدع الصلوة واما من ثبوت الصفات في بيان الميزان والمعيار واما من التصريح في الاخبار بان دم الاستحاضة كذا واما من المستفيضة الدالة على ان الصفرة في غير ايام الحيض ليس من الحيض وفي الكل نظر اما في الاول فلان الضمير في قوله ع فلتدع راجع الى المرأة المفروضة في السؤال وهي التي يدوم بها الدم والظاهر منها المستحاضة التي اختلط عليها حيضها فمفهوم الشرط مختص بمثل هذه المرأة والرجوع الى الصفات في حقها مما لا كلام فيه ولا يتوهم ان اختصاص المورد بمن استمر

